

La inversión nietzscheana del platonismo según *La cuestión antropológica*

*Nietzsche's inversion of Platonism according to The
Anthropological Question*

Antonio Castilla Cerezo

Universidad de Barcelona (UB), España

ORCID: 0000-0001-9525-5812

acastillac@ub.edu

Resumen: Este artículo explora la posibilidad de que la inversión del platonismo, tarea que se asocia a Nietzsche en *La cuestión antropológica*, de Michel Foucault, constituya una base desde la que resulta posible entender buena parte de la organización del mencionado curso de este autor francés. Para intentar corroborar esta hipótesis, se revisan en el presente trabajo no únicamente textos de Platón y de Nietzsche, así como del citado curso de Foucault, sino también aportaciones posteriores de este último pensador, con especial atención a las primeras lecciones de su *Hermenéutica del sujeto*, de 1982.

Palabras clave: Nietzsche; Platón; Foucault; antropología; filosofía.

Abstract: This article explores the possibility that the inversion of Platonism, a task associated with Nietzsche in Michel Foucault's *The Anthropological Question*, constitutes a basis from which it is possible to understand much of the organization of the aforementioned course by this French author. In order to corroborate this hypothesis, this paper reviews not only texts by Plato and Nietzsche, as well as Foucault's aforementioned course, but also later contributions by the latter thinker, with special attention to the first lessons of his *Hermeneutics of the Subject*, from 1982.

Keywords: Nietzsche; Plato; Foucault; Anthropology; Philosophy.

Fecha de recepción: 09/08/2025. Fecha de aceptación: 04/12/2025.

Este trabajo corresponde a una conferencia pronunciada el 5 de noviembre de 2024 en la Sala Ortega y Gasset (Seminario 217, Edificio A) de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), como parte de la actividad titulada "Laboratorio Foucault: La cuestión antropológica".

Antonio Castilla Cerezo nació en Barcelona (España) en 1971, es licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación, así como doctor en Filosofía, por la Universidad de Barcelona (UB), en cuyo Departamento de Filosofía actualmente es profesor agregado. Ha sido también profesor-investigador en la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) y profesor sustituto interino en el Departamento de Filosofía I de la Universidad de Granada (UGR).

Introducción

Puede que la primera impresión que produzca *La cuestión antropológica* en quien se sumerge en su lectura –primera impresión que, sin duda, participa de los principales defectos de toda consideración retroactiva– sea la de en un sentido anticipar y en otro contraponerse a *Las palabras y las cosas*.

El principal parecido entre esos dos escritos se encuentra, a mi modo de ver, en las discontinuidades que en ambos maneja su autor. Es decir: *La cuestión antropológica*, curso impartido entre 1954 y 1955, se divide en tres partes, la primera de las cuales está dedicada a la “época clásica”, mientras que la segunda está dedicada a lo que podríamos denominar la “primera modernidad” y, finalmente, la última se centra en la “segunda modernidad”. Bastaría, así, con que a estas tres partes antepusiéramos una sobre el Renacimiento para que la estructura fundamental de *La cuestión antropológica* fuese idéntica a la división en “epistemes” (y “subepistemes”, para el caso de la “episteme moderna”) utilizada en *Las palabras y las cosas*.

Por otra parte, pienso que la diferencia más evidente entre los dos textos recién aludidos consiste (si ignoramos la señalada ausencia de consideraciones sobre el Renacimiento en el curso mencionado) en el hecho de que en *Las palabras y las cosas* Foucault atendió frecuentemente a autores ajenos a la tradición filosófica (Ricardo, Cuvier, Bopp, etc.), en tanto que en *La cuestión antropológica* los autores a los que se recurre son casi sin excepción filósofos.

Partiendo de esta primera impresión, añadiré inmediatamente una segunda, la cual puede expresarse como sigue: incluso cuando en *Las palabras y las cosas* se alude a algún filósofo, el tratamiento que este recibe es significativamente distinto del que se le reserva en el curso de 1954-1955. Tal vez el ejemplo en el que más claramente se percibe lo que acabo de decir sea el de Nietzsche, pues si bien en los dos momentos mencionados de la trayectoria de Foucault el autor de *Así habló Zaratustra* desempeña un papel relevante –como pensador que señala “el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero”¹– y, por consiguiente, también del fin de la antropología como saber del ser humano sobre sí mismo (asunto central en la tercera parte de *La cuestión antropológica*, significativamente titulada “El fin de la antropología”)–, no es menos cierto que el capítulo IX de *Las palabras y las cosas* (de donde procede el pasaje recién citado) no hay referencia alguna al hecho de que Nietzsche se refiriera en varias ocasiones a su propia propuesta como una “inversión del platonismo” –cosa que, en cambio, sí tiene en *La cuestión antropológica* una presencia que, aunque puntual, me parece que constituye una clave desde la que entender buena parte de la organización de dicho curso. Esto último es lo que quisiera argumentar a lo largo del presente escrito.

¹ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, 332.

Propósito y estructura de esta investigación

Durante la tercera parte de su curso de 1954-1955, Foucault remite, o bien a Platón, o bien al platonismo, en los cuatro momentos que siguen:

- 1º) En las páginas 145 y 146 del manuscrito² de esta obra, donde señala Foucault que el olvido del valor determinante del lenguaje por parte de la razón tiene “dos consecuencias, que son las dimensiones más importantes de la filosofía desde Sócrates y Platón”³, a saber: en primer lugar, la verdad se reviste de un carácter ideal, haciendo referencia “a un enunciador ideal de verdad, que carga al mismo tiempo con la responsabilidad de ser verídico y la tarea de garantizar toda la verdad bajo una forma definitiva”⁴; y, segundo, el lenguaje genera desde entonces esquemas (el más conocido de los cuales es la estructuración del enunciado a partir de la distinción sujeto/verbo) en virtud de los que toda acción es atribuida a un sujeto y puede ser derivado, en consecuencia, de las capacidades de este —sentando así la base para que, por ejemplo, si se admite que tiene lugar la acción que llamamos “decir verdad”, entonces resulte legítimo deducir que hay un sujeto que, en la medida en que despliega dicha acción, se caracteriza por una “voluntad de verdad”. Esta operación es la que Nietzsche advirtió en el siguiente sintagma —pues no llega siquiera a frase— de sus escritos póstumos, si bien Foucault lo cita a partir de una edición francesa de *La voluntad de poder*: “La voluntad introducida allí donde hay acción efectiva”⁵. Foucault cierra esta primera alusión a, en este caso, Platón concluyendo que “todas las filosofías desde Sócrates y Platón (...) se sitúan en el desfase entre la voluntad que agota sus efectos [y] la verdad que se desprende del lenguaje”⁶.
- 2º) En la página 164 de ese mismo manuscrito, donde tras observar que, puesto que Dioniso es el principio de extinción de las apariencias, él mismo solo puede aparecer bajo la forma ilusoria de la representación trágica, se observa que esta, a su vez, únicamente hace aparecer dicho principio de desaparición para, acto seguido, hacerlo desaparecer... y, con él, desaparecer ella misma —desaparición esta que, siempre según Nietzsche, es lo que “realizará justamente la filosofía platónica”⁷.
- 3º) En la página 166 de dicho manuscrito Foucault declara, en primer lugar,

2 A lo largo de este artículo, además de indicar en nota al pie para cada cita extraída de *La cuestión antropológica* la paginación correspondiente de ese curso (ya sea en su versión original en francés o en su traducción al español), colocaré entre corchetes la referencia a la página del manuscrito original del mismo.

3 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*. Siglo XXI, Madrid, 2024, 198 [145].

4 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 198 [145].

5 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 198 [145]. Foucault extrajo esta cita de NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de puissance. Tome I*. Gallimard, París, 1935, 39.

6 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 198 [146].

7 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 216 [164].

que “Dentro de la metafísica platónica de la Idea y del otro mundo, el Crucificado (o también: la esencia del hombre cristiano) aparecía en su sacrificio como “una maldición de la vida, una invitación a apartarse de ella” (*La voluntad de poder*)”⁸ y, casi inmediatamente después, y para aclarar el sentido de la declaración anterior, añade “que el sacrificio platónico de la apariencia a la verdad demandaba el sacrificio cristiano en el camino hacia un acceso más puro a uno mismo”⁹.

