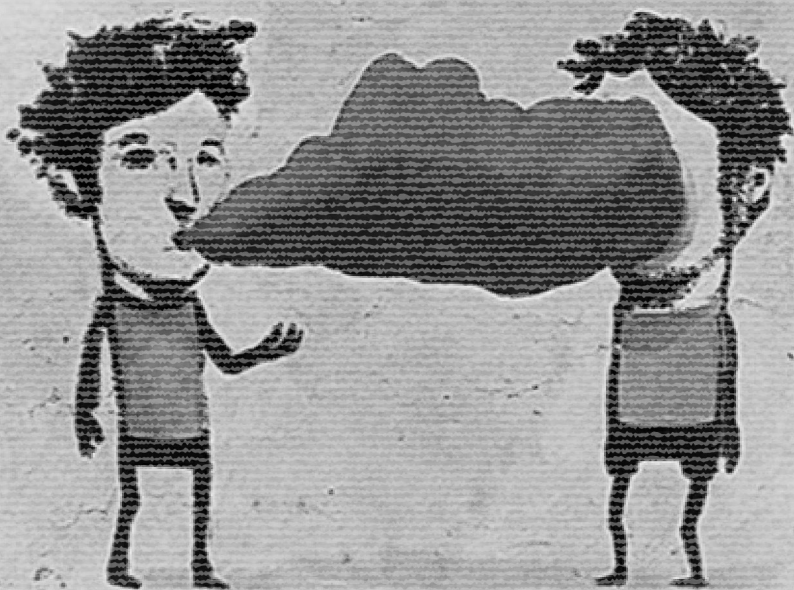


**Guadalupe Reinoso
(Ed.)**

El poder de la argumentación

Filosofía, desacuerdos y
prácticas argumentativas



El poder de la argumentación.

Filosofía, desacuerdos y
prácticas argumentativas

Guadalupe Reinoso
(Ed.)

Colecciones
del CIFYH 

El poder de la argumentación : filosofía, desacuerdos y prácticas argumentativas / Cristina Bosso... [et al.] ; editado por Guadalupe Reinoso. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1773-0

1. Filosofía Moderna. I. Bosso, Cristina. II. Reinoso, Guadalupe, ed.

CDD 199.82

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas y diagramación: María Bella

2023



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



La filosofía como declaración de guerra.

Una reflexión sobre el perspectivismo nietzscheano

Úrsula Carrión Caravedo*

Friedrich Nietzsche es un filósofo que dedicó una buena parte de su obra al estudio de la cultura griega, principalmente durante la década de 1870. A *El nacimiento de la tragedia*, su texto más conocido sobre el tema, se suma una serie de lecciones que impartió en Bayreuth sobre filósofos presocráticos, las que dieron lugar a la publicación de dos escritos complementarios entre sí: *Los filósofos preplatónicos* y *La filosofía en la época trágica de los griegos*. El autor alemán también produjo un conjunto de conferencias y textos sobre la literatura, filosofía e historia de Grecia; entre ellos, *Homero y la filología clásica*, *El drama musical griego*, *El tratado florentino de Homero*, *El Estado griego* y *El certamen de Homero*.

Este último texto constituirá la fuente principal del presente trabajo¹, cuyo objetivo consiste en identificar las características que Nietzsche atribuye al *agón* griego y trasladarlas a su concepción de la filosofía, que está especialmente marcada por el perspectivismo. Para ello, hemos dividido nuestra investigación en tres partes. En la primera exponemos la interpretación que hace Nietzsche del *agón griego*. En un segundo momento, realizamos un esbozo de la concepción nietzscheana de la filosofía a partir de los rasgos de la contienda agonal. Por último, mostramos los recursos que emplea el autor alemán para participar de la contienda filosófica.

1 En este punto vale la pena advertir que hemos empleado las traducciones de las obras nietzscheanas de Andrés Sánchez Pascual publicadas por Alianza Editorial y consignadas en la bibliografía final. Las versiones en español de los demás textos de Nietzsche provienen de las *Obras completas* editadas por Diego Sánchez Meca en Técnos entre los años 2011 y 2016. En algunos casos, expresamente indicados, hemos optado por una traducción propia.

* Universidad del Pacífico, Lima, Perú; carrion_u@up.edu.pe

El agón griego: una mirada desde Nietzsche

La guerra es la madre de todas las cosas buenas
(KSA 3, 448).

