

EL PROBLEMA DE LA VERDAD : EN LOS SOFISTAS, EN NIETZSCHE Y EN LOS
MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVA DE LA ACTUALIDAD.

Trabajo para optar al título de
Licenciada en Filosofía

Modalidad: Trabajo Monográfico

Presentado por
Ingrid Jimena Marín Olarte
Cod.: 2013232019

Directora:
Consuelo Pabón

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2018

Resumen

Con el presente trabajo de grado se busca comprender la relación entre Nietzsche y los sofistas con respecto al problema de la verdad, lo anterior a partir de diversas miradas que proporcionen una multiplicidad de perspectivas, entre ellas la de los sofistas, la de Nietzsche, la de los simulacros, la de los medios de comunicación masiva y la de mass-media. Para llevar a cabo este objetivo se validarán y contrastarán diferentes ejemplos que ofrecen los medios de comunicación o la mass-media, entendidos como un punto de discusión que ha revolucionado el mundo de los medios de masa, con la internet, se ha llegado a una masificación de los medios que tienden a manipular los hechos ocultándolos o interpretándolos según los intereses.

Pues bien, la propuesta monográfica se encuentra dividida en dos partes, la primera responde al problema acerca de la noción de Verdad planteada desde los sofistas y la relación que tiene con respecto a la postura de Nietzsche, quien explica el camino del mundo aparente y el mundo-verdad, de igual modo, trajo la discusión al ámbito de la mentira exponiendo el mundo-verdad como ficciones que han pasado a constituir verdades y llegan al convencimiento de la necesidad de una única verdad inamovible. En la segunda parte, respondiendo al problema de la verdad que se presenta en el mundo contemporáneo se expone el simulacro como acto de creación, algo que no es ni copia ni semejanza, o la simulación como aquello que imita la realidad, es el fingir la realidad.

Finalmente, se llega al resultado de la investigación, donde se concluye que la relación entre los sofistas y Nietzsche, con respecto a la noción de verdad, se vincula gracias a la visión múltiple de los dos pensamientos y el desacuerdo respecto al predominio platónico que se mantiene en la contemporaneidad, esto con diferencias considerables. Ejemplo de lo anterior son los medios de comunicación masivos o mass-media que niegan la idea de posibilidad a los hombres y solo dejan el espacio para la notificación mediática. A partir de ahí, se entiende que la concepción de verdad ha sido trastocada a lo largo de la historia, a tal punto que permite reconsiderar la verdad actual como una posibilidad de creación o de sujeción, es decir, en cuanto creación es tomar algo que es controlado y darle un sentido totalmente distinto que no tenga un modelo, ni copia, es como cuando se hace un dibujo con la imaginación, sin ningún referente, ni intención, mientras que en la sujeción hay una

limitación al esperar que esto pase, pero no sucede, dado que, en ese punto el sujeto quiere estar sometido a la mera notificación del mundo y ser un espectador de la realidad, lo anterior deja abierta la posibilidad para que el hombre pueda elegir entre las dos opciones.

Palabras clave: Sofistas, verdad, Nietzsche, Simulacro.

Abstract


The objective of this thesis is to understand the relationship between Nietzsche and sophists about the problem of truth. This, taking into account different regards which provide a great variety of perspectives from sophists, Nietzsche, the simulations and the mass-media; these perspectives or glances give us a critical reflection. To achieve this objective, it is necessary to validate and contrast different examples that offer the mass-media which have revolutionized and massified the media world with internet

The first part of this paperwork is about the problem of truth notion proposed by sophists and its relation to the Nietzsche position, who explains the world of appearance and word of truth. Nietzsche brings the discussion to the frame of falsehood exposing the truth world as fictions that build truths, which become the only immovable truth. The second part of this document answers the problem of truth in the contemporary world; the confrontation of simulation as an act of creation, which is not a copy, likeness nor simulation that imitates the reality, in other words, it is a pretention of reality.

Finally, as a result of this investigation, it is possible to conclude that the relation between Sophists and Nietzsche about truth notion is linked thanks to the multiple visions of two thoughts and the disagreement in regards to the current platonic predominance with considerable differences. For instance, the mass media deny the idea of possibility to men and they only let space to the media notification. From this, it is understood that the truth conception has been disrupted through history to the point of reconsidering the current truth as a possibility of creation or control. That is to say, creation implies assume something that is controlled and give it a sense completely different without a model or copy imagining a drawing without any referent; it is the limitation of waiting that something happens but in fact it does not, in this case the individual wants to be subject to the mere notification of world as a spectator of reality as a possibility that man can choose.

Key words: sophists, truth, Nietzsche and simulation.

Esta tesis está dedicada a Ingrid Jimena Marín Olarte, por el esfuerzo que me costó realizarlas, a mis compañeras de grupo a lo largo de la carrera, a mi tutora Consuelo Pabón y al apoyo familiar que me han brindado mi pareja, mis amigos y conocidos. Sin su ayuda, apoyo, paciencia, horas de conversación y financiamiento, no sería la mujer que soy hoy y esta tesis nunca hubiera visto la luz al final del Túnel.

	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 6 de 6	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de Grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	El problema de la verdad : En los Sofistas, en Nietzsche y en los medios de comunicación masiva de la actualidad.
Autor(es)	Marín Olarte, Ingrid Jimena
Director	Pabón Alvarado, María Consuelo
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2018. 71 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional.
Palabras Claves	SOFISTAS; VERDAD; NIETZSCHE; SIMULACRO

2. Descripción
<p>Contra poniendo el pensamiento Nietzsche y Platón, acompañado del fruto de investigación de los Sofistas; este trabajo hace una aproximación a dos maneras de entender el problema de la verdad en el campo filosófico, a partir de estas perspectivas se puede entender que la multiplicidad de la verdad, como un flujo de posibilidades que se presentan en la actualidad, esto desde los medios de comunicación que es el escenario contemporáneo de los mass- media. En primer lugar, se definen los conceptos de sofista y simulacro, a partir de cada autor. La verdad en Nietzsche permite vincular a los sofistas desde las fuerzas activas que precipitan la voluntad de creación. Por otro lado, Platón considera que la Verdad debe ser objetiva y determinada, Platón, considera que el simulacro es forma errada del mundo, que engaña y que corresponde a una mera copia.</p> <p>En segundo lugar, en el escenario contemporáneo Jean Baudrillard considera a lo virtual como esa manta que cubre esta nueva realidad, como el eslabón propio de la hiperrealidad. En cambio, Deleuze lo define en estrecha relación con lo actual como una de creación que se reinventa por fuera de copia, sin modelo y por de mas no se vende su potencial y lo actual es la concreción. A partir de un movimiento de intercambio y crecimiento, lo actual en los medios de comunicación se presenta como una posibilidad y no como una imposición y lo Simulado planteado por Jean Baudrillard hacen indiscernible lo real de lo imaginario.</p>

Luego de lo anterior se considera la verdad como una ilusión que ha olvidado que lo es y también como un concepto que no es estático, sino que es algo que muda, se reinventa no hay una única verdad. De este modo Baudrillard como una simulación de la realidad y Deleuze como simulacro de creación. Así, se aterriza este análisis al escenario de los medios de comunicación existen así un vínculo de la verdad desde la perspectiva de los medios desde la simulación que simplemente imitan la realidad, y logra en algunos casos superarla y la pintura, literatura y la vida misma se ve más cercana a la vida de simulacro que propicia la creación de nuevas realidades.

Finalmente se toma este aspecto de los medios de comunicación del simulacro, se añade la propuesta de Deleuze para dar la posibilidad de una salida a la propuesta de Baudrillard que encierra al mundo contemporáneo en un sin salida.