- 4º) Explícitamente relacionado con el primero de los momentos de esta enumeración, al que parece servir de complemento, en la página 169 del manuscrito que vengo citando se incluye el siguiente pasaje: “Así como hace un momento dijimos que la filosofía como crítica de la verdad de la apariencia, era a la vez la verdad y el error de la tragedia, podemos comprender ahora por qué la tragedia es la verdad de la filosofía. El olvido platónico del sentido griego de la tragedia se disipa ahora gracias al redescubrimiento del sentido absolutamente trágico de la filosofía”¹⁰.

Hasta aquí la enumeración de los pasajes en los que Foucault menciona explícitamente a Platón, al platonismo o al carácter “platónico” de algún tipo de instancia en la Tercera parte de *La cuestión antropológica*. A continuación, retendré lo que me parece más sustancial de cada uno de esos momentos, intentando además apuntar el vínculo más directo que, a mi entender, los conecta.

El primero de esos momentos apunta, como se recordará, a Sócrates y a Platón como los primeros grandes apologetas de la “voluntad de verdad”, es decir, de aquella actitud en virtud de la cual la verdad es entronizada hasta el punto de que se la valora incluso más que a la vida misma.

Si esto último nos conduce directamente hasta el corazón del segundo de los cuatro momentos citados es por cuanto, en la medida en que la verdad sea reconocida como más valiosa que la vida, valorizar la vida implicará desvalorizar la verdad y, por consiguiente, afirmar la mera apariencia (o sea, la fugacidad misma), siempre y cuando esta resulte beneficiosa para la vida. Y, por lo mismo, afirmar la verdad implicará rechazar lo fugaz y, en consecuencia, afirmar la eternidad de la verdad —o, lo que es igual, la identificación de esta con la Idea, que a diferencia de sus concreciones (de las que no depende para tener sentido) no es susceptible de desaparecer. Si la filosofía solo se consolida cuando la tragedia desaparece es, así, porque esta es la forma sensible que aspira a poner en escena fugazmente algo de naturaleza igualmente fugaz, solo tras cuya desaparición tiene sentido la

8 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 217 [166]. Foucault reproduce en este punto un fragmento de Nietzsche que casi con toda seguridad leyó en JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introduction a sa philosophie*, París, Gallimard, 1950, 376.

9 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 217 [166].

10 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 220 [169]. En este punto Foucault está desarrollando, como reconoce poco antes del fragmento aquí citado, la idea de que tal “toda filosofía naciente haya sido una larga tragedia”, conjetura con la que finaliza el aforismo 25 de *Más allá del bien y del mal* (NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Tecnos, Madrid, 2016, 315).

articulación de un discurso centrado en lo no fugaz –es decir, en lo permanente, en la Idea.

Para intentar clarificar el tercero de los tramos mencionados en los que se alude a Platón, lo platónico, etc. en *La cuestión antropológica* diré que, justamente porque, como ya se indicó, la afirmación de la verdad implica el privilegio de lo perenne y el rechazo de lo fugaz, supone también la negación de la vida y, por lo tanto, la invitación a apartarse de ella. En esto el platonismo, observa Foucault casi a renglón seguido, prepara al cristianismo, y más concretamente a la inclinación de este último a afirmar que la renuncia a la vida es una vía particularmente genuina de acceso a uno mismo.

Finalmente, en lo que hace al cuarto punto de la enumeración citada, es preciso añadir que, siempre a juicio de Foucault, si bien es verdad que la filosofía hace desaparecer a la tragedia o, más exactamente, solo cristaliza tras la desaparición de esta, no es menos cierto que la tragedia se refugia en el interior (esto es, en el sentido mismo) de la filosofía, insertando en esta un componente trágico no siempre fácilmente identificable.

Como puede constatar, incluso tras estas observaciones, que pretendían contribuir a despejar el sentido de los fragmentos de *La cuestión antropológica* antes aludidos, es mucho lo que a este respecto queda por aclarar; en particular, por relación al significado de los dos últimos puntos de esta enumeración sería preciso aún

- 1) determinar en qué difieren los modos respectivos mediante los cuales el platonismo y el cristianismo invitan a renunciar a la vida; y,
- 2) establecer en qué consiste esa deriva trágica que Foucault (siguiendo en este punto, como en tantos otros, a Nietzsche) considera en este curso de 1954-1955 inherente a la filosofía, desde el momento en que esta exige, para consolidarse, la extinción de la tragedia.

Cerraré, con todo, esta sección con la consideración que sigue: aunque de los cuatro puntos enumerados y brevemente expuestos más arriba son los dos últimos los que más evidentemente reclaman una aclaración, no por ello podemos desatender a los dos primeros, pues de la comprensión de estos depende la posibilidad de clarificar a aquellos. Es por eso que me propongo emprender un rodeo relativamente extenso por pasajes específicos de unos pocos diálogos platónicos, tras lo que retornaré al curso de Foucault al que vengo aludiendo con elementos suficientes para abordar de un modo algo más idóneo dicha tarea de clarificación.

Conocimiento de sí y cuidado de sí

Hasta donde conozco, el autor de *La cuestión antropológica* no volvió a ocuparse de manera verdaderamente significativa de Platón y/o del platonismo hasta las dos primeras sesiones de *La hermenéutica del sujeto*, impartidas en el año 1982.

Como es sabido, en esas dos clases Foucault se centró en el diálogo platónico titulado *Alcibiades*, texto al que la Academia platónica designó como el escrito por el que debía comenzarse a estudiar el pensamiento de ese filósofo. Teniendo esto presente, no sorprenderá que el asunto de dicho diálogo constituya para el platonismo el marco general dentro del que –siempre según Foucault– se mueve toda filosofía, a saber: la entronización de la voluntad de verdad, enunciada en el *Alcibiades* en los términos de una prioridad del conocimiento de sí por relación al cuidado de sí. Recordemos brevemente como se llega a dicha afirmación en ese diálogo.

Casi al comienzo del mismo se nos presenta a Alcibiades como a un individuo que desea el poder político absoluto, ya que quiere no únicamente cuidar de los atenienses (esto es, gobernarles) y ser, por lo tanto, el más poderoso de los griegos (pues Atenas era en ese tiempo la ciudad más relevante de Grecia), sino también liderar a estos en su victoria sobre los bárbaros, tanto en Europa como en Asia. En otras palabras: Alcibiades prefigura la ambición que materializó aproximadamente un siglo más tarde Alejandro Magno. Ahora bien, es preciso notar que Sócrates no censura en este diálogo la ambición de su interlocutor, sino que admite que ambiciona el poder tanto como él, solo que por una vía distinta¹¹.

No hay, así, en el *Alcibiades* rechazo alguno de la ambición política ni, por lo tanto, de los asuntos ligados a la inmanencia y, en general, a la vida (contra lo que Foucault atribuye, según acabamos de ver, a la mentalidad cristiana); en lugar de esto, Sócrates se presenta como el único capaz de ayudar a Alcibiades a conseguir el poder que ambiciona, y ello en virtud de un conocimiento (o sea, de cierta verdad) al que Sócrates habría tenido acceso y que Alcibiades no podría obtener sino a través del trato asiduo con este. Es de ese modo como en este diálogo la voluntad de verdad comienza a sobreponerse a la afirmación de la vida –a saber: no porque rechace a esta, sino porque sostiene que satisfacer los deseos ligados a la misma es únicamente posible si se dispone del acceso a cierta verdad, que en seguida se revelará como la verdad acerca de uno mismo. Llegado a este punto, Sócrates argumenta como sigue: nadie puede cuidar de otros (o, lo que es igual, gobernarles), si no es capaz de cuidar de siquiera de sí mismo (es decir, de gobernarse) como es preciso; pero, además, “conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo”¹².