Iniciamos esta sección con una frase del §92 de *La gaya ciencia*. En ella, Nietzsche parafrasea el famoso fragmento B53 de Heráclito (quizá el presocrático por quien revela mayor admiración): “La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros, libres” (Kirk et al., 1987, p. 282). En la versión nietzscheana, la guerra no constituye el origen de todo, sino de *todo lo bueno*; con ello, se muestra el carácter positivo que el pensador alemán le confiere a la contienda. A continuación explicaremos en qué radica ese valor especial que le atribuye al *agón* en general –y no solo a la guerra, en particular, tal como la pensamos nosotros hoy en día. En efecto, mediante el término “*agón*” se hace referencia a un amplio espectro de formas de enfrentamiento que tenían lugar en la sociedad griega (Liddell y Scott, 1973, p. 18) y que cumplían un rol central en ella.

Las fiestas agónales se desarrollaban en distintos niveles, entre ellos, el deportivo (en los juegos sagrados), el artístico (entre poetas, principalmente) y el político (en los debates públicos), como bien recuerda Finley:

Nada define la calidad de la cultura griega más netamente que la manera en que la idea de competencia estaba extendida desde la hazaña física hasta la región del intelecto, hasta las hazañas de la poesía y de la composición dramática (Finley, 1966, p. 133).

La importancia del *agón* en la sociedad griega es explicada por Nietzsche en términos de su productividad, asociada con la buena Eris de Hesíodo. “La Éride buena imperaba, en efecto, desde antiguo en todas las actuaciones de las musas” (KSA 1, 545), expresa en uno de sus escritos preparatorios para la publicación de *El nacimiento de la tragedia*. La mencionada divinidad alimentaba en los participantes de un combate el afán de superar a sus rivales. En el extremo opuesto se alzaba la mala Eris, quien generaba en el contendor un deseo incontrolable de anular al otro; por ello, era considerada una forma de lucha indeseable (Cf. KSA 1, 787). En *El paseante y su sombra*, Nietzsche diferencia dos tipos de envidia y los relaciona con cada una de las formas de Eris: existe una envidia positiva,



que promueve la excelencia de los contrincantes; ella se contrapone a la envidia perjudicial, en la que reina un afán por destruir al oponente (KSA 2, 562).

El *agón*, sosteníamos, se vincula con la buena Eris, que estimula en los combatientes un ánimo de superación, una búsqueda de excelencia. En ese sentido, constituye una instancia que promueve el fortalecimiento de los participantes, como adecuadamente nota Herman Siemens (2001a, p. 83); de ahí, el carácter provechoso que le atribuye Nietzsche (Cf. Birnbaum, 2004, p. 145). La provocación entre los contendores impulsa que se perfilen las grandes individualidades (Müller, 2005, p. 82). En *El certamen de Homero*, el autor sostiene que “cuando más grande y más sublime es el hombre griego, tanto más luminosa es en él la llama de la ambición que se desprende de él” (p. 565). Esa idea se complementa con la referencia nietzscheana al alma celosa del griego, que lo motiva a ser el primero y aventajar a los otros. Así lo plantea en “De las mil metas y de la “única” meta”, de *Así habló Zaratustra*: “Lo que hace que él domine y venza y brille, para honor y envidia de su vecino: eso es para él lo elevado, lo primero, la medida, el sentido de todas las cosas” (KSA 4, 75). Es en este principio de esfuerzo por la búsqueda del honor, continúa el filósofo, donde radica la grandeza de dicho pueblo.

Nietzsche contrapone esa competitividad del heleno al recelo de los modernos hacia la contienda. “Y lo que más teme el hombre moderno en un artista es el impulso personal a la lucha, mientras que el griego conoce al artista *sólo en la lucha personal*” (KSA 1, 790). En opinión del autor, los modernos evitan la competencia por considerarla amenazante, a diferencia de los griegos, quienes la conciben como una plataforma para su perfeccionamiento.

La superación del combatiente estimulada por el *agón* no conlleva, como ya adelantamos, una destrucción de este; antes bien, supone dejar abierta la posibilidad de que el perdedor busque su oportunidad para sobresalir y, entonces, se reanude la batalla. Esto nos conduce a un segundo rasgo del *agón*: la transitoriedad de la victoria de cada contendor. Solo de esa manera se puede garantizar la continuidad de la lucha, pues si uno de los participantes adquiriera una hegemonía absoluta y anulara definitivamente a los demás, el *agón* cesaría. Así lo expresa Nietzsche, inspirándose otra vez en Heráclito:

De la lucha de los contrarios surge todo el devenir: las cualidades determinadas, que se nos aparecen como duraderas, expresan solo la prevalencia momentánea de uno de los luchadores, pero la guerra no finaliza con ello, el combate continúa en la eternidad (KSA 1, 825).