3. Fuentes

- Diógenes Laercio (2008). Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres
- Nietzsche, F (1998). Crepúsculo De Los Ídolos. Editorial Alianza,
- Nietzsche, F (2006). Humano, Demasiado Humano. Madrid: Edaf
- Nietzsche, F (2012). Más allá del Bien y del Mal. México, D.F: Autores Selectos.
- Nietzsche, F (2000). Escritos sobre retórica, Madrid, Editorial Trotta.
- Nietzsche, F (2000). El Nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, F (1987). La genealogía de la moral, Madrid, Editorial Alianza. Obras completas. Volumen II: Escritos filológicos. Sánchez, D. (ed.). Madrid: Tecnos, 2013. 1038 pp.
- Nietzsche, F (1971). Ecce Homo, Editorial. Alianza
- Nietzsche, F (1981). Voluntad de poder, Madrid Editorial Edaf
- Nietzsche, F (1998). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Tecnos. Madrid.
- Nietzsche, F (1997). Consideraciones intempestivas 1, Madrid, Alianza.

Platón (1987). Diálogos II. Madrid: Gredos.

Patón (1992). Diálogos VI. Filebo, Timeo, Críticas, Gredos, Madrid

Platón (1998). Protágoras, Gorgias, Carta Séptima. España: Alianza.

Platón (2006). República. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Berger Y Luckmann (1968). La construcción social de la realidad. Amorrortu. Buenos

Baudrillard, J. (1974). Crítica de la economía política del signo. Siglo XXI México. Aires

Vicén, F. () Estudios sobre Grecia, El origen de la tragedia y Obras póstumas de 1869 a 1873, la cultura de los griegos, correspondencia / Federico Nietzsche; traducción introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury y Felipe González Vicen. Edición: 6a. ed. Editorial: Madrid

Lucrecio (1962) De rerum natura, ed. de VALENTÍ, E. (Lucrecio, De la Naturaleza), libri sex, 2 vols., Barcelona.

Deleuze (1989) Lógica del sentido. Paidós, Barcelona(p.255-267)

Deleuze (1986) Nietzsche y la Filosofía. Anagrama. Madrid

Gilles Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control», Polis [En línea], 13 | 2006, Publicado el 14 agosto 2012, consultado el 30 septiembre 2016. URL:
<http://polis.revues.org/5509>

Zerpa, M (2001) Nietzsche: creencia, verdad, perspectiva, Cuadernos del Sur. Filosofía, versión On-line ISSN 2362-2989. Universidad nacional del sur, Buenos aires argentina. Tomado de:
http://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-74342001001100007

Jaeger, W. (1948). Paideia los ideales de la cultura griega. Volumen I México: Fondo de Cultura Económica.

Orwell, G, (1949):1984, Edición electrónica del 2005

Paolo Costa P. (2016). Nietzsche y la valoración de los sofistas. genuinos representantes del espíritu griego. Repositorio universidad de chile.

Consigny(1994) Nietzsche's Reading of the Sophists, Rhetoric Review, Vol. 13, No. 1 pp. 5-26. Taylor & Francis, Ltd.

Tomado de: Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/465777>

Cruz, Nurina (2017) Sobre el simulacro, los hechos alternativos y la mentira (II),(III)| publicado en Postscripts

Tomado de: <http://postpostpost.org/2017/04/18/simulacro/>

<http://postpostpost.org/2017/04/18/simulacro/>

4. Contenidos

1. Se tratan los conceptos de definición del sofista, de la verdad, de simulacro, de la mala copia, fuerzas activas y reactivas, presentes en partes de la obra del autor Nietzsche, en algunas partes del autor Diógenes Laercio, en menor medida Deleuze y Baudrillard. Con esto, se pretenden aclarar los conceptos a tratar, con miras a entender y ubicar en contexto la pregunta planteada.
2. Se hace un contraste entre dos maneras a partir de las cuales se puede entender el problema de la verdad planteada por el platonismo y la forma en como los sofistas y Nietzsche se enfrentan a esta tradición tan radical. Luego de esto planteamos la perspectiva que vincula al mundo contemporáneo con la construcción de verdad que se realiza en los medios. Así, se contrastan dos maneras a partir de las cuales se puede entender esa la verdad : por un lado, la de Jean Baudrillard como una mirada nihilista ubicada en la simulación, por el otro, la de Gilles Deleuze como una mirada creadora a partir del simulacro.
3. Por último, se ubica sobre el escenario la construcción de verdad en los medios, de allí se realiza una toma de muestra de los medios de comunicación masiva, el análisis anteriormente realizado. Se muestra así la diferencia esencial que existe entre la simulación y el simulacro, teniendo en cuenta siempre las implicaciones de cada uno de estos, no solo sobre el presente trabajo sino sobre la vida misma.

5. Metodología

Esta tesis está dirigida a rescatar el pensamiento sofista, a su realidad práctica, y por demás esta guiada a darle continuidad al pensamiento Nietzsche, que por el momento es el que ha guiado la indagación positiva de estos personajes y su saber, se ha recurrido a buscar el sustento filosófico, desde sus fragmentos póstumos, cartas y clases, además se retomó una búsqueda en los medios para tener las muestras. esta información ha servido de base filosófica.

6. Conclusiones

1. Entonces, es Nietzsche quien descubre el engaño platónico metafísico en la historia del pensamiento occidental. Aquí lo que se encuentra en juego es la visión del mundo. Por un lado, el pensamiento dogmático, metafísico platónico y por el otro un pensamiento realista y práctico del sofista y de Nietzsche.

De esta misma forma, es posible hallar un vínculo entre los sofistas y Nietzsche, y no solo entre ellos, sino que a partir de esto se encuentra la relación de toda esa problemática en relación con la actualidad y el problema de la pos-verdad. Es de este modo que la conexión es la mirada respecto al problema de la verdad postulado por el platonismo, pues los dos le hacen una férrea defensa al relativismo, perspectivismo y el mundo contemporáneo se encarga de dar las herramientas para verlas en los medios de comunicación.

Finalmente,

Entonces, el simulacro de Deleuze apareció como herramienta para solucionar la crisis de la representación, promueve acabar con su jerarquía de poder desde nuevas formas de simulacro, y el simulacro de Baudrillard apela a unas formas de sujeción del sujeto apoyadas por los medios de comunicación masiva y las media.

Elaborado por:	Marín Olarte, Ingrid Jimena
Revisado por:	Pabón Alvarado, María Consuelo

Fecha de elaboración del Resumen:	11	04	2019
--	----	----	------

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	12
CAPÍTULO I. NIETZSCHE Y LOS SOFISTAS: CONSTRUCCIÓN DE VERDAD	14
1. Pensamiento griego: Categorización de la verdad Nietzsche, los sofistas. La perspectiva del sofista desde Sócrates, definición y construcción peyorativa de la sofística.	14
2. Nietzsche y la construcción de verdad en los sofistas (Fragmentos y conferencias en Basilea)	29
3. Voluntad de poder en la construcción de la verdad.....	40
4. Críticas al platonismo	51
5. Lucrecio y el simulacro	57
II CAPITULO. CONSTRUCCIÓN DE VERDAD EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVOS.	60
1. Simulacro de la realidad (aclaración conceptual).....	64
2. Construcción de verdad en los medios de comunicación masivos(ejemplos).....	68
CONCLUSIÓN	73
REFERENCIAS	76

INTRODUCCIÓN

El propósito de esta investigación es establecer cuál es la relación entre Nietzsche y los sofistas frente al problema de la verdad, para ello se retoman algunas perspectivas contemporáneas frente a la noción de verdad, pues estas le han dado una visión diferente al concepto, a tal punto que la verdad es entendida como construcciones de realidad que se presentan en el mundo contemporáneo.