La consecución del poder político por parte de Alcibiades exige, entonces, el acceso previo de este a la verdad sobre sí mismo, si no quiere que del desconocimiento de dicha verdad se siga un ejercicio del poder que conduzca,

11 En las siguientes líneas: “(...) de la misma manera que tú tienes la esperanza de demostrarle a la ciudad que lo vales todo para ella y de esa manera conseguirás al punto plenos poderes, también yo tengo la esperanza de ser muy poderoso a tu lado, demostrando que para ti lo valgo todo, hasta el punto de que ni tu tutor, ni tus parientes ni persona alguna son capaces de conseguirte el poder que deseas, excepto yo (...)” (*Alcibiades* 105e. En PLATÓN. *Diálogos VII. Dudosos – Apócrifos – Cartas*. Gredos, Madrid, 2002, 26).

12 *Alcibiades* 129a. En PLATÓN. *Diálogos VII. Dudosos – Apócrifos – Cartas*, 72.

no únicamente a sí mismo, sino también a la ciudad e, incluso, a toda Grecia a su destrucción. Pero como la verdad más elemental sobre nosotros mismos es que somos seres humanos, habrá que determinar en qué consiste el ser humano —siendo este, tal vez, el primer momento en la historia del pensamiento occidental en el que “la cuestión antropológica” se apunta... para anularse poco más adelante, como intentaré mostrar en breve.

Pues bien, en relación a dicho orden de asuntos, en el *Alcibiades* sostiene Sócrates que, si bien es cierto que el individuo humano se compone de cuerpo y alma, lo propiamente humano no es ni el cuerpo (que, por sí solo, es un cadáver), ni la combinación de cuerpo y alma —porque, dice allí Sócrates, “si una de las dos partes no participa en el mando, es totalmente imposible que el conjunto lo ejerza”¹³. Este razonamiento es, no obstante, un sofisma, ya que Platón excluye en él implícitamente (y, por lo tanto, sin argumentar esa exclusión) la posibilidad de que no sean tanto las “dos partes” como la relación que entre ellas se establece lo que permite que sea el conjunto formado por ambas lo que participa “en el mando”. Sofisma o no, es ese argumento el que sirve a Platón para concluir en el pasaje recién aludido que conocerse a sí mismo equivale a conocer la propia alma, lo que le conduce, a su vez, a indagar cómo es en general el alma humana.

Pero, dado que aquello que en nosotros conoce es el alma, pues solo el alma es lo que cabe denominar “nosotros mismos”, además de la falacia recién advertida es preciso señalar que el discurso que Platón pone en boca de Sócrates en este diálogo se expone al peligro de quedar bloqueado por la siguiente aporía: cuando el alma (que, según acabamos de ver, es lo que en nosotros conoce) quiere conocerse a sí misma, el hecho de que ella sea a la vez sujeto y objeto de ese conocimiento implica la necesidad de que diferenciemos entre una subjetividad de primer grado (que es la que en esta relación cognoscitiva es conocida o, lo que es igual, el objeto de conocimiento) y otra de segundo grado (la cual, en esa misma relación, es la que conoce); ahora bien, el conocimiento de sí no sería completo si, además de conocer la subjetividad de primer grado, no alcanzásemos también el conocimiento de la subjetividad de segundo grado, que se constituiría entonces como un nuevo objeto de conocimiento... el cual requeriría de una subjetividad de tercer grado, y así sucesivamente. Este es, a mi modo de ver, el motivo por el que —como constata Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, sin buscar no obstante una explicación para ello— en el *Alcibiades* no se trata todavía al alma como sujeto de conocimiento (esto es, como “alma sustancia”), sino como sujeto de una serie de acciones que en ese diálogo se engloban bajo la palabra *khresis* (es decir, como “alma sujeto”¹⁴), contravieniéndose así la prioridad del

13 *Alcibiades* 130b. En PLATÓN, *Diálogos VII. Dudosos – Apócrifos – Cartas*, 74.

14 “Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. (...) ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es ‘sujeto de’ cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. (...) Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata. El alma como sujeto, y de ningún modo

conocimiento de sí respecto al cuidado de sí que, como igualmente hemos visto, es reivindicada en un punto anterior de dicho texto.

El alma humana y la ciudad

En la primera hora de la segunda clase de *La hermenéutica del sujeto*, tras hablar largamente del *Alcibiades*, Foucault especula con una posibilidad que algo más tarde rechaza, pero que de entrada enuncia como sigue:

(...) Cuando el *Alcibiades* llega a la fórmula “¿Qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse. Y bien, es el alma”, coincide entonces con muchas cosas, muchos temas que vamos a reencontrar y reencontramos efectivamente en tantos otros textos platónicos. Pero creo que la manera misma en que se llega a esa definición del *heauton* como el alma (...) es, empero, bastante diferente de la que encontramos en otros lugares. En efecto a partir del momento en que en el *Alcibiades* se dice: “aquello de lo que hay que ocuparse es el alma, la propia alma”, podríamos imaginar que, en el fondo, estamos muy cerca de lo que se afirma en la *República*. El *Alcibiades* podría ser, en cierto modo, la forma inversa de la República, en la cual, como saben, los interlocutores, al preguntarse qué es la justicia, en qué consiste para un individuo ser justo, descubren muy pronto que no tiene respuesta y, pasando de las letras minúsculas de la justicia tal como están inscriptas en el individuo, se refieren a las letras mayúsculas de la ciudad para leer y descifrar mejor en qué puede consistir la justicia (...). Pues bien, podríamos imaginar que el rumbo del *Alcibiades* es, en cierto modo el mismo, pero invertido; vale decir que los interlocutores de ese diálogo, al procurar saber qué es gobernar bien (...), se interrogan sobre la naturaleza del alma y van a buscar en el alma individual el *analogon* y el modelo de la ciudad. (...)

Ahora bien, las cosas no suceden en absoluto así en el diálogo. Hay que ver cómo llegan Sócrates y Alcibiades, en su discusión, a esta definición (evidente pero, después de todo, acaso paradójica) del sí mismo como alma.¹⁵

Foucault tiene razón al decir que en el *Alcibiades* no se llega a la pregunta por el alma de la misma manera que en la *República*, y también que solo podemos imaginar que en el *Alcibiades*, al recorrer el mismo camino que en la *República*, pero en sentido inverso, los interlocutores buscan en el alma humana el modelo de la ciudad –porque, en efecto, en el *Alcibiades* no hay alusión a modelo de ciudad alguno, por lo que no es cierto que en ambos diálogos se recorra exactamente el mismo camino. No sostendré aquí, en consecuencia, que en la *República* se invierta

como sustancia: en esto culmina, me parece, el desarrollo del Alcibiades sobre ‘¿qué es sí mismo, qué sentido hay que dar al sí mismo cuando se dice: hay que ocuparse de sí?’” (FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 71).

15 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 68.

el itinerario trazado en el *Alcibiades*, sino que se propone una vía complementaria a la empleada en ese diálogo para evitar la aporía indicada hace solo unos instantes. Esto último tiene lugar en dicho texto como sigue: como en el *Alcibiades* se habla del cuidado de los otros (y, en particular, de la ciudad), del cuidado de sí y del conocimiento de sí, lo que en ese diálogo falta es el abordaje de la cuestión del conocimiento de la ciudad, que es justamente de donde se parte en la *República*. Así, en este último escrito se opta por sortear la aporía del autoconocimiento, no ya renunciando a que el alma se convierta ante todo en objeto de conocimiento para sí misma, sino recurriendo a una instancia exterior que puede no ser el alma de otro individuo humano, sino (como ya se apuntó en el *Alcibiades*¹⁶) un objeto en algún sentido parecido al alma –a saber: la ciudad. De esta se presupondrá que pese a su diferencia de tamaño con el alma humana, es idéntica a esta en lo esencial –porque la ciudad no ha salido de otra parte que del alma del ser humano–, tesis a la que me referiré cada vez que a lo largo de esta comunicación aluda al *isomorfismo* establecido por Platón entre el alma humana y la ciudad.