De esta manera, solo es posible preservar la continuidad de la lucha si los ganadores se renuevan constantemente. Parafraseando a Nietzsche, en el *agón* se anhela, como medio de protección contra el genio, un segundo genio (KSA 1, 789). De hecho, bajo su perspectiva, el ostracismo es visto como necesario para apartar a quienes sobresalen demasiado porque ponen en riesgo la continuidad de la contienda. En *El certamen de Homero*, recuerda qué comentaban los efesios luego de que desterraran a Hermodoro:

‘Entre nosotros nadie debe ser el mejor; pero si lo es alguno, que lo sea en otro sitio y entre otros’. Pero ¿por qué ninguno debe ser el mejor? Porque con ello ya no habría certamen, y el eterno fundamento vital del Estado griego estaría en peligro (KSA 1, 788).

Preservar el *agón* parece, pues, constituir una prioridad para el Estado griego, de la cual Nietzsche da cuenta. Esa prolongación de la contienda, originada por el carácter efímero de la victoria de sus participantes, convierte al *agón* en responsable de la multiplicidad y del devenir: mediante la batalla se generan nuevos órdenes; se dinamiza la sociedad en diferentes ámbitos. Por ejemplo, los debates en el *ágora* posibilitan reformar las leyes; y las contiendas entre clases sociales dan pie a una reformulación de las jerarquías. El *agón* se torna así, en palabras de Nietzsche, en una necesidad para el Estado griego (KSA 1, 774).

Por otro lado, que lo central sea extender la lucha misma antes que buscar proclamar a un ganador le confiere al *agón* un carácter lúdico. Ciertamente, el triunfo en la batalla es deseable y corona el esfuerzo desplegado; no obstante, vale la pena notar que el sentido primordial del *agón* no es tanto la obtención del premio (Hawhee, 2002, pp. 185-207). Antes bien, el objetivo del juego radica en la prolongación de sí mismo, como señala pertinentemente De Santiago Guervós (2012, pp. 206-207).

Cabe observar ahora que, al igual que los otros juegos, el *agón* no está exento de reglas que los participantes deban respetar (Kirk, 1968, p. 45). La regulación de las acciones involucradas recorre todas las contiendas agonales. En ello radica la “seriedad” del juego a la que alude De Santiago

Guervós: “no es el jugador el que define el juego, sino el juego el que define a los jugadores” (2012, p. 215). Estos se someten a la lógica de aquel, a sus normas. ¿Y qué tipo de reglas regían las contiendas agonales griegas? Ciertamente, no se puede hablar de un conjunto fijo de principios, pues estos variaban con el tiempo y en función del tipo de juego. Sin embargo, algunos fueron más o menos transversales a las diversas competiciones, y su incumplimiento era considerado una forma de *hybris*, como recuerda Yunus Tuncel. El autor menciona algunos ejemplos de prohibiciones generales del *agón*, como el considerarse a sí mismo vencedor de la contienda o que los contrincantes no estén en el mismo nivel (2013, p. 83).

El *agón* incorpora, pues, normas que los participantes respetan y cuyo acatamiento contribuye con mantener o reforzar el espíritu de comunidad en la polis (Areas, 2006, pp. 100-101): “Las fiestas panhelénicas: unidad de los griegos en las normas de la contienda” (KSA 7, 402; traducción nuestra), expresa Nietzsche al respecto. Herman Siemens señala que solo siguiendo las reglas agonales se puede pensar en una vida en comunidad sin anular las particularidades de los ciudadanos (2001b, p. 521). No deja de tener razón el autor, en la medida en que las normas de una contienda, además de conferirle orden a la misma, abren la posibilidad de que emerjan las grandes individualidades. En palabras de Christa Davis Acampora, la estructura del *agón* está planteada de tal modo que limita y motiva a los contrincantes al mismo tiempo (2013, p. 24).

A propósito de la motivación, merece la pena hacer referencia a la figura del héroe de las batallas que aparece como un vencedor excepcional de la contienda². Finley señala que el mérito de los héroes estaba determinado por tres variables: “con quién luchaba, cómo luchaba y cómo terminaba” (1966, p. 134). Sobre lo primero, cabe precisar que no se es héroe por ganarle a alguien que no ha hecho muchos méritos, sino por lograr el triunfo frente a un rival retador, respetable. En relación con el modo en que el héroe compite, quisiéramos subrayar no solo la importancia de luchar con coraje y sacando a relucir sus mayores cualidades, sino también la necesidad de combatir respetando las normas básicas de la batalla. Por último, el “cómo terminaba” mencionado por Finley parece aludir a la gloria u honor que acompaña el desempeño excepcional de un héroe.

2 Se puede encontrar un análisis más detallado de la figura del héroe desde la perspectiva nietzscheana en Carrión, 2020.