Visto de esta manera, se puede concebir la verdad como un concepto que difiere en muchos aspectos de lo propuesto por el pensamiento platónico, dado que, en la perspectiva contemporánea, la verdad sólo llega como una imagen borrosa que no ayuda aclarar las ideas de este mundo contemporáneo; sin embargo, es capaz de dominar las posturas del mundo actual como si esta verdad fuera eterna e inquebrantable.

Por otro lado, es sabida la discusión de Sócrates con los sofistas por el problema de la verdad, Nietzsche por su parte, cuestionará la idea de la verdad y la mentira y anunciará la caída de los Ídolos. Por tal motivo se propone reflexionar acerca de ¿cuál es la relación entre Nietzsche y los sofistas frente al problema de la verdad? y a partir de esto, ¿Cómo se entienden las perspectivas contemporáneas de la verdad? Lo anterior permite pensar que cada día está más vigente la discusión por la verdad y la realidad en el mundo contemporáneo, porque se vive sumergido en una sociedad de control donde el uso de los medios de comunicación masiva y las mass-media no se traduce en más libertad sino en más sujeción a realidades impuestas por ellos.

Las decisiones del sujeto en el mundo contemporáneo están sometidas al control de los medios de comunicación masiva o mass-media y esto hace que ya no existan posibilidades creativas sino notificaciones. Por su parte la posibilidad creativa es una característica propia de la libertad, esto implica que los medios de comunicación masiva y de mass-media la restrinjan por lo cual proponen la notificación como única opción. En otras palabras, se

construye una nueva metáfora de la verdad con el sentido que lo requiera la sociedad de control. Es por esto que, los medios de comunicación masiva se convierten algo tóxico que sujeta al ser humano. Por eso, el enfoque de este proyecto pretende brindar los elementos que aclaran la postura de la verdad en algunos momentos de la historia, lo anterior con el fin de entender diversas perspectivas de la verdad y comprender mejor el mundo contemporáneo hoy.

Este trabajo se dividirá en dos partes, en la primera se definirá la postura de los sofistas frente a la verdad, es decir, a lo que está por fuera de ella como lo falso, lo engañador entendido así desde la perspectiva platónica que aquí también se explica. Luego de esto, se retomará a Nietzsche para establecer un equilibrio en la discusión y ver a los sofistas desde otra óptica. De ahí que el capítulo se titule Nietzsche y los sofistas construcción de verdad, estos últimos son utilizados porque ayudan a construir la parte central en la elaboración de este trabajo, además de permitir entender el concepto de verdad desde el filósofo alemán, la cual es concebida como algo que está por fuera de construcciones absolutas.

Al ser la postura de los Sofistas tan relevante en esta investigación será necesario indagar acerca de su concepción de verdad y la vida en la polis, ya que hay elementos que ayudan a construir la idea de cómo se puede entender la verdad en los griegos. Además, se retoma a Diógenes Laercio, en su texto: Filósofos ilustres para ver cómo es la mudanza entre el saber de la sofística, después se utiliza a Nietzsche para indagar la caída de la tragedia tras la llegada de una verdad absoluta y la nueva comedia ática. Por lo demás, se postula la categoría de lo falso y lo verdadero en los sofistas, con el propósito de ver cómo era su defensa frente a Sócrates y Platón.

Por último, en este capítulo se mostrará teóricamente la base filosófica de los escritos de Nietzsche sobre los griegos, así como la relevancia de los planteamientos hechos en su texto voluntad de poder y la crítica que él realiza al platonismo, luego de ello se postulará el concepto de simulacro enunciado por Tito Lucrecio, como una apreciación diferente de la verdad.

En el segundo, capítulo se dará continuidad a la discusión del Simulacro como aclaración conceptual desde Gilles Deleuze con su idea de simulacro como acto de creación y, por último, se mencionará a Jean Baudrillard con su perspectiva de simulacro como imitación de

la realidad, que es entendido como un lavado de la conciencia del sujeto a tal punto que no puede determinar su propia verdad, sino que se ve atrapado por la verdad simulada. Posteriormente, se darán los primeros pasos para aclarar la relación que puede haber de la verdad y la mentira en los medios de comunicación masivos o la mass- media con una serie de ejemplos.

CAPÍTULO I. NIETZSCHE Y LOS SOFISTAS: CONSTRUCCIÓN DE VERDAD

1. Pensamiento griego: Categorización de la verdad en Nietzsche y los sofistas. La perspectiva del sofista desde Sócrates, definición y construcción peyorativa de la sofística.

Como punto de partida se destaca la manera de abordar la verdad en los sofistas, que consiste en una postura diferente a la propuesta hecha por el platonismo, frente a la verdad, ya que los sofistas se centran en la multiplicidad del conocimiento humano, entendida como el fruto de los acuerdos hechos socialmente; con esto dan paso al relativismo moral donde no existe una verdad absoluta, y única, al contrario de lo planteado por algunos filósofos como Sócrates y Platón. Para los sofistas solo existía la verdad de cada uno y esta no tenía que coincidir con la de los demás. En relación con esto se pretende recurrir a Nietzsche, para realizar reflexiones en torno a los sofistas, enfatiza en la labor que estos desempeñan dentro de la cultura griega con el arte retorico, tal como lo dice en su texto *Escritos sobre retorica* allí la describe como “un juego en la frontera entre lo estético y lo moral” (Nietzsche,2000 p. 99), es decir, una labor que contribuye a sentar las bases para una democracia y para un tipo de pensamiento más ligado a la valoración de lo que puede enseñar y ejercer en la vida colectiva.

Si bien las noticias que nos han quedado de los sofistas son muy pocas, hoy día nos sirven de referente para ver sus tradiciones y costumbres. Este es el caso del texto de Diógenes Laercio (2008) que se titula. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. En este escrito se recoge una serie de comentarios sobre el quehacer filosófico de la época, que transita especialmente en el siglo V durante la Grecia arcaica y clásica. Allí se comenta que “antes la Filosofía se llamaba sabiduría y sabio el que la profesaba (...) pero el que se dedicaba a ella se llamaba filósofo, aunque los sabios se llamaban también sofistas (...),

citando a Homero, Hesíodo, así los llaman” (p, 19). Por lo anterior, podemos constatar que el saber sofístico, en principio, era de gran valor para los griegos, ya que su saber aportaba una educación intelectual que contribuía al ejercicio práctico, además su experiencia trae consigo el arte de dirigir bien sus ideas, en tanto la fuerza de sus argumentos también le era útil para tomar partido y debatir mejor las cuestiones en sí mismas, por esto las normas y la sociedad en esta época son producto de acuerdos humanos.

Esta época se caracteriza por la clase de creencias, en su mayoría espirituales, que sostenía la población y que, sobretodo, eran regidas a través de mitos, basados en el origen de sus dioses, y elementos de la naturaleza, el fundamento de los sofistas se distancia de los presocráticos porque estos últimos centran sus estudios de la naturaleza, de un mundo físico y cambiante; mientras que los sofistas fijan su estudio en elementos como el relativismo moral que más adelante explicare, las convenciones sociales, las formas de conocimiento humano más cercanas a la convivencia, esto sin desconocer todo el conocimiento de la tradición presocrática, gracias a los sofistas también se fortalece su vínculo con la pedagogía y la política, porque ofrece una formación general al ciudadano en la *polis*, para hacer cada vez mejor en la conducta social. Para el sofista el fundamento figuraba en los hombres, y su formación, es decir, en la democracia griega, que se desarrolla en la *polis*, se exigía que los jóvenes fueran educados de la mejor forma, la cual consistía, de cierta manera, en participar con sutileza y claridad en el ágora. En este sentido, los sofistas apoyaron la construcción de la política en la ciudad, ya que enseñaban algunos elementos para el ejercicio político como retórica, oratoria y otras técnicas con las cuales lograban persuadir a su contrario en la discusión, esta técnica se conoce hoy día como el arte de hablar bien.