Dicho isomorfismo sirve de premisa a una serie de razonamientos –algunos de los cuales se cuentan entre los más célebres de la *República*– que aquí resumiré tan concisamente como pueda. En ese diálogo se dirá, por ejemplo, que tiene que haber tantas “partes” (o, si se quiere, tantas capacidades fundamentales) en el alma humana como tipos básicos de seres humanos habiten la ciudad. A continuación, se afirmará que esos tipos básicos son, tan pronto como la ciudad pasa de intentar satisfacer solamente los deseos necesarios para la supervivencia de quienes la componen a procurar saciar también los apetitos innecesarios desde el punto de vista de la subsistencia humana, los siguientes: en primer lugar, los artesanos (que producen los objetos con los que resulta posible satisfacer los deseos, necesarios o innecesarios, de los habitantes de la ciudad); segundo, los guardianes (cuya función consiste en proteger a los artesanos de la amenaza de otras ciudades y, ocasionalmente, en atacar a estas últimas cuando la propia ciudad necesita la riqueza de aquellas); y, finalmente, los gobernantes (cuya principal función consiste en asegurar que los guardianes protejan efectivamente a los habitantes de la ciudad, en lugar de esclavizarlos gracias a la fuerza y a las armas). A esos tres tipos de habitantes corresponderán, en virtud del isomorfismo que he citado, tres capacidades decisivas en el alma humana, esto es: la capacidad de desear, el coraje y la razón.

La segunda aplicación del isomorfismo en la que me gustaría detenerme por unos instantes es la siguiente: al igual que, como indiqué al hablar del *Alcibiades*, el conocimiento de sí es lo que permite al individuo cuidar adecuadamente de

16 “SÓCRATES – (...) si un ojo tiene la idea de verse a sí mismo, tiene que mirar a un ojo, y concretamente a la parte del ojo en la que se encuentra la facultad propia del ojo: esta facultad es la visión. / ALCIBIADES – Así es. / SÓC. – Entonces, mi querido Alcibiades, si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría, o a cualquier otro objeto que se le parezca.” (*Alcibiades*, 133b. En PLATÓN. *Diálogos VII. Dudosos – Apócrifos – Cartas*, 80).

sí (y, por lo tanto, discernir qué formas de ese cuidado son las más idóneas), el conocimiento de la ciudad que se expone en la *República* constituye la base sobre la que establecer no únicamente una distinción, sino también una jerarquía de las formas posibles de gobierno de la ciudad. Si en la cima de esa jerarquía se sitúa la forma de gobierno propia de quienes solo se rigen por la razón (es decir, de los filósofos), por debajo de esta se ubican otras que Sócrates revisa en orden descendente (considerando, en paralelo, al tipo humano que en cada caso les corresponde), hasta llegar a la peor de todas, que es la tiranía (y, en consecuencia, también al peor de los tipos humanos, que no es otro que el tirano). En ese momento, es decir, cuando describe lo más bajo del alma humana, Sócrates(-Platón) pide a su interlocutor lo que sigue:

- Modela, entonces, [en tu imaginación] una única bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidos en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas. (...) Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda la que le siga. (...) Combina entonces estas tres figuras en una sola, de modo que se reúnan entre sí. (...) En torno suyo modela desde afuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino solo la funda externa, le parezca un único animal, el hombre.¹⁷

En este fragmento la bestia sirve de metáfora para la capacidad que el alma humana tiene de desear, y por ello posee tanto cabezas de animales mansos (los deseos necesarios para la subsistencia humana) como de animales feroces (simbolizando a los deseos que, además de innecesarios, son contrarios a toda razón y derivan a menudo, por lo tanto, en conductas aberrantes), en tanto que el león representa al coraje y el “hombre pequeño” a la razón – señalada de ese modo como lo más estrictamente humano de lo humano. Todos los deseos, incluso los más innecesarios, se encuentran tanto en las almas de los justos como en las de los injustos, pero aquellos se diferencian de estos porque en el alma de los justos la razón, tomando como aliado al coraje, consigue mantener a raya a la bestia, en tanto que el injusto, debido a su “falta de moderación en el vivir (...) desata más de la cuenta a la terrible bestia, la criatura enorme y multiforme”¹⁸. El carácter justo o injusto del alma humana depende, en suma, de hasta qué punto la razón pone límites a la bestia, o sea, a nuestra capacidad de desear incluso lo contrario a toda razón; pero, de nuevo en virtud del isomorfismo, la ciudad depende también de la represión de la bestia multiforme por parte de la razón no únicamente para ser bien gobernada, sino para su subsistencia e, incluso, para su fundación. Por lo mismo, esta represión debe lograr su propósito para que resulte posible hacer

¹⁷ *República* 588c-e. En PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Gredos, Madrid, 2003, 450-451.

¹⁸ *República* 590a. En PLATÓN. *Diálogos IV. República*, 452.

teoría no solo a propósito de las formas de gobierno, sino también acerca del ser humano (o sea, para que tenga sentido elaborar un *logos* por relación al *anthropos*).

Nietzsche y el evolucionismo

Poco antes de la primera alusión que hice tanto a *La hermenéutica del sujeto* como al *Alcibiades* enumeré dos puntos que, a mi parecer, son los menos evidentes dentro del discurso que en la Tercera Parte de *La cuestión antropológica* se despliega al hablar de Platón, el platonismo y, en general, lo platónico. El segundo de esos puntos advertía la necesidad de determinar en qué consiste exactamente la deriva trágica que Foucault (siguiendo a Nietzsche) considera inherente a la filosofía —y ello, desde el momento en el que esta, para consolidarse, exige la extinción de la tragedia. Pues bien, pienso que, tras lo recién expuesto sobre el *Alcibiades* y la *República*, nos hallamos en condiciones de entender algo mejor el sentido de esta última declaración.

Como vimos, para Platón, el ser humano es, en primera instancia, una combinación de cuerpo y alma pero, en un sentido más estricto, es únicamente alma. Más todavía: al revelarse el alma, a su vez, como compuesta por diversas “partes” (o, si se quiere, como dotada de distintas capacidades), en un sentido aún más restringido el ser humano no es ya la totalidad de su alma, sino solo aquella “parte” de esta a la que denominamos “razón”. Con esto quedan en una posición extraña (a la vez dentro y fuera de nuestra esencia, según qué sea lo que en cada caso se entienda por “ser humano”) tanto el cuerpo como nuestra capacidad de desear (es decir, nuestra animalidad, nuestra irracionalidad, etc.). Aún de otro modo: la bestia multiforme y policéfala a la que se alude en el libro IX de *República* es humana en un sentido (pues forma parte necesariamente del alma de todo ser humano, y no solo de la de los injustos) e inhumana en otro (ya que no necesariamente se somete a los designios de la razón ni, por lo tanto, de lo más estrictamente humano). Existen, así, en Platón diversos grados en lo que a la definición del ser humano se refiere, ubicándose en el punto más alto de dicha gradación aquella caracterización del *anthropos* según la cual este no es finalmente otra cosa que su capacidad racional, la cual no anhela sino acceder a la verdad y atenerse a ella tan rigurosamente como sea posible. Claro que, por ser dicha verdad eterna, también la razón —y con ella, la esencia humana en su acepción más restringida— se caracterizará igualmente por su estabilidad o, si se quiere, por su carácter permanente. En fin, al marginar a la bestia —o, lo que es igual, a la animalidad propia del ser humano— se segrega por principio aquello que de inestable y, por lo tanto, de cambiante hay en nosotros.