Hasta aquí hemos presentado los rasgos principales del *agón* desde una perspectiva nietzscheana: su carácter fructífero –que da pie a la aparición de los héroes–, la transitoriedad del triunfo de los oponentes y la presencia de reglas que estos últimos se sienten conminados a obedecer. A continuación, analizaremos la presencia de esas características en la concepción nietzscheana de la filosofía.

La filosofía como práctica bélica

En el prólogo de *Ecce homo*, uno de sus últimos libros, Nietzsche caracteriza a la filosofía como la “vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas” (KSA 6, 258). Considera así que se trata de una tarea peligrosa, solitaria y alejada de la comodidad. El filósofo no requiere de un cobijo ni de aliados; tiene la fortaleza y el coraje suficientes como para lanzarse a lo prohibido: desmontar prejuicios, desacralizar ideales, cuestionar los fundamentos de las valoraciones y creencias humanas. Esa labor lo puede hacer sentir extraño frente a quienes lo rodean, pero al mismo tiempo le permite destacar, perfilar su individualidad de una manera análoga al modo en que emerge el héroe.

El filósofo, entonces, toma distancia de lo ya establecido. Esto significa, en palabras de Nietzsche, que “tiene hoy el *deber* de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde todos los abismos de la sospecha” (KSA 5, 53). La desconfianza y la sospecha a las que alude el autor parecen estar asociadas con cierto grado de escepticismo. Veamos el §54 del *Anticristo*:

La fortaleza, la *libertad* nacida de la fuerza y del exceso de fuerza se *prueba* mediante el escepticismo. A los hombres de convicción no se los ha de tener en cuenta en nada de lo fundamental referente al valor y al no-valor. Las convicciones son prisiones. [...] Un espíritu que quiere cosas grandes, que quiere también los medios para conseguirlas, es necesariamente un escéptico. El estar libre de toda especie de convicciones, el poder-mirar-libremente, forma parte de la fortaleza” (KSA 6, 236).

Como se puede notar, la fortaleza no involucra una defensa cerrada de ideales ni la imposición de dogmas. Por el contrario, ser fuerte es ser libre para dudar, para poner entre paréntesis las convicciones de uno y distanciarse de todo aquello que se presenta como una certeza absoluta. No es casual que en *Ecce homo*, Nietzsche exprese su agrado hacia los es-

cépticos, a quienes considera “el único tipo *respectable* entre el pueblo de los filósofos” (KSA 6, 284). Recordemos, a propósito, que Sexto Empírico se refería al escéptico como aquel que “da a conocer sus propias impresiones de manera no dogmática y libre de positivas aserciones acerca de las realidades objetivas” (1989, p. 8).

El alejamiento de las convicciones no está reñido con la caracterización del filósofo como *pretendiente* de la verdad. En el prólogo de *Más allá del bien y del mal*, la verdad es caracterizada como la mujer que no se deja conquistar (KSA 5, 11): el filósofo la *pretende* en el sentido en que tiene una disposición hacia ella, un deseo –no la seguridad– de poseerla. Paradójicamente, dicha noción no se ubica lejos de la analogía que establece Platón entre Eros y el filósofo: ambos, al carecer de belleza completa y sabiduría absoluta, van en búsqueda de ellas. Sin embargo, Platón falla, a juicio de Nietzsche, al caer en el dogmatismo (KSA 5, 12) cuando no pone en duda la existencia de principios universales, fijos y eternos, cuyo conocimiento otorga al ser humano un criterio absoluto y estable para discernir y actuar virtuosamente.

Para el autor alemán, en cambio, no es en absoluto tarea del filósofo descubrir la verdad. De hecho, las certezas a las que puede acceder son solo probables, no categóricas. Así, el pensamiento filosófico “salta sucesivamente de posibilidad en posibilidad, las cuales serán tomadas provisionalmente por certidumbres” (KSA 1, 814; traducción nuestra).

La historia de la filosofía, en ese sentido, parece ser vista por Nietzsche como un continuo enfrentamiento entre pensadores que debaten entre sí y que logran triunfos solo efímeros: seguridades pasajeras. En este punto nos acercamos al segundo rasgo del *agón* explicado en la sección anterior: la transitoriedad de la victoria de los participantes.

Una forma de ilustrar dicha idea se puede observar en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Ya desde el prólogo del año 1874 se encuentran pistas que nos transmiten la imagen de la filosofía como una gran batalla (Cf. Carrión, 2012). Ciertamente, en los inicios del texto, Nietzsche describe a cada presocrático como un pensador de carácter hostil que se enfrenta a talentos similares (KSA 1, 833). En las páginas sucesivas, presenta a cada presocrático como un gran filósofo que destaca en un contexto de pugna entre otros valiosos pensadores que lo rodean o preceden. Por ejemplo, caracteriza a Anaximandro como un sucesor de Tales que “nos habla de una manera mucho más clara” (KSA 1, 817). Luego aparece

Heráclito para iluminar la oscuridad generada por el problema del devenir que Anaximandro había dejado sin resolver (KSA 1, 822). Más adelante, emerge Parménides como una suerte de triunfador frente a sus adversarios (KSA 1, 856). También en *Los filósofos preplatónicos* recoge el autor el espíritu de lucha entre pensadores. En relación con Anaxágoras, por ejemplo, plantea que “Empédocles salió decididamente vencedor” (KGW II, 4, 327).