Ejemplo de estos maestros retóricos fue Gorgias Leontino, quien tuvo gran influencia de su maestro Empédocles a quien se le consideraba como inventor de la retórica, al parecer Gorgias fue uno de sus mejores discípulos, tal como lo dice Laercio (2008): “Georgias Leontino, varón eminente en la retórica, el cual nos dejó un arte de ella, y que, según escribe Apolodoro en sus Crónicas” (p. 210). De manera que, este personaje logra destacarse como un buen sofista a tal punto que consigue algunas discusiones frente a sus planteamientos, muestra de ello es el texto de Platón llamado *Filebo* en donde dice “puedo oír decir muchas veces a Gorgias que el arte de la persuasión difiere mucho de todas las artes. Porque queda

todo sometido a la esclavitud que ella le impone por medios voluntarios, por no violencia”(Platón,1992,58^a)

Esta frase de Gorgias es problemática para su época porque supone que las personas voluntariamente pueden llegar a ser esclavas, sin necesidad de usar la violencia, ello implica que pueden llegar a ser esclavos de los demás sin siquiera conocer los argumentos persuasivos que han sido instaurados en ellos. Frente a esto, una posible solución que plantea Gorgias, para no caer en estos argumentos, es desarrollar la retórica, la oratoria y la dialéctica, es decir, hablar bien, lo que implica hacer un discurso agradable para aquel que escucha, es hacer que lo racional y lo emotivo se enfoquen en lo agradable. Lo anterior, además de permitir conocer los elementos retóricos, lleva al espectador a ser capaz de apartarse de esa posición persuasiva, ya que, puede analizar y por ello puede hacer su propio criterio de la discusión.

Pero la discusión que tiene Sócrates con Gorgias siempre gira en torno a la moral, cuestión que no se dejará de lado porque el problema de la verdad, la mentira, y el acto de persuadir es de por sí moral. Lo anterior es lo que nos interesa resaltar en la labor de los sofistas, su postura frente a la verdad, la mentira y la persuasión, pues no les importaba si era verdadera o falsa, lo que importaba era el convencimiento de argumentos alrededor de lo que podía ser racional o emocional, es decir, se prefería renunciar a la verdad en favor de la seducción y la persuasión como elementos de creación.

A causa de esto y otros elementos del contexto, como la aparición de la filosofía y la democracia que durante el siglo V a. C, se da un avance significativo en Grecia, puesto que la cultura y la vida en la *polis* giraban en torno a la política y al esplendor de su vida artística. En consecuencia, la vida en la *polis* griega tenía varias dimensiones como: la política, el arte, la construcción de la ciudad con una arquitectura única y la poesía. Además, había llegado al máximo en su democracia bajo la gobernación de Pericles y, también se puede decir que, se gobierna a sí misma por medio de la asamblea, donde todos sus ciudadanos varones adultos participaban. Así pues, cualquier ciudadano libre puede ser electo para cualquier posición administrativa, política y, es más, a los cargos públicos no se llegaba por elección sino por sorteo.

La existencia de este sistema democrático implicaba que algunos grupos sociales que vivían en la *polis* y que no eran ciudadanos, como los extranjeros o los esclavos, se ocuparan de las actividades económicas y del mantenimiento de la población, lo que permitía que los que si eran ciudadanos pudieran atender los asuntos académicos, políticos y artísticos de la ciudad. Por esta razón, se pudo desplegar la sabiduría desde diversas perspectivas en algunas figuras destacadas de la época como: Aristófanes, Esquilo, Sófocles y Eurípides, esto en cuanto a la literatura, por otro lado, grandes historiadores como: Heródoto, Tucídides, Jenofonte, el poeta Simónides y el escultor Fidias, mientras que en el campo del saber están los sofistas: Gorgias, Protágoras, Cálices y también los filósofos: Aristóteles, Platón y Sócrates.

Por lo anterior, es que los sofistas se hicieron importantes en la *polis*, pues ellos ayudaban a los ciudadanos en la educación, y en la discusión que se daba en el ágora, también pusieron en juego las reglas para ser un buen orador en la política y permitieron que los temas de especial interés, como el hombre y su educación, se plantearan de manera ingeniosa y creativa, aunque fueron muy criticados especialmente por Sócrates y por el hecho de cobrar para enseñar todas estas habilidades.

Los maestros de los sofistas fueron los primeros que le dieron la relevancia a estas cuestiones y sentaron las bases para las discusiones al respecto, está el caso de Empédocles, maestro de Gorgias de Leontino, que planteaba las primeras discusiones en el ágora, así lo deja claro Aristóteles citado por Laercio en *El Sofista* cuando dice que: “(...) Empédocles fue inventor de la retórica” (p. 210). Empédocles fue discípulo de Parménides y maestro de Gorgias, se le considera el inventor de la retórica y, por tanto, padre de los sofistas. Lo que sugiere Diógenes Laercio (1972) en su texto *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* es que los discípulos de los sofistas son quienes continúan con su tradición, por tanto, durante este tiempo en la *polis*, con los sofistas aparece una posibilidad de educación y política que brinda una serie de herramientas a sus discípulos para cimentar las mejores bases de la democracia. Lo anterior quiere decir, que el hecho de que aparezca la sofística en la *polis* posibilita nuevas formas de pensamiento que se reflejan con nuevas formas sociales y políticas.

Son importantes las propuestas de los sofistas ya que giran en torno a personajes como Gorgias y Protágoras que hacen una fuerte defensa a partir del relativismo moral antiguo y la subjetividad con argumentos como: “en todas las cosas hay dos razones contrarias entre

sí” (p. 323). Pues, actúan más en contra de una crítica a la razón, trabajan la consolidación de la naturaleza y el *nomos* como eje central, logran una oposición entre ellas, de las cuales salen las leyes máximas de la justicia entre los hombres y el mundo. De forma que lo enfatiza el texto *Estudios Sobre Grecia*, “consiste en incorporar a su estudio diversos materiales de otros campos de la cultura, como la tragedia o la historiografía, (...) el vigor, la profundidad y la amplitud de los temas sofísticos en la sociedad griega” (Vicén, 19p. 136). Los sofistas como Protágoras y Gorgias consideran que los hombres son iguales por naturaleza y tienden a resolver las diferencias que se observan, atribuyendo las desigualdades a la práctica social.

Respecto al concepto antes mencionado del relativismo antiguo, que es usado por los sofistas en sus discusiones, debe quedar claro que es un concepto que los sofistas usaban como ética, en la Grecia antigua, se consideraba este modelo como relativismo (moral), este se fundamentaba en la creencia de que no es posible determinar, ni de manera natural, ni o de manera racional, lo que es aceptable por todos los seres dotados de razón, lo que es moralmente correcto. Así pues, según los sofistas, el relativismo moral antiguo, que presenta las normas y preceptos morales que regulan las relaciones entre los individuos, en el seno de una comunidad, es siempre convencional. Se acepta por interés, conveniencia y no tiene otra razón de ser que dicho interés y dicha conveniencia.