Este último planteamiento es el que la teoría de la evolución ha contribuido a recusar en el siglo XIX, si entendemos (como, de nuevo según Foucault, hizo

el mismo Nietzsche) que desde una perspectiva filosófica lo más relevante del evolucionismo no se encuentra en su explicación del presunto “progreso” de las especies, sino en el subrayado que hace de la continuidad existente entre la historia humana y la de las otras especies –o sea, en la denuncia del procedimiento mediante el cual, al tiempo que se reconoce la necesaria existencia de lo animal en nosotros, se la excluye en otro sentido de nuestra propia esencia. Si esa recusación tiene consecuencias mayores para la filosofía es porque, desde el momento en que la citada animalidad se reintegra en la esencia del ser humano, esta última pierde su estabilidad y, por consiguiente, se disuelve (ya que, como vimos al hablar de Platón, la exclusión de esa misma animalidad era lo único que permitía estabilizar la esencia humana); ahora bien, si el ser humano no puede definirse de una vez y para siempre, entonces habrá que decir que el evolucionismo,

(...) al devolver al hombre a su origen, al ligarlo a su animalidad, al devolverle la máscara del animal [*bête*]¹⁹, lo libera de su esencia y de su verdad. La animalidad no es la forma inferior de la verdad humana, es aquello que el hombre debe retomar y repetir en sí mismo para ejercer la libertad que abre la verdad al error y la mentira.²⁰

La bestia no es, así, lo “superado” por el ser humano ni, por consiguiente, algo para nosotros “del pasado”. Tampoco es, como vimos que ocurría en Platón, una presencia que identificamos en nosotros, pero solo para, de inmediato, invitarnos a reprimirla. Lejos de ello, debemos entenderla como aquello que impide al ser humano encerrarse en una esencia estable y definitiva –cosa esta que no deja de resultar paradójica pues, entonces, la esencia del ser humano (esto es, lo único que en él es permanente y que, además, le diferencia de toda otra entidad) consistirá en su capacidad para hurtarse a toda fijación de esa misma esencia. Esa singularidad de la verdad del ser humano es la que pienso que quiso Foucault poner de relieve cuando escribió que “para Nietzsche el animal es la libertad funcional del hombre, vale decir, aquello en lo cual se disuelve (pero también puede nacer) la verdad para el hombre”²¹.

Pero las consecuencias filosóficas de esta interpretación nietzscheana del evolucionismo no se detienen en lo expuesto hasta aquí, ante todo, porque si el ser humano no puede nunca definirse por completo, entonces la antropología pierde la estabilidad de su objeto y se vuelve, en consecuencia, imposible. Más aún, dado que desde Feuerbach se asumió que (culminando con ello un proyecto apuntado por Kant) la antropología es el discurso en el que la filosofía se resuelve, la disolución del objeto de aquella conllevará igualmente la destrucción de esta –y, a la vez (por el carácter paradójico que acabo de advertir en la verdad del ser humano), la perpetua renovación del vínculo entre la filosofía y su propio

19 FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique. Cours. 1954-1955*. Gallimard-Éditions du Seuil, Paris, 2022, 166 [138].

20 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 191 [138].

21 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 192 [139].

origen, el cual no es otro que la tragedia. Dicho aún de otro modo: así como el ser humano se libera de su reducción a toda esencia inmutable en virtud de la animalidad que le es propia (haciendo así, de paso, imposible la antropología), así también la filosofía escapa gracias al elemento trágico presente en ella de todas las tentativas de codificarla, resolverla o traducirla de una vez y para siempre en *sophia* (*certitudo*, *Wissenschaft*, etc.). Esta (de nuevo, paradójica²²) revitalización de la filosofía es lo que asume en Nietzsche la forma de una revalorización de lo dionisiaco, es decir, de una potencia bestial del pensamiento que, según observa de nuevo Foucault, muchas interpretaciones clásicas desvirtuaron al no ver en ella más que aquel pesimismo que, por contraste con lo apolíneo, se opone “al optimismo constructor de la ciudad”²³, el cual, como he intentado mostrar, exige al menos desde Platón la represión del componente animal presente, no obstante, en nosotros.

Del platonismo al cristianismo

Desde que señalé los dos puntos que me parecen más oscuros de cuanto en la tercera parte de *La cuestión antropológica* se dice respecto a Platón, el platonismo y lo platónico, he intentado clarificar uno de esos dos puntos, lo que me ha llevado a revisar, entre otras cosas, las ideas contenidas en ciertos pasajes del *Alcibiades* y la *República*. Para arrojar algo de luz sobre el otro punto poco claro de los dos previamente mencionados —que guarda relación con la necesidad de establecer en qué difiere ante todo el platonismo del cristianismo en lo que respecta a sus formas de negar la vida— retomaré brevemente el examen de *República* donde lo detuve, atendiendo solamente al momento de ese diálogo en el que se emplea un argumento en favor de la inmortalidad del alma que no convence a ninguno de los interlocutores de Sócrates —a pesar de lo cual, extrañamente, ninguno de ellos acierte a explicar por qué—, y que cabe resumir como sigue: si algo puede destruir a una cosa, es aquello que es malo para esa cosa; ahora bien, lo malo para el alma es la injusticia, que no la destruye (pues, si así fuera, no habría seres humanos injustos); en consecuencia, nada destruye al alma humana, de modo que esta es inmortal. Lo inasumible de este argumento no es ya su forma, sino el hecho de que su conclusión contravenga al conjunto formado por dos afirmaciones enunciadas previamente en ese diálogo, a saber: en primer lugar, la tesis según la cual existe un isomorfismo entre el alma humana y la ciudad; y, segundo, la constatación de que la ciudad podría llegar a destruirse cuando es gobernada de manera en extremo injusta. Es por la incompatibilidad de esas dos tesis con la afirmación de

22 La presencia de esta paradoja (y, por lo tanto, también de un doble sentido de los términos “filosofía”, “verdad”, etc.) en *La cuestión antropológica* es lo que justifica, a mi parecer, el uso que Foucault hace en diversos puntos de dicho curso de expresiones como “la verdad de la verdad”, “la filosofía de la filosofía”, etc.

23 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 214 [163].

la inmortalidad del alma que Sócrates propone trasladar la discusión sobre este último asunto a otro momento y, para no interrumpir abruptamente el diálogo, se despidió de sus interlocutores explicando el mito de Er.

Ese “otro momento” al que se traslada la conversación interrumpida de ese modo no es otro que el *Fedón*. No me detendré aquí en los argumentos que en dicho diálogo se esgrimen en favor de la inmortalidad del alma humana; en lugar de eso, atenderé tan solo al propósito que con ellos persigue Platón, y que a mi parecer no es otro que el que sigue: mientras se halla unida al cuerpo (esto es, a lo largo de eso que llamamos “vida”) el alma no puede alcanzar la verdad completa (o sea, la *sophia*) porque el cuerpo pone múltiples obstáculos a esa tarea (enferma, nos llena de preocupaciones y de miedos, etc.) y es, por ello, fuente de innumerables confusiones (porque “el alma de cualquier humano se ve forzada, al tiempo que siente un fuerte placer o un gran dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa es lo más evidente y verdadero, cuando no es así”²⁴); pero, en tal caso, o bien el alma tiene la posibilidad de alcanzar la verdad completa *después* de separarse del cuerpo (o sea, tras la muerte), y en ese caso es inmortal, o bien el alma no puede alcanzar nunca la *sophia*, y entonces el afán del filósofo es vano, desmoronándose con ello la jerarquía alrededor de la cual se articuló el grueso de la propuesta de la *República*. Entendemos ahora por qué preocupó hasta tal punto a Platón el problema de la inmortalidad del alma: y es que, si dicha inmortalidad es refutada, la búsqueda del filósofo carece de sentido, y el filósofo mismo es un loco. Ahora bien, si el filósofo solo puede alcanzar la *sophia* porque su alma sobrevive a su separación respecto del cuerpo (es decir, tras la muerte), y si el filósofo anhela por encima de todo la *sophia* (o, lo que es igual, la verdad completa), entonces la vida es una suerte de obstáculo para la voluntad de verdad. Estamos en el extremo opuesto del *Alcibiades*, donde Sócrates reconocía que quería ser poderoso; ahora, por el contrario, el filósofo anhela ante todo la verdad, y si ello no le conduce al suicidio (o sea, a apartar de una vez y para siempre ese estorbo para la consecución de la verdad al que llamamos “vida”) es solo porque el alma, para hallarse en condiciones de alcanzar la verdad tras la muerte, debe separarse del cuerpo lo suficientemente purificada, cosa que suele exigir más de una vida y, en consecuencia, toda una cadena de reencarnaciones, en cada una de las cuales debemos intentar aprovechar el tiempo para purificarnos (es decir, para alejarnos de los deseos y temores que engendra nuestro cuerpo) tanto como nos sea posible. Así, no solo nos hemos distanciado del punto del *Alcibiades* recién citado, sino que, además,

- 1) Invertimos una de las tesis fundamentales de ese diálogo: así, si en el *Alcibiades* se nos decía que primero debíamos conocer nuestra propia alma para poder cuidar de ella, ahora en cambio se declara que primero debemos purificarla (o, lo que es igual, cuidarla en un sentido muy estricto) para tener acceso a la verdad completa y absoluta.