En general, los términos elegidos por Nietzsche para describir a cada pensador reafirman la concepción de la filosofía como una contienda agonal y la caracterización de los grandes filósofos (aquellos hacia quienes el autor no esconde su admiración) como una suerte de héroes de la historia del pensamiento.

Esta contienda, como cualquier otra forma de *agón*, se revela especialmente fructífera: cada filósofo –o, mejor dicho, cada “gran filósofo”– resuelve o supera algún problema que el anterior deja abierto y así la historia del pensamiento se renueva de modo incesante. Es justamente esa prolongación del debate filosófico lo que evita que las ideas se sedimenten y podamos aspirar a alguna forma de progreso. En palabras de Isaiah Berlin:

Los hombres y las ideas avanzan, en parte, por parricidio, mediante el cual los hijos matan, si no a sus padres, al menos a las creencias de sus padres, y adoptan nuevas creencias. De esto es de lo que depende el desarrollo y el progreso (Berlin, p.18).

Como bien señala Berlin, si los presupuestos no se cuestionan, las creencias se tornan dogmas, la sociedad se estanca, el intelecto se vuelve estéril.

Corresponde a continuación analizar si, al igual que las demás instancias agonales, la contienda filosófica incorpora reglas. Para ello, resulta útil retornar a *Ecce homo*. Allí el autor anuncia sus principios de práctica bélica. Nos parece que estos pueden funcionar como reglas de la batalla filosófica. El primero dice lo siguiente: “yo solo ataco causas que triunfan” (KSA 6, 274). Con esa afirmación, Nietzsche nos hace volver a la figura del héroe, que solo se enfrenta a contrincantes a los que respeta y no a quienes considera muy por debajo de su nivel. Rivales importantes constituyen también las ideas valiosas: son estas las que, desde la perspectiva nietzscheana, merece la pena contrarrestar en el debate filosófico. Resulta

ta interesante, a propósito, revisar los comentarios del pensador alemán sobre filósofos paradigmáticos como Platón o Kant. A pesar de que suele referirse a ellos con burla o incluso disgusto, también es cierto que los respeta como contendores y considera necesario enfrentarse a sus principales posturas.

Tomemos solamente, y de modo breve, el ejemplo de Platón. “Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos”, dice en el *Crepúsculo de los ídolos* (KSA 6, 68). Esta sentencia constituye claramente un reproche hacia el fundador de la Academia, a quien Nietzsche considera uno de los responsables de la muerte del espíritu trágico dado que postula el predominio de la racionalidad y el conocimiento por encima de los impulsos y la corporalidad. Pero esa calificación de pseudo o antigriego no le impide esconder su admiración por el pensador de Atenas: “Confesémonos, pues, hasta qué punto le falta a nuestro mundo la especie entera de los Heráclitos, Platones, Empédocles y como se hayan llamado todos esos regios y magníficos eremitas del espíritu” (KSA 5, 131). También en *Aurora* se encuentran elogios, específicamente, hacia los diálogos platónicos:

Quien no sabe escuchar el júbilo constante que late en cada discurso y en cada réplica de un diálogo platónico, el júbilo que produce cada nueva invención del pensamiento *racional*, ¿qué podrá comprender de Platón o de la filosofía antigua? (KSA 3, 314)

De esta manera, a pesar de las profundas discrepancias entre Nietzsche y la filosofía de Platón, no hay un desprecio del primero por el segundo; antes bien, lo estima un rival digno de enfrentar. El pensador griego es entonces considerado por Nietzsche como uno de los tantos participantes memorables de la contienda agonal que caracteriza a la filosofía.

La segunda regla de la práctica bélica nietzscheana es enunciada de la siguiente manera: “yo solo ataco causas donde no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo” (KSA 6, 274). Esto puede asociarse con la ya mencionada concepción de la filosofía como la vida en el hielo y la montaña, que denota la valentía de pensar distinto y enfrentarse a las creencias sedimentadas. También se relaciona con la labor osada del héroe que perfila su individualidad proponiendo nuevas ideas. El filósofo, desde la perspectiva nietzscheana, no debe buscar un cortejo, seguidores incondicionales. “Hay que apartar de

nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos” (KSA 5, 60), dice el autor en § 43 de *Más allá del bien y del mal*. Se contrapone así al pensador serio que rechaza toda actitud jovial, cuyo espíritu cansado no desea oponentes y, en cambio, “quiere partidarios declarados, camaradas sin escrúpulos, tropas auxiliares, heraldos, un cortejo pomposo” (KSA 3, 312).