Es decir que, los ciudadanos juzgaban sobre lo bueno y lo malo en función de su modo de ser, de sus intereses o del proyecto que se traen entre manos. Es moralmente bueno lo que nos parece moralmente bueno, pero sólo durante el tiempo en que estamos de acuerdo con ello. Podría decirse que, no había ninguna conducta que pudiera ser considerada como censurable, imparcial de cualquier consideración personal particular. Así lo menciona Protágoras:

Sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo sostengo con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer (485-411 a. C.).

De esta manera, los sofistas desprendían todo su aplomo para defender posturas dentro de la discusión, pero algo que expresan con sus ideas es que bajo ningún punto de vista la virtud moral puede ser entendida como algo meramente objetivo, ya que no se puede determinar por solo un tipo comportamiento en este caso en el ciudadano. Pues, esto gracias a que son los grupos de ciudadanos los que, dependiendo de la circunstancia y manera de vivir, pueden

llegar a entender, que es lo que está bien o lo que puede estar mal, esto dependiendo de cada caso. Tal como lo menciona Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas” y por tanto es plenamente subjetivo, por que se refiere a lo que pertenece al sujeto, estableciendo una oposición a lo externo, y a una cierta manera de sentir y pensar que es propia del mismo.

Razón por la cual la moral es cuestión de opinión y no hay posibilidad de ir más allá de ésta, hacia una determinación de la bondad o de la justicia que no sea puramente subjetiva o que pueda ser universalmente aceptada por todos los seres racionales, independientemente de su procedencia, clase social, sexo, raza o nación.

En consecuencia, según lo planteado no tiene sentido pretender educar a los hombres en unos principios morales comunes, solo para darles el poder de juzgar algún tipo comportamiento particular de los individuos o de los colectivos; puede haber un ejemplo, que para una sociedad una acción constituya un crimen repugnante, pero para otra, podría ser tratado como una conducta moralmente aceptable en ese grupo de personas, y, de acuerdo con el relativismo moral, no habría forma alguna de decidir cuál de los dos grupos humanos está juzgando acertadamente.

En este sentido podemos entender cómo es que surge esta discusión entre Sócrates y los sofistas, de acuerdo a lo que hemos trabajado de la Grecia antigua, Platón plantea que los sofistas veían a sus discípulos como aquellos a quienes se puede vender un servicio, los sofistas eran mercaderes de conocimiento esto no es algo positivo para la filosofía porque para Platón no es válido que la comunidad viera el mundo bajo cualquiera de los valores que pregona un sofista. Platón expone una manera de ver el mundo muy diferente a la del sofista, ya que él encuentra una postura en un discurso que plantea como verdadero y absoluto, mientras que el sofista muestra su arte sin ninguna intención moral “Yo te enseñaré a persuadir para que la comunidad vea el mundo como tú lo ves”.(Costa P. 2016, p 12) La diferencia principal entre Platón y los sofistas reside en que Platón ve sus ideas como verdad y los sofistas plantean sus ideas como posturas múltiples y contrarias, que formulan verdades posibles, no totalitarias.

Uno de los argumentos que expone Platón en contra de los sofistas es que estos no tienen la sabiduría ni la virtud para la enseñar en *la polis*, sino que estos solo poseen el dinero y los denomina como comerciantes del saber o más puntualmente en su texto *Protágoras*

“comerciantes de mercadería espiritual” (313c), los describe como: personas avaras, sin escrúpulos y muy materialistas, que le enseñan a cualquiera como si esto fuera algo muy malo. Además, Platón no repara en resaltar la labor de Sócrates como un buen maestro gracias a la gratuidad de su trabajo, pues sus estudiantes no estaban comprometidos por algún pago, sino que lo interesante de este aspecto es que Sócrates selecciona a sus estudiantes por asuntos de saber según lo describe Platón, aun así hay unos comentarios en la *Republica* en los que podemos ver una especie de clasismo por parte de Platón: “la prudencia pertenece a una clase mínima” (428e). Es decir que Platón no consideraba apta a todas las personas, en general, para la filosofía sino solo a unos cuantos, sin embargo, en algunos apartes de la *Republica* sí la consideraba apta, por ejemplo, cuando plantea que el pueblo o la mayoría de la gente son considerados el alma del Estado, el pueblo trabajador tiene como función cumplir las órdenes que emanan de las otras clases superiores.

En otras palabras, Platón parece criticar al pueblo por su escasa preparación filosófica, y es tal vez, por esto que su concepción de la filosofía y la política le hacía antagonista de los sofistas, que era un movimiento democratizante de la Grecia antigua. Entonces es allí donde nace la difamación alrededor de los sofistas por parte de Platón y Sócrates, principalmente. Además, parece ser también que en sus escritos Platón manifiesta su incomodidad con la democracia ateniense, esto gracias a la condena a muerte Sócrates por su actividad contra la democracia ateniense. Este hecho, aumentó aún más el desprecio que sentía Platón por esa forma de gobierno que empoderaba a gente que según él no era digna de gobernar, recordemos también que la democracia ateniense fue apoyada y construida por los sofistas.

Así pues, en la política de los sofistas se plantean dos aspectos importantes, en primer lugar, que quienes establecían ciertos marcos políticos lo hacían para su beneficio, y que resulta ingenuo plantear que toda ley se establece con arreglo a la justicia y la verdad; En segundo lugar, lo mencionado por parte del sofistas Gorgias en el *Elogio de Helena*, donde se hacía alusión a que la sumisión del débil ante el fuerte era una ley de la naturaleza, entendida como *physis* (por naturaleza/lo que es natural). Recapitulemos: la sofística no busca trasladar al ámbito social los principios de lo que es natural, ni formar leyes en base a ellos, todo lo contrario, lo que buscan los sofistas es regular la dinámica social por medio de las

convenciones y costumbres religiosas, que vendrían a regular esta dinámica en la antigua Grecia.

Los sofistas no quieren instaurar ni regular ninguna conducta humana, por ello, no están en la búsqueda de una ética, que logre una regulación de la conducta de los hombres, la sofística solo gestiona los conflictos de cara a cara con la discusión y que de allí se alcance una convención, que pueda ser alcanzada de manera polémica a nivel social.

Protágoras menciona que “la mayoría corea lo que los poderosos pregonan” (Protágoras ,316c) también está, la definición que pone Trasímaco sobre la justicia, donde la pone como lo que conviene para el más fuerte. Con eso a lo que apunta Platón es a cómo se puede entender la *Republica* en sus textos, hay una constante social, donde el más poderoso corresponde al más fuerte y que los gobernantes corresponden al gobierno constituido, pero este se presenta en Platón como quienes “elaboran las leyes pensando en su beneficio, sometiendo y explotando a los débiles, castigando a quien se apartan de la norma” (338d) es decir que una parte de la polis (Republica), se impone a los demás. Hay que hacer notar que esta visión corresponde al pensamiento platónico y lo mencionado por Protágoras corresponde a lo que Platón pone en palabras de Protágoras, por lo que es incorrecto decir que la sofística respaldaría una supremacía natural.

Los sofistas no respaldan una superioridad de la naturaleza, Primero porque los sofistas son menos naturalistas, y gracias a esto ello, consideran que no se trata de trasladar los principios de la naturaleza (*physis*) a la constitución de las leyes de un gobierno, sino que la sofística plantea que las leyes se elaboran por medio de convenciones sociales; segundo, no respaldan la superioridad del más fuerte, porque las técnicas de la sofística pueden emplearse para construir una estructura, pero también para apuntalarla y para derribarla, lo que quiere decir que aquellas herramientas que da la retórica para el más poderoso gobernante, que a él le sirven para convertir estéticamente su discurso, convierten su débil argumento en fuerte, aunque puedan utilizarse también en su contra, para que no acabe imponiendo su criterio al resto de la ciudad.