²⁴ *Fedón*, 83c. En PLATÓN. *Diálogos III. Fedón – Banquete – Fedro*. Gredos, Madrid, 2004, 77.

- 2) Se rompe abiertamente con el isomorfismo en torno al cual se articuló la *República*, ya que el alma se encarna en sucesivos cuerpos, en tanto que no se describe operación análoga alguna por relación a la ciudad.
- 3) Al recurrir a la reencarnación para mantener la posibilidad de que el anhelo característico del filósofo tenga sentido, se opta por desvalorizar la vida por una vía muy distinta a la cristiana, por lo que sigue: aunque en ambos casos la vida es solo un medio para un estado trascendente, que es lo que se considera verdaderamente valioso, en el *Fedón* lo que se obtiene en la trascendencia es una verdad enteramente asumible por la razón, mientras que para san Agustín dicha asunción de la verdad tiene lugar solo a través de la fe, que mantiene una relación prioritaria con el ámbito del sentimiento.

Merece la pena tomar a san Agustín como referencia a la hora de considerar el modo en que el cristianismo difiere, no solo (según acabamos de ver) del Platón del *Fedón*, sino también del de la *República*. En efecto, y como ya señalé, este último diálogo desemboca en una contradicción (pues, a la vez que en él se aceptaba el isomorfismo entre el alma y la ciudad, se asumía que la ciudad podía ser destruida, mientras que el alma humana no). Pues bien, es conocida la solución agustiniana —y, por extensión, cristiana— a dicho problema, la cual consiste finalmente en afirmar que no existe tan solo la “Ciudad del Hombre” (la cual, como el cuerpo, a cuyos deseos se pliegan ante todo quienes optan por ella, puede ser destruida), sino también la “Ciudad de Dios”, esto es, la comunidad de quienes atienden principalmente los intereses espirituales —y están, por lo tanto, preocupados sobre todo por aquello que en nosotros es a imagen y semejanza del Creador (que es con quien, en esta cosmovisión, la esencia humana mantiene una relación isomórfica).

En resúmenes cuentas, el cristianismo no difiere del platonismo en lo que a su modo de despreciar la vida se refiere solo porque rechaza la idea de la reencarnación (que, al tiempo que desvaloriza la vida, la reclama una y otra vez como medio indispensable para la progresiva purificación del alma), sino también por cuanto, sustituyendo la prioridad de la razón por la del sentimiento, introduce la noción de comunidad de quienes aman a Dios por encima de sí mismos. Así, la cuestión antropológica desemboca 1º) en Platón en la pregunta por la verdad, que debe ser resuelta por la razón, remitiendo esa resolución a un orden trascendente, y 2º) en san Agustín, en la pregunta sobre Dios, que remite desde el principio a un orden trascendente, y que puede ser resuelta solamente por la fe.

De la Ciudad de Dios a la comunidad de los seres humanos: Feuerbach

Si el punto al que acabamos de llegar nos devuelve nuevamente a *La cuestión antropológica* es porque este curso consta, como anticipé, de tres partes, la primera de

las cuales, como observa Arianna Sforzi, constituye un “tríptico”²⁵ cuyas principales divisiones se centran respectivamente en determinados aspectos de las filosofías de Descartes, de Malebranche y de Leibniz.²⁶ Cuando en ese texto se ocupa de este último autor, Foucault señala que este recuperó la noción de “Ciudad de Dios”, pero no para fundamentarla exclusivamente sobre la fe sino, al menos, en igual medida sobre la razón. Es así porque esa Ciudad es para Leibniz el lugar de la más perfecta de las composibilidades (y, en consecuencia, de cuanto existente *de iure*), en tanto que la Ciudad del Hombre permanece en el ámbito de lo meramente posible (esto es, en lo que existe únicamente *de facto*), siendo entonces el principio de composibilidad aquello que permite la transición desde lo *de facto* hasta lo *de iure*.

¿Qué novedad introduce en relación a este asunto la segunda parte de *La cuestión antropológica*? Si omitimos el breve apartado que al comienzo de la misma dedica Foucault a Hegel, nos encontramos con una extensa sección sobre Feuerbach, pensador en el que por fin encontramos, a juicio del autor de *La cuestión antropológica*, un discurso propiamente antropológico. Como en otros momentos de esta comunicación, coincido con Foucault en la conclusión que este obtiene, pero no en lo que respecta a la vía por la que llega a esta. Más exactamente: en este caso afirmaré (como Foucault) que en Feuerbach tenemos, en efecto, el primer discurso que pretende resolver la filosofía en la antropología sin introducir para ello transcendencia alguna, pero también (a diferencia de Foucault) que ese discurso se sostiene, en primer lugar, en la conservación del isomorfismo entre el ser humano y la ciudad (como en el Platón de la práctica totalidad de la *República*, pero también, y por otros motivos, en san Agustín) y, segundo (contra Platón y san Agustín y como, acaso, en Hegel), en la negación de la inmortalidad del alma humana. Como consecuencia de estas últimas dos ideas, para Feuerbach la única ciudad relevante es (como en Platón y contra san Agustín) la ciudad inmanente o, si se quiere, la Ciudad del Hombre; pero esta ya no es propiamente una ciudad, sino la comunidad de los seres humanos con los que el individuo mantiene relaciones de signo ante todo sentimental (como en san Agustín y contra Platón), y por eso lo decisivo para la conservación de las entidades entre las que se establece el isomorfismo no es tanto la represión de la bestia por parte de la razón como la gradual domesticación de aquella por medios fundamentalmente emocionales. Ese desplazamiento del punto de partida, si bien no invierte todavía el presupuesto último del platonismo —o sea, la voluntad de verdad—, permite extraer de este una conclusión muy distinta a la del mismo Platón. En efecto, mientras que en dicho filósofo griego la antropología, tras insinuarse, encuentra una solución que

25 SFORZI, Arianna. “Situación del curso”. En FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*, 267.

26 En rigor, esta primera parte termina hablando de Kant, pero no me detendré demasiado en lo que al final de esta se dice sobre dicho autor, asunto por relación al cual retendré únicamente lo que sigue: si los filósofos de la “época clásica” en los que Foucault se centra a lo largo de esa primera parte le sirven para mostrar por qué en esa época no fue posible plantear la antropología, Kant le sirve en cambio para explicar por qué durante el siglo XIX ese saber pasó a ser posible.

prefigura el orden trascendente cristiano (del que, según acabamos de ver, difiere no obstante en, por lo menos, dos aspectos decisivos), en Feuerbach, al contrario, el discurso en el que tanto la religión como la filosofía se resuelven (y, por lo tanto, el saber completo) es la antropología.

Tenemos, así, apuntadas tres aplicaciones básicas del isomorfismo al orden de cuestiones que hasta aquí he abordado, a saber:

- 1) En Platón se afirma el isomorfismo en lo inmanente, pero también un orden trascendente donde el isomorfismo no rige y que es justamente aquel en el que, en el mejor de los casos, tiene lugar el acceso del alma a la verdad completa por vía racional.
- 2) En san Agustín se afirma el isomorfismo, no ya en la inmanencia, sino en el orden trascendente, el cual (como en Platón) es el lugar de la verdad, pero de una verdad para cuyo acceso al alma humana le basta (a diferencia de lo sostenido por Platón) con la fe y, por consiguiente, con una creencia dogmática indisociable del sentimiento (religioso, en este caso).
- 3) Finalmente, en Feuerbach se afirma el isomorfismo en lo inmanente (como en Platón y contra san Agustín), pero negando toda trascendencia (contra los dos autores recién citados), al tiempo que se traslada la verdad al orden inmanente, en el que esta sería accesible, ante todo, a través del sentimiento.