El tercer y el cuarto principios de Nietzsche parecen apuntar en la misma línea y por eso pueden ser analizados juntos: “yo no ataco jamás a personas, – me sirvo de la persona tan solo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible” (KSA 6, 274), dice el tercero. El último es formulado así: “yo solo ataco causas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencias penosas” (KSA 6, 274). Ambos sugieren que uno no se enfrenta a un rival por motivos personales, sino por los ideales que este último defiende o personifica. Esto se puede relacionar con un alejamiento respecto de la mala Eris de Hesíodo. En ese sentido, el filósofo no ataca a otro por resentimiento ni odio, con ánimos de destruirlo, sino con la intención de cuestionar sus puntos de vista o la tradición que este representa.

El perspectivismo y el pluralismo de estilos

Este pequeño escrito es una gran declaración de guerra
(KSA 6, 58)

Iniciamos la parte final de nuestra investigación con un fragmento del prólogo del *Crepúsculo de los ídolos*, que reafirma la actitud bélica de Nietzsche. En esta última sección quisiéramos detenernos en la forma especial en que Nietzsche participa dentro del *agón* filosófico. Su estrategia principal, como intentaremos mostrar en lo que sigue, radica en el perspectivismo, que consiste en la capacidad de adoptar múltiples miradas y valoraciones del mundo, y que se traduce en la variedad de recursos estilísticos que emplea el autor alemán para expresar sus pensamientos.

[El verdadero filósofo] tiene que haber sido tal vez crítico y escéptico y dogmático e historiador y, además, poeta y coleccionista y viajero y adivinador de enigmas y moralista y vidente y “espíritu libre” y casi todas las cosas, a fin de recorrer el círculo entero de los valores y de los sentimien-

tos valorativos del hombre y a fin de *poder* mirar con muchos ojos y conciencias, desde la altura hacia toda la lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda la amplitud. Pero todas estas cosas son únicamente condiciones previas de su tarea: la tarea misma quiere algo distinto, –exige que él *crea valores* (KSA 5, 144).

La diversidad de experiencias le confiere al filósofo una amplitud de perspectivas que le permiten reinventarse constantemente, no tomarse muy en serio, combatir desde diversos flancos. A diferencia del dogmático, el perspectivista no exige del otro una aceptación incondicional de sus ideas, pues reconoce que son interpretaciones o creaciones (Nehamas, 2002, p. 90). Ahora bien, podría verse como contradictorio que en el citado fragmento de Nietzsche se incluya al dogmatismo como una de las tantas facetas del filósofo. Pero quizá al pensador alemán le resulte valioso pasar por una etapa dogmática, esto es, comprometerse con creencias y afirmarlas de modo firme e irrefutable, en la medida en que más adelante, si el espíritu del filósofo es lo suficientemente fuerte, logre alejarse de tales pretensiones. Siguiendo esa línea, probablemente Platón sea para Nietzsche uno de los tantos ejemplos de filósofos que no superaron esa etapa dogmática.

Por el contrario, el pensador alemán aprendió a mirar en distintas direcciones. De alguna manera, el mundo se ha vuelto para nosotros infinito, dice en §374 de *La gaya ciencia*, “en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones*” (KSA 3, 627). A partir del perspectivismo, ninguna posición se concibe como fiel reveladora de la forma en que *realmente es* el mundo. En ese sentido, el perspectivismo resulta consecuente con la transitoriedad de los triunfos de las contiendas agoniales –incluida, claro está, la filosófica: ninguna postura prevalece indefinidamente sobre las otras. También se alinea con la voluntad de poder propia de un superhombre.

Diego Sánchez Meca define la voluntad de poder como “una voluntad de ejercer una fuerza y de defenderse de fuerzas que actúan sobre ella” (2006, p. 122). Esa suma de fuerzas, presente en espíritus enérgicos y excelsos como el del superhombre, lo conduce a desbaratar ideales obsoletos, hacerse cargo de la vida y crear valores al servicio de esta. “Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder” (KSA 5, 27), sentencia el autor de *Más allá del bien y del mal*. Las fuerzas de la voluntad de poder están en constante tensión

y movimiento, y es desde ahí de donde el filósofo propone valores que constantemente reformula, que no pretenden imponerse a otras personas. El superhombre es como un niño que juega y mira la vida con inocencia y deslumbramiento, con ganas de explorar el futuro y lanzarse a lo desconocido (KSA 4, 31).