Platón y Sócrates buscan establecer el criterio de verdad, y se encuentran en las ideas, en el ser, elementos exteriores al ser humano, y la ubicación de un espacio trascendente donde según él encuentra lo auténtico. En su texto el *Fedón* se dedica explicar cómo se dirige el

alma a lo real. Esta teoría es asimilada tiempo después por el cristianismo para dar justificación a su creencia (ideal acético). Pero la crítica que le puede caber a este tipo de perspectiva, viendo el paralelo con los sofistas, es que al parecer este pensamiento separa al hombre de su vida, y lo hace sentir como si viviera otra vida diferente a la presente, y el tiempo se le esfuma al hombre en esta especulación.

En cambio, el sofista no se ocupa de ser, por el contrario, se ocupa del no ser y del accidente; esto porque en la sofística el ser no es dado por el origen de la palabra, ni por entidades externas al hombre, la sofística niega a un ser certero y por tanto niega que no se pueda dudar de la realidad en general y de los asuntos políticos en particular. Las posibilidades del ser están creadas por el discurso. Lo anterior en vista de que, es con el discurso donde el hombre puede ir más allá, entendido como una capacidad práctica en el presente y esta no desaparece fácilmente, por ello el ser es un efecto del decir y los discursos persuasivos producirían sus propios objetos, lo que los haría verdaderos.

En relación con lo anterior, crece un profundo rechazo al modelo de sociedad planteado por los sofistas, el cual es agnóstico y cosmopolita, lo que refiere a admitir la pluralidad cultural de las naciones o pueblos. Entonces los argumentos que tiene Sócrates y Platón en contra de los sofistas en los ámbitos éticos, lógicos, políticos provienen de una diferencia ontológica, porque mientras Platón establece que el criterio de verdad se encuentra en las ideas, el ser, el uno, elementos trascendentes y exteriores al hombre, los sofistas plantean la búsqueda de una autoridad por fuera de las normas divinas y repartidas por la misma naturaleza de los hombres, que pueda ser discutida, abogada por el convenio y la retórica en el ámbito democrático.

A pesar de todos los esfuerzos, Sócrates y Platón, logran cimentar una perspectiva peyorativa de los sofistas y la manera de presentar sus contenidos debido a que Sócrates con su manera discursiva busca dar una serie de respuestas definidas y absolutas sobre los temas que se debían tratar, la actitud hostil que se demuestra en sus escritos, refiere al desagrado por el pensamiento helenístico y Platón ve un reflejo de estos en los sofistas así lo postula Nietzsche (1986) en su texto *Genealogía de la moral* “ la sofística es aun completamente helénicas – incluidos Anaxágoras, Demócrito, los grandes jónicos; pero como formas de transición.” (Pag.1369, párrafo 421), es decir que los sofistas, traen consigo mucho de la cultura helénica

y por tanto se introducen cambios en la cultura griega, en la *polis*, así pues, se cambia la fe en la cultura y se implementa nuevas formas de la ley.

De todos modos, en el saber sofístico “se mezclan los bienes y los males de diversas procedencias; se desdibujan los límites entre el bien y el mal (...) este es el sofista” (1986,pag.1369, párrafo 421), es de este modo que los sofistas apuestan a una moral relativista. Sócrates y Platón actúan de manera contraria buscando una *polis*, ideal y buscan restablecer una virtud antigua, lo que implica acusar gradualmente a todo lo helénico como decadente, pues esto no cabe en su pensamiento ideal de polis y de virtud. En la visión Platónica hay diferentes críticas hacia los sofistas, muestra de ello están los ejemplos en los que Sócrates discute sobre algunos temas con diversos sofistas, como en los diálogos de *Protágoras*, *Gorgias* y el *Sofista*.

En el *Protágoras* se percibe una postura más agradable con el sofista, a tal punto que la discusión termina como un empate, pues nadie logra persuadir del todo con sus argumentos. Además, Sócrates menciona al principio del diálogo que ve de manera peligrosa los dones del sofista para el alma, también solicita prudencia por la buena impresión que tiene sobre Protágoras. Por otro lado, en el diálogo del *Gorgias*, se ve una actitud hostil más fuerte hacia los sofistas porque, con el tipo de discurso de Gorgias, es contra el que más choca Platón, le parece vacía su enseñanza ya que él cree que no es de provecho para la comunidad y, en especial, para la retórica, aquí existe de manera directa un enfrentamiento y desprecio por el arte que enseñan los sofistas.

En este dialogo Sócrates se enfrenta a los sofistas, Platón presenta en todo el dialogo a Sócrates como el vencedor y logra dar una visión negativa de los sofistas, este dialogo le da paso al dialogo de los *Sofistas*, donde definitivamente se encarga de acabar con la fama de sabios, y los postula como comerciantes del conocimiento, este y otros argumentos que logran hacer ver al sofista de manera negativa por ser quienes se lucran con la educación y persiguen posibles clientes, tratados incluso como traficantes. En el dialogo *El sofista* Platón apela a una serie de definiciones acerca del sofista, pues dice:

Extranjero: -Pero, por lo pronto, detengámonos, para tomar aliento y, descansando, reflexionemos en nosotros mismos, y veamos bajo cuántas formas se nos ha representado el sofista. Si no me engaño, primero hemos encontrado en él un cazador interesado de jóvenes ricos

Teetetes: –Sí.

Extranjero: –Después, un mercader de conocimientos para uso del alma.

Teetetes: -Es cierto.

Extranjero: -En tercer lugar, ¿no nos ha parecido como una especie de traficante, al por menor, en estos mismos objetos?

Teetetes; –Sí: y, en cuarto lugar, era un fabricante de las ciencias que vendía.

Extranjero: -Lo que recuerdas es exacto. Voy, a mi vez, a recordarte la quinta forma del sofista. Es un atleta, en los combates de palabra, hábil en el arte de discutir.

Teetetes: -En efecto.

Extranjero. -En cuanto a la sexta forma, hemos vacilado. Sin embargo, la hemos definido diciendo, con cierta complacencia, que es un purificador de las opiniones que estorban la entrada de la ciencia, en el alma.

Teetetes: -Muy bien.(1992, pp.370-371)

Estas definiciones son una muestra de los argumentos falsos y verdaderos, por ejemplo cuando dice que el sofista es un cazador de jóvenes ricos, pero si revisamos son los jóvenes quienes pagan por una buena enseñanza y son ellos quienes buscan al sofista, otro ejemplo es cómo se vende la idea de mercaderes del conocimiento como una idea inmoral y sin virtud para un saber, lo que hacen que desvaloricen todo lo que enseñan los sofistas.¹ Así pues, en el texto es Sócrates quien para Platón tiene la verdad y los argumentos falsos son del sofista, es decir que lo que plantea el dialogo de Platón es una diferencia entre lo que es verdadero y falso, él hace un énfasis sobre el sofista como aquel que vive de las mentiras y el engaño.

Platón referencia a Sócrates como filósofo en sus diálogos y él es quien no parece comprender que su visión es solamente una postura y no una verdad. Más aun, a ojos de Nietzsche, Platón es quien construye un sistema de ideas basados en mentiras ya que Platón retoma los argumentos de los diálogos como únicos e inamovibles (lo justo y lo bueno, por ejemplo). En el texto del *Gorgias* se expone de manera negativa las habilidades del sofista, pues expone las críticas a los sofistas:

Sócrates: - ¿Cuál es, entonces, la persuasión a que da lugar la retórica en los tribunales y en las otras asambleas respecto a lo justo y lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin el saber o la que produce el saber?