Consideración final

¿Cómo entender, en este contexto, la aportación de Nietzsche, autor que, según Foucault, disolvió toda posibilidad de que la antropología se erigiera como el discurso que resuelve la totalidad de los problemas filosóficos? A mi parecer, como sigue: es preciso que la comunidad (inmanente) se organice, pero no solo a partir del “genio de la razón” (vinculado a la voluntad de verdad), sino también del genio artístico (cuya materia prima es el sentimiento, al que la acción creadora de dicho genio proporciona una forma). A esta necesidad de coordinar los dos “genios” mentados aludió ya el joven Nietzsche en el último párrafo de “El Estado griego” (tercero de sus *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*) cuando escribe, de un lado, que el *Estado perfecto* ideado por Platón es digno de una estima muy superior a la que por él sienten sus presuntos partidarios, pues tenía por auténtica meta “la producción y preparación siempre renovada del genio”²⁷ y, de otro, que si ese Estado platónico se hallaba condenado a perecer antes incluso de su nacimiento, era debido a que su diseñador no colocó en la cima del mismo al genio en su concepto más universal, sino únicamente al genio del conocimiento, excluyendo a los artistas geniales, no sólo del gobierno del Estado, sino del Estado mismo.

27 NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Tecnos, Madrid, 2011, 558.

Para aclarar en alguna medida las implicaciones y los efectos de esta última (y doble) afirmación es conveniente partir del presupuesto —evidente para Nietzsche— según el cual la inversión del platonismo no tendría legitimidad alguna si este no fuera, a su vez, la inversión de un orden previo que se trataría de restituir. A ese orden primario y a su inversión por parte del platonismo se refiere este pensador, antes incluso de *El nacimiento de la tragedia*, en el primero de los cuadernos que hoy conforman sus *Fragmentos póstumos*, concretamente en I [43], en el que llama “mundo extrañamente invertido”²⁸ al hecho de que, en Sócrates, el *demón* (que podemos comprender como lo inconsciente) no actúe productivamente, sino sólo críticamente —esto es, obstaculizando. Ocurre, con todo, que Nietzsche añade inmediatamente que la expulsión de los artistas y los poetas por parte de Platón es una consecuencia de esa inversión de la relación entre lo productivo y lo crítico. Pues bien, para entender el vínculo existente entre las dos partes de ese texto debemos adoptar la primera de ellas como punto de partida del razonamiento que sigue: si lo inconsciente es lo productivo, entonces su producción no podrá consistir en otra cosa que en lo consciente; así pues, lo inconsciente y lo consciente son siempre diferenciables *de iure* sin que por ello tengan que estar escindidos *de facto*, de la misma manera que no tienen por qué estarlo lo producido y lo productor. Subyace a este argumento la idea con la que se abre *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, esto es, la afirmación de Nietzsche según la cual el conocimiento (lo consciente) es una invención, o sea, un producto, y no lo productor. Ahora bien, si hay que decir esto (o, mejor aún, si es preciso recordarlo) es porque lo hemos olvidado, lo que significa, en primer lugar, que la escisión entre lo productor y lo producido, aun cuando no sea indispensable para distinguir entre esas dos instancias, es perfectamente posible y, segundo, que cuando se establece dicha distinción nos exponemos al riesgo de que la conciencia, dotada ya de su propia ley, intente imponérsela a lo inconsciente, suprimiendo con ello todo cuanto en lo inconsciente es realmente productor.

Hasta aquí he descrito las consecuencias del proceso de escisión entre lo producido y lo productor en términos individuales, siendo ese el motivo por el que he reservado el nombre de un individuo (Sócrates) para aludir a dichas consecuencias. ¿Cómo pasar del ámbito individual al político sin modificar sustancialmente los términos de la anterior deducción? El fundamento de ese tránsito se encuentra justamente en lo que vengo llamando “el isomorfismo”; pero si este es el fundamento último del proyecto político platónico, entonces habrá que extraer de él todas y cada una de sus consecuencias, la última de las cuales es la expulsión de la ciudad (que Platón reserva, por ello, para el tramo final de su *República*) de los individuos más eminentemente productivos, esto es, de los poetas. Pero ¿por qué haría Platón tal cosa? Más aún, ¿qué beneficios obtiene la ciudad con esa expulsión de los poetas y de los artistas, esto es, de aquellos

28 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Volumen I. Tecnos, Madrid, 2007, 69.

individuos que son a lo colectivo lo mismo que la parte propiamente productiva del inconsciente es al alma del ser humano individual?

Hay dos respuestas fundamentales a esa pregunta, la primera de las cuales consiste en negar que la existencia necesite ser soportada, idea esta cuyo corolario afirma que no hay en la verdad última de la existencia nada que sea en sí mismo horrible. Para esta actitud, que Nietzsche califica de optimista (y que a su juicio atraviesa de un extremo a otro el platonismo y tiene en Sócrates a su primer gran representante), belleza y verdad no son únicamente conciliables, sino que constituyen dos aspectos de lo mismo. La segunda manera de resolver ese mismo problema es la inversión del platonismo, la cual lleva consigo la negación de la escisión entre lo productivo y lo crítico y, por consiguiente, del espejismo que vuelve a la existencia soportable para la masa, pero no con el objeto de declarar innecesaria la ilusión en general, sino para sustituir aquella torpe ficción por otra de un nivel superior, más elaborado. Antes de examinar con mayor detenimiento esta segunda actitud, será preciso decir algo más acerca de la postura optimista, por contraste con la cual esta última se perfila. Si para el optimista la existencia no requiere de ninguna ilusión para ser soportada (o, lo que es igual, si no es en sí misma horrible), es en primer lugar porque puede ser enteramente conocida (o sea, llevada hasta la conciencia) y, segundo, porque entiende que gracias a ese conocimiento somos capaces de transformar aquellos aspectos de la existencia que nos resultan indeseables, adaptándolos a nuestras necesidades y expectativas. Para el optimista, en fin, nuestros sentimientos de temor sólo pueden proceder de nuestra ignorancia, y en ningún caso de la verdad última de aquello que existe. Belleza y verdad coinciden, así, en el fondo último de lo real, y sólo porque no conocemos enteramente dicho fondo somos incapaces de comprender su íntimo vínculo con lo bello.

Por descontado, los poetas producen también algo a lo que calificamos de “bello”, pero la belleza de sus obras, en lugar de presentárenos como otro aspecto de lo verdadero, resulta de un embellecimiento artificial (es decir, de una falsificación) y por lo que debe tener como causa, según lo dicho en el párrafo inmediatamente anterior, una ignorancia. De otra parte, es cierto que el filósofo optimista también ignora, pero este es capaz de transformar su ignorancia en el objeto de un saber del que extrae una fuerza peculiar, que sólo puede emplear, sin embargo, para destruir las ilusiones cognoscitivas de los demás, y nunca para producir en éstos nuevas formas de ilusión. Al contrario, el poeta experimenta ante su propia ignorancia un sentimiento de pavor que no redunde en saber alguno, pero que no por ello está desprovisto de fuerza, en la medida en que le permite producir una belleza que vuelve soportable la existencia. Esa ignorancia que no puede ser objeto de un saber, esa inconsciencia que no acepta ser completamente llevada a la conciencia pese a —o mejor, precisamente por— ser aquello que produce lo consciente es lo que, con los poetas, Platón está expulsando finalmente de la ciudad.