Esa actitud lúdica del superhombre, señalábamos, se concilia con el perspectivismo. En efecto, el perspectivista justamente juega con sus visiones del mundo, las modifica sin aferrarse a ninguna como una certeza plena.

En este punto vale la pena aclarar que la realidad no debe entenderse como la suma de todas las perspectivas, como bien nota Arthur Danto. Si solo podemos hablar significativamente del mundo al que pertenecemos y no de otro –es decir, únicamente desde *nuestra* perspectiva–, entonces sostener que el mundo es la totalidad de las perspectivas equivale a considerar a la realidad desde fuera de nuestra perspectiva, lo cual carece de sentido (Danto, 1980, pp. 77-78).

Líneas atrás sostuvimos que el perspectivismo le abre a Nietzsche diversos flancos desde los cuales combatir. Ciertamente, le sirve, por un lado, para oponerse a las pretensiones dogmáticas que él percibe recurrentes en la Modernidad; por otra parte, le permite recrearse con frecuencia y mantener vigente su participación en la contienda filosófica. Para ello, se vale de diversos estilos y máscaras. Estas pueden entenderse como fases de una identidad que está siempre reinventándose. Veamos lo que plantea en §370 de *Aurora*:

¡Jamás reprimir o callar algo que pueda ser pensado en contra de tus ideas!
¡Promételo! Forma parte de la honestidad fundamental del pensar. Debes hacer todos los días campaña contra ti mismo (KSA 3, 244).

A través de cada máscara, Nietzsche presenta una etapa de sí mismo o una de las múltiples perspectivas mediante las cuales comprende el mundo, aunque estas puedan oponerse entre sí. De este modo, ese yo que se reinventa no se agota en sus máscaras, sino que deja siempre abiertos los espacios para una nueva creación de sí mismo. “De allí la posibilidad de las diversas máscaras que tiene el filósofo artista, lo que implica la posibilidad de adoptar diversas perspectivas para enfrentarse con los problemas y conflictos, sin quedarse en ninguna última o definitiva”, sostiene al respecto Mónica Cragnolini (2003, pp. 226-227).

Ya adelantamos que la amplitud de perspectivas acerca a la filosofía de Nietzsche a una actividad lúdica, juguetona: “yo no sabría qué podría desear ser el espíritu del filósofo más que un buen bailarín” (KSA 3, 635). El filósofo baila con sus creencias; se recrea mediante diversas estrategias. Algunas de las máscaras con que juega constituyen personajes como Zarathustra y Dioniso; incluso también Homero (Porter, 2004, p. 19). Sloterdijk agrega que entre sus rostros aparecen el psicólogo, el crítico del conocimiento, el “maestro de disimulo afirmativo” (2000, pp. 73-75). Adicionalmente, Nietzsche emplea una variedad de recursos como símiles, metáforas y paradojas, así como aforismos, cartas, ensayos, artículos académicos, relatos.

Voy a añadir ahora algunas palabras generales sobre mi *arte del estilo*. *Comunicar* un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* [ritmo] de esos signos – tal es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades del estilo–, el más diverso arte del estilo de que un hombre ha dispuesto nunca (KSA 6, 304).

El pasaje anterior de *Ecce homo* parece confirmar que es justamente la pluralidad de perspectivas lo que reclama del autor una diversidad de estilos. Mediante ellos, Nietzsche aparece desde diversos lugares y se reinterpreta incesantemente. Dicho esto, habría que admitir cierto grado de ambigüedad en la obra nietzscheana, pues la forma en que el filósofo se comunica no es unívoca ni directa (Jaspers, 2003, p. 415). Y si la obra es ambigua, el lector de Nietzsche no debería pretender univocidad o acuerdo absoluto en la interpretación de sus textos. A propósito de *Así habló Zarathustra*, por ejemplo, el autor considera que el conocedor de la obra solo puede ser alguien a quien cada una de sus palabras le haya encantado algunas veces, y otras le haya herido profundamente (KSA 5, 255). En suma, los lectores de Nietzsche no deben ser fieles devotos, sino agudos críticos que incluso puedan convertirse en sus próximos oponentes. Esto último va en línea con el segundo principio de la práctica bélica nietzscheana, que rechaza la presencia incondicional de aliados.