Gorgias: - Es evidente. Sócrates, que aquella de la que nace la creencia.

¹ Paolo Costa P. *Nietzsche y la valoración de los sofistas. genuinos representantes del espíritu griego.*2016

Sócrates: - Luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia. Pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto.

Gorgias: - Sí.

Sócrates: - Luego tampoco el orador es instructor de los tribunales y de las demás asambleas sobre lo justo y lo injusto. Sino que únicamente les persuade. En efecto, no podría instruir en poco tiempo a tanta multitud sobre cuestiones de tan gran importancia. (Platón, 1987, p. 36)

En este dialogo en la primera parte se desarrolla la definición de cuál es el arte al cual Gorgias se dedica, él lo define como el arte de persuadir, después Sócrates le pregunta que de qué clase de persuasión habla. Este interrogante permite definir dos clases de persuasión: “una que produce la creencia sin el saber; y otra que origina la ciencia” (454e). Esta delimitación permitirá saber las intenciones del sofista.

La delimitación origina una crítica que le hace Platón: Gorgias se encarga de la primera clase de persuasión, “su habilidad está destinada para los oídos de los más ignorantes aquellos que desconocen la verdadera esencia de lo que es justo o injusto”(459a), a estos oyentes es fácil engañarlos, pero esta ventaja de la que se sirve el retorico es más vista como un engaño a los ignorantes, a pesar de que según el texto hay una confirmación para Platón que estos argumentos retóricos, en primer lugar, no tienen componentes morales y, en segundo lugar, él sostiene que esto no puede ser de beneficio para la sociedad. Lo que expone Platón de los retóricos es que, a estos, en definitiva, no les interesa si su discurso está sustentado en una creencia o un saber y de allí él se toma para hacer otra crítica a la retórica, donde la hace ver como una práctica vacía que quien la imparte persuade sin conocimiento, no tiene nada que enseñar, esta es la razón que da Platón para decir por qué la retórica no es útil.

Sin embargo, el engaño de Gorgias puede tener aspectos positivos como, por ejemplo, el aprendizaje de los recursos retóricos el cual hace que los hombres puedan entender o identificar cuando están siendo persuadidos y, además, puedan darle un giro para que la mayoría pueda ver el engaño (si existe). También, se percibe en el texto que se juzga Gorgias por no utilizar una concepción de moralidad universal, intelectualismo moral; y esto es muy injusto, ya que el principio ético de los sofistas es una construcción moral relativista, como se ha mencionado previamente, lo que muestra una postura opuesta al intelectualismo moral, por qué estos buscan es alejarse de universalismos morales, puesto que para Sócrates la virtud puede ser enseñada y para los sofistas, en cambio, la moral dependía de muchos puntos de vista y esta podía ser atravesada por cambios en el aspecto social, es decir, que la

aceptación de una postura moral dependía de los miembros de una comunidad, en este caso la *polis*. Gorgias quien podía persuadir a los ciudadanos solo con una convivencia práctica, era consciente de que no podía enseñar una moral, es más, no la considera enseñable en el mismo sentido que otras áreas como las matemáticas, la física o la economía.

La crítica que realiza Sócrates tiene sentido desde la óptica metafísica platónica sobre el bien y la justicia. Si en su sistema filosófico el bien y la justicia son objetos que pueden ser conocidos por la razón, son algo objetivo. Entonces, existen los hechos morales y pueden ser enseñados por medio de la trasmisión de valores familiares y reforzados por el entendimiento de una moral colectiva, esto desde la óptica platónica. El bien es uno solo y por lo mismo cualquier tipo de discurso que atente contra ello no solamente sería malo, desde los valores platónicos, sino también falso.² Eso significa que todo tipo de recurso retórico, a criterio de Platón, sería peligroso y equivocado. En esta cita Platón pone en la boca de Gorgias las siguientes palabras en su dialogo el *Gorgias* (1987):

Gor.- Si lo supieras todo. Sócrates, verías que, por así decirlo, abraza y tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes. Voy a darte una prueba convincente. Me ha sucedido ya muchas veces que, acompañando a mi hermano y a otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren tomar la medicina o confiarse al médico para una operación o cauterización, cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguía sin otro auxilio que el de la retórica. Si un médico y un orador van a cualquier ciudad y se entabla un debate en la asamblea o en alguna otra reunión sobre cuál de los dos ha de ser elegido como médico, yo te aseguro que no se hará ningún caso del médico, y que, si él lo quiere, será elegido el orador. Del mismo modo, frente a otro artesano cualquiera, el orador conseguiría que se le eligiera con preferencia a otro, pues no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro alguno, cualquiera que sea la profesión de éste.(Platón, 1987, p. 38)

El argumento de que la retórica no tiene beneficio para la sociedad, eso se puede refutar, a favor de Gorgias, teniendo en cuenta que Gorgias logró convencer a un hombre enfermo que no deseaba tomar su medicamento y mucho menos ser atendido por el especialista. Gorgias lo persuadió para que cambiara de opinión, esto sin más “auxilio que el de la retórica” (356b), pues “con la ayuda de la palabra consiguió hacer lo que no pudo el especialista (Gorgias, 356c).

Este proceder deja claro cómo el buen uso del lenguaje tiene un poder que logra aventajar la palabra del mismo especialista. A pesar de engañar al enfermo con un discurso bien

² Ibid.16

elaborado, la actividad del retórico es apropiada para resolver problemas prácticos de la convivencia. Ahora bien, a pesar de las críticas hacia los sofistas, es curioso que Platón también utilice este recurso de la retórica. Para justificar este proceder como lo sugiere Popper en su texto *Sociedad abierta y sus enemigos* (2010) allí, se destaca que los gobernantes a diferencia del sofista son moralmente correctos, capaces, honestos e íntegros, estos son los más sabios, por estas razones velarán por el buen funcionamiento de la ciudad (p,136), justificando el engañar a los ciudadanos, buscando para ellos un bien mayor. En esta medida, podemos ver que como realmente no hay diferencias entre el gobernante y el sofista realmente lo que realmente separa al sofista y al gobernante es el interés por alcanzar el poder algo que no menciona Platón en sus ataques a la sofística.

Otra cosa que preocupa a Platón es el posible aprovechamiento de la persuasión, según él no hay manera de estar seguro si los estudiantes de Gorgias puedan obrar de manera justa o injusta en el ejercicio de su retórica y Platón escribe de manera muy descriptiva que teme que puedan sacar provecho personal de la persuasión de sus discursos. Sin embargo, podemos examinar el hecho que si un sujeto abuse de su poder o su tarea, en este caso no es culpa del medio que él utiliza sino del carácter del sujeto y como no hay ningún medio que no sea capaz de ser abusado de igual forma que la retórica en este caso. Es por ello que, ante la crítica de Platón, Gorgias asume la postura de un simple maestro de retórica, aquel que solo enseña a sus estudiantes el cómo valerse de la palabra ante un auditorio, pues su labor no consiste en enseñar qué es lo moral o lo inmoral. Si el estudiante obra justa o injustamente no será culpa de la educación recibida por sofista, sino de su propio carácter.

A pesar de que Platón siga insistiendo en que la persuasión beneficia al orador y que no trae consigo ningún bien para una comunidad, Gorgias insiste que la enseñanza de la persuasión no tiene como objetivo el beneficio personal y que lo que convierte lo anterior en beneficio personal, es la falta de carácter por parte del estudiante. Por ejemplo, el estudiante de gimnasia, que a través del tiempo ha desarrollado unas capacidades especiales, capacidades que le servirán para mejorar en su profesión, entre estas están: la agilidad, la velocidad, la ligereza, y la fuerza, todas propias de un buen deportista. Ahora bien, en un momento de rabia este deportista con su nueva fuerza hirió a su padre y madre, conducta condenable desde cualquier punto de vista.