Con lo dicho he intentado mostrar que la expulsión de los artistas no es, como a veces pretende Nietzsche, un añadido prescindible en el diseño de la ciudad diseñada por Platón,²⁹ sino una consecuencia de la conjunción del isomorfismo entre la vida individual y la vida en común (que Platón asume) y de la escisión entre lo inconsciente y la conciencia (que Nietzsche reprocha al platonismo). Pero si bien el autor del *Zaratustra* se confunde en ocasiones cuando aborda este punto, percibe en cambio con nitidez las principales consecuencias de la expulsión de los poetas de la ciudad, pues entiende que, por haber escindido lo consciente de lo inconsciente a nivel colectivo, esa forma de Estado prescinde de cuanto había de verdaderamente productivo en ella, encaminándose así hacia su propia destrucción. De nuevo en el primer volumen de los *Fragmentos póstumos* (esta vez en 7 [17]), encontramos las siguientes líneas, inequívocas en este sentido: “El Estado ideal de Platón (...) es el modelo de un verdadero Estado de pensadores (...). Pero el error está solamente en el concepto socrático de un Estado de pensadores: el pensamiento filosófico no puede construir, sino sólo destruir”³⁰. En suma, si el Estado platónico es (como Nietzsche concluye en el 7 [25] de ese mismo volumen) una contradicción, es porque el filósofo, que no dispone de otro saber que la dialéctica (es decir, de aquella forma de discurso que sirve solo para destruir las ilusiones cognoscitivas), no puede gobernar la ciudad sino bajo la premisa de que la mayor parte de sus habitantes soportan la existencia únicamente gracias a la escisión ilusoria entre las naturalezas creativas y las críticas, razón por la cual debe legislar reforzando dicha ilusión.

Con independencia de si Platón consideró o no contradictorio el hecho (al que aludió, por otra parte, en el 501b de la *República*) de que los legisladores tengan que mirar en dos sentidos opuestos al mismo tiempo, considerando de un lado la verdad y de otro lo que hacen la inmensa mayoría de los humanos, parece claro que no pensaba estar conduciendo con ello a la ciudad que había diseñado hacia su destrucción sino, bien al contrario, a su consolidación. Si la reforma de la ciudad le pareció necesaria fue ante todo porque esa forma de organización del Estado había degenerado, siendo a su juicio la condena a muerte de Sócrates el signo más visible de esa degeneración. De ello se sigue que si el filósofo (entendido aquí como genio meramente cognoscitivo) puede experimentar la necesidad de reformar la ciudad, es porque percibe en la configuración actual de esta los signos de una profunda hostilidad contra todo aquel individuo que intente seguir verdaderamente el camino de la filosofía. Nos

29 Nietzsche intenta en ocasiones restar importancia a esa expulsión, presentándola como un aspecto del que Platón hubiera podido prescindir en el diseño de su *República*. Así, por ejemplo, en el fragmento que escribió a comienzos de 1871 para una versión ampliada de *El nacimiento de la tragedia* puede leerse lo que sigue: “Que [Platón] no colocara en la cima de su Estado perfecto al genio en su concepto más general, y que sólo le diera el rango supremo al genio de la sabiduría, y que excluyera por lo general de su Estado a los artistas geniales, fue una rígida consecuencia del juicio socrático sobre el arte, sobre el cual será necesario volver pronto, y que Platón, luchando contra sí mismo, había hecho suyo. Esta laguna, más extrínseca y casi accidental, no debe contarse entre los distintivos principales del Estado platónico.” (NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos* (1869-1874). Volumen I, 277).

30 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos* (1869-1874). Volumen I, 149.

equivocaríamos, sin embargo, si confundiéramos esa afirmación con el signo de una voluntad egoísta por parte del filósofo, pues para éste la supervivencia no es en modo alguno una prioridad –como lo muestra especialmente, dentro del *corpus* platónico, la negativa de Sócrates a solicitar el indulto o a aceptar los planes de fuga que después de su condena a muerte le proponen algunos de sus discípulos en el *Critón*. En lugar de eso, lo verdaderamente intolerable en la condena a muerte del filósofo por parte de la ciudad radica para Platón en que, por esa vía, los espíritus medios e inferiores suprimen a un espíritu superior, con lo que la ciudad misma pierde de raíz todo su sentido. Si esto último es cierto, entonces la crítica que Platón dirige contra el Estado de su tiempo comparte con el pensamiento del joven Nietzsche un punto determinante, a saber: que para ambos la organización del Estado tiene como finalidad favorecer la existencia de los individuos espiritualmente superiores. Pero si Platón y el joven Nietzsche coinciden en este último punto, difieren en cambio en lo que sigue: el filósofo alemán denomina “genios” a los espíritus superiores, entendiendo por tales a aquellos individuos que no precisan de la (ilusoria) escisión entre los espíritus críticos y los creativos, y por lo tanto no solo a quienes sustituyen dicha ilusión por otra (o sea, a los poetas y a los artistas), sino también a quienes rechazan la creación de toda ilusión, pero no tienen más remedio que recrearla cuando ascienden al rango de legisladores (los genios teóricos, trasuntos del propio Sócrates), mientras que Platón, queriendo salvar al genio teórico, lo coloca al frente de su ciudad ideal y expulsa de la misma a los poetas y a los artistas (porque producen objetos cuya finalidad no es fortalecer al “hombre pequeño” que, en la imagen más arriba citada, se identifica con la razón, sino únicamente alimentar a la bestia), echando a perder así a la ciudad misma, porque el genio productivo puede producir al teórico, pero no a la inversa.

Para escapar a esta aporía sería necesario redefinir, no solo la tarea del Estado, sino también (y, sobre todo,) la del filósofo mismo, tarea a la que Nietzsche se entregó con especial intensidad entre el verano de 1872 y los primeros meses del año 1873. Se trataba para este pensador de no desvincular por completo a la filosofía ni de la ciencia ni del arte, pero también de advertir que estas dos últimas invenciones humanas entran en conflicto cuando se hallan en el mismo nivel (siendo ese el motivo por el que Nietzsche caracterizó en el fragmento 19 [45] de su cuaderno de esta época al elemento artístico de una filosofía como aquello que en ésta reprime el impulso de saber), pese a ser perfectamente compatibles cuando cada una de ellas ocupa el nivel que le corresponde por relación a la filosofía. Es así como en el fragmento 62 de dicho cuaderno, reflexionando sobre la relación de la filosofía con el arte y la ciencia, Nietzsche llega a la siguiente descripción de la naturaleza del filósofo, que cabe entender como la culminación de su crítica a la figura del filósofo-gobernante de Platón y, por lo tanto, como un aspecto decisivo de su inversión del platonismo:

[La filosofía] Es un arte en sus fines y en su producción. Pero tiene en común con la ciencia el medio, la representación por medio de conceptos. Es una forma de arte poético. – No se la puede clasificar: por eso debemos inventar una nueva especie y caracterizarla.

*La descripción de la naturaleza del filósofo. Él conoce poetizando, y poetiza conociendo.*³¹

En resumidas cuentas, Nietzsche no volvió imposible la antropología como solución de todos los problemas filosóficos sin antes concebir a la filosofía como una tensión entre el arte y la ciencia –o, también, entre el genio de la razón y aquel otro (el genio del arte) que permite dotar de forma a la potencia bestial de nuestro pensamiento, gracias a la cual justamente el ser humano puede todavía permanecer imprevisible, por indefinido.

31 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I*, 338.

Bibliografía

- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique. Cours. 1954-1955*. Gallimard-Éditions du Seuil, Paris, 2022, 166.
- FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Madrid, 2024.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introduction a sa philosophie*. Trad. Henri Niel. Gallimard, París, 1950.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance. Tome I*. Trad. Friedrich Würzbach. Gallimard, París, 1935.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I*. Trad. Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, Madrid, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Trad. Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, Madrid, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Trad. Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, Madrid, 2016.
- PLATÓN. *Diálogos VII. Dudosos – Apócrifos – Cartas*. Trad. Pilar Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Gredos, Madrid, 2002 (1ª reimpresión).
- PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 2003 (4ª reimpresión).
- PLATÓN. *Diálogos III. Fedón – Banquete – Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Gredos, Madrid, 2004 (4ª reimpresión).
- SFORZI, Arianna. “Situación del curso”. En FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Madrid, 2024, 257-310.