Todo lo anterior nos lleva a resaltar la coherencia de Nietzsche entre su modo de escribir y su manera de entender la filosofía; en palabras de Meléndez, se puede constatar “una particular congruencia de forma y contenido en la obra de Nietzsche” (2001, p. 230). En efecto, si las ideas no pueden ser incuestionables, entonces conviene escribir de un modo que

permita acercarse a ellas desde diferentes frentes y dar pie a una amplia variedad de interpretaciones, esto es, de una forma lúdica, artística. En ese sentido, coincidimos con Nehamas (2002, p. 39), quien opina que la variedad de estilos de Nietzsche responde, por un lado, a un interés por presentar sus ideas sin pretensiones de verdad absoluta y, por otro lado, a un afán por distinguirse de los filósofos de su época, comúnmente caracterizados por un estilo más serio y sistemático.

En suma, tanto el perspectivismo como el pluralismo de estilos de Nietzsche confirman el carácter agonial de su filosofía: favorecen el debate y no le confieren valor absoluto a ninguna opinión. Así, van en línea con la transitoriedad propia de las victorias de una contienda: ninguna de las voces que participan obtiene un triunfo indefectible ni aceptación incondicional. Quizá merezca la pena enfatizar acá que si una prevalece, no será porque esté *más cerca de la verdad*, sino porque resulta, en un determinado momento, más explicativa, fértil o en cierto sentido conveniente³. Ello refuerza el carácter fructífero del *agón* filosófico, que da pie a una renovación frecuente de ideas y le abre la posibilidad al progreso. Finalmente, vimos que la contienda entre filósofos, desde la perspectiva nietzscheana, está guiada por reglas, tal como ocurre con los demás juegos agonales. Entre ellas, puede ser pertinente destacar el respeto por el contrincante, propio de aquellos a quienes Nietzsche podría considerar los grandes “héroes del pensamiento”. Estos, motivados por el afán de perfilar su individualidad –y no por odio ni deseo de destrucción hacia el rival –debaten con la tradición, buscan diferenciarse, logran destacar y consiguen trascender.

Referencias Bibliográficas

- Acampora, C. D. (2013). *Contesting Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arêas, J. (2006). Nietzsche e as singularidades pré-platônicas. En Feitosa, C. et al. (orgs), *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação. Assim falou Nietzsche V* (pp. 99-107). Río de Janeiro: D & A (etc.).

3 Como bien señala Arthur Danto: “We cannot speak of a true perspective, but only of the perspective that prevails” (1980, p. 77).

- Berlin, I. (1982). Una introducción a la filosofía. En *Los hombres detrás de las ideas: algunos creadores de la filosofía contemporánea* (pp.17-46). México D.F.: FCE.
- Birnbaum, A. (2004). *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*. México D.F.: FCE.
- Carrión, U. (2002). La buena Eris. Reflexiones en torno a la lógica agonal en Heráclito y Nietzsche. En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, XII (10), 37-54.
- Carrión, U. (2020). El heroísmo del superhombre nietzscheano. En *Filosofía Unisinos*, 21 (2), 135-145.
- Cragolini, M. (2003). *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Biblos.
- Danto, A. (1980). *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University Press.
- De Santiago Guervós, L. E. (2012). La dimensión estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche. En E. Fernández (ed.), *Nietzsche y lo trágico* (pp. 203-218). Madrid: Trotta.
- Finley, M. (1966) *El mundo de Odiseo*, México D.F.: FCE.
- Hawhee, D. (2002). Agonism and Arete. En *Philosophy and Rethoric*, 3 (35), 185-207.
- Jaspers, K. (2003) *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Liddell, h. G. y R. Scott (1973). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Kirk, G.S. (1968). *Los poemas de Homero*. Buenos Aires: Paidós.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.

- Meléndez, G. (2001). *Nietzsche en perspectiva*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Müller, E. (2005). *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin: W. de Gruyter.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche, la vida como literatura*. Madrid: Turner.
- Nietzsche, F. (1988) *Sämtliche Werke: Kritische studienausgabe* (KSA), 15 vols, editada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. DTV, W. de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1967 y ss). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, (KGW) editada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. DTV, W. de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1998) *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2011-2016). *Obras completas*. Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid: Tecnos, 4 vol.
- Porter, J. (2004) Nietzsche, Homer, and the classical tradition. En Bishop, P. (ed.). *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the classical tradition* (pp 7-26). Rochester: Camdem House.
- Sánchez Meca, D. (2006). *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Tecnos.

- Sexto Empírico (1989). Esbozo del pirronismo. En *Cuadernos de Filosofía y Letras*, X (14), 5-48.
- Siemens, H. (2001a). Agonal configurations in the *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the Übertragung of cultures in Nietzsche's early thought. En *Nietzsche Studien*, 30, 80-106.
- Siemens, H. (2001b). Nietzsche's political philosophy: a review of recent literature. En *Nietzsche Studien*, 30, 509-526.
- Sloterdijk, P. (2000). *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
- Tuncel, Y. (2013). *Agon in Nietzsche*. Milwaukee: Marquette University Press.