Producto de este acontecimiento que alguien cualquiera culpa al maestro por haberle enseñado al deportista los pasos para desarrollar su fuerza, asumiendo que gracias a esta enseñanza el deportista hirió a sus padres. Sin embargo, en palabras de Jaeger en su texto *Paideia los ideales de la cultura griega* “el hecho de semejante abuso, aun siendo posible, no obligaría a repudiar el recurso de que se abusa. No hay ningún medio destinado a la lucha que no se halle expuesto a los mismos abusos” (Jaeger, 1948, T.2, p.155). En este caso, en el texto *Gorgias*(1998) “se ha de culpar al aprendiz que no utilice rectamente las enseñanzas que se le han brindado” (457a). Según este argumento los actos de este gimnasta han sido predispuestos gracias al carácter que ha formado su propia alma.

La crítica que está haciendo Platón a la conducta de aquel que es educado por Gorgias, es sin lugar a duda reveladora, en el sentido de poner en entredicho el componente moral de las enseñanzas que pueda brindar el retórico. En un primer momento, Gorgias mostrando habilidad elude el problema, asumiendo que la conducta del estudiante ya no está en sus manos; sus argumentos hacen ver que él solo enseña una labor para ser utilizada en los tribunales. Sin embargo, conociendo los fines a los que apunta la retórica, como ya había sido definida, Platón tendría razón en cuestionarlo, ya que el filósofo busca con la educación la verdad y no el convencer, resaltando que la retórica que enseña Gorgias no es provechosa.

Ahora bien, es cierto que la retórica directamente no aportó a la filosofía, y que el tema acerca de la conducta de los estudiantes no es de incumbencia de los sofistas, por qué sus intereses estaban más ligados a la política. Sin embargo, el sofista brinda una formación académica que dio un gran aporte, aunque fuera indirectamente a favor de la educación, lo anterior porque colocó a todos los ciudadanos a la par en las discusiones en el ágora, elevando la discusión, fortaleciendo el nivel de la cultura, destacando el valor del aprendizaje, porque entre más educadas las personas, es más difícil convencerlas y más factible el desarrollo de un pensamiento crítico. En contraposición, Platón muestra esta idea como algo equivocado, pues a medida que avanza el diálogo presenta al sofista como el que enseña la retórica como el arte que convence desde la mentira y el engaño. Además, que desde este tipo de críticas y de la visión dogmática, se crea la caricatura del sofista, la imagen peyorativa como el que convence desde ideas falsas.

Estas ideas son falsas cuando a *priori* tenemos juicios valorativos que se consideran como genuinos. Este tipo de juicios son los que Nietzsche rechaza y ve como constructos de un engaño, una mentira que intenta dar sentido al mundo desde el dogmatismo. Es de rescatar que en sus viajes por toda Grecia los sofistas se dieron cuenta que cada ciudad, tiene sus propias leyes, su propia visión del bien y del mal. Por lo demás, las leyes y la moral se van modificando con el pasar del tiempo. Los sofistas se dieron cuenta de esto y lo aceptaron, además, con un sentido pragmático e incluso inmoral y realista se enfrentan al dogmatismo Platónico. Este enfrentamiento es el que llama la atención a Nietzsche, los sofistas son auténticos griegos, los del espíritu de guerra que comprenden la *polis* como un espacio de lucha de posturas y no como la cuna de hombres virtuosos.

2. Nietzsche y la construcción de verdad en los sofistas (Fragmentos y conferencias en Basilea)

Entre los objetivos que traza el presente trabajo se pretende saber cuáles son las relaciones que hay entre Nietzsche y los sofistas, lo cual nos lleva a pensar en la distancia que podría tener con el pensamiento platónico y todo lo que se ha mencionado de este, por lo anterior, en esta investigación se rescata la postura Nietzscheana que busca comprender el valor de estos pensadores fenomenales, realistas y que se les considera como el puente entre los pensadores de la misma línea temporal de Sócrates. Por tanto, a juicio del filósofo alemán, es importante al estudiar y reconocer a los sofistas porque pueden ilustrar su propio recorrido, permitiendo que Nietzsche pueda plantear sus posturas, es decir, que desarrolle su pensamiento con ayuda de los pensadores sofistas, es por esto que el autor hace el análisis sobre la filosofía clásica, desde este enfoque para comprender y percibir a los sofistas en este contexto.

De este modo, es propio mencionar que el ser humano a lo largo de la historia otorga demasiado valor a las cosas trascendentes, es decir que el problema que se presenta es que los seres humanos no son conscientes de la realidad de la vida, al asumir la búsqueda de las cosas con un sentido trascendente y fijan un objetivo de la vida. Así pues, con este sentido trascendente se da más valor al pensamiento platónico, y esta visión trae un sentido de la vida que requiere principios como: la existencia de otro mundo es más real que este mundo aparente. Entonces, en esta postura trascendente del platonismo lo que encontramos es una

realidad dividida en dos y, de este modo, no se puede tener acceso a lo que es verdadero, lo bueno, lo bello a menos que existan en sí mismos y por medio de la razón. Con ello la manera que se tiene de juzgar la realidad es desde una realidad alejada de los sentidos, que solo se da por fuera de la experiencia del mundo material, es decir no es sensible y es solo metafísica.

Por el contrario, Nietzsche busca dar argumentos para que el bien, el mal, la belleza y los sistemas sociales se vean como lo que realmente son: constructos, acuerdos o convenciones que están inmersos en la experiencia, las reflexiones de los seres humanos, donde no deben tener un principio universal; Estas nociones tienen sentido bajo condiciones de existencia por un mundo inmaterial, como lo describe muy bien Nietzsche en el siguiente apartado de su texto *Gaya Ciencia* (1967) :

El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, del ideal, de la idea pura, va tan lejos, que nos asustaríamos, y yo me he preguntado muchas veces si, de una manera general, la filosofía no ha sido hasta el presente, sobre todo, una interpretación del cuerpo y ‘un desconocimiento del cuerpo’... En primera línea podemos poner siempre todas esas audaces locuras de la metafísica, sobre todo cuando se trata de la cuestión del ‘valor’ de la vida, como síntomas de constituciones físicas determinadas: y si tales afirmaciones: o tales negaciones: de la vida tienen, en su conjunto, la menor importancia desde el punto de vista científico, no por eso dejan de dar al historiador y al psicólogo preciosos indicios por ser síntomas del cuerpo, de su éxito o de su fracaso, de su plenitud, de su poder, de su soberanía en la historia, o bien de sus detenciones, de sus fatigas, de sus depauperaciones, de su presentimiento del fin, de su voluntad de fin... En los filósofos todos, hasta el presente, no se ha tratado nunca de la ‘verdad’, sino de otras cosas, por ejemplo, de salud, de porvenir, de poder, de vida (...) (pp. 26-27)

Como vemos, la postura de Nietzsche se aparta de la postura de la metafísica, pues en ella se encuentran los valores y las formas de comprender la existencia, pero las bases para esta metafísica están guiadas por lo trascendente, lo que implica que lo ético en los humanos radica en la distancia con sus sentidos, desprecian el cuerpo, lo material, niegan la vida misma. Como ya lo hemos mencionado en el anterior apartado, Sócrates es quien comienza con la búsqueda de la verdad al tratar de enseñar una moral.

Por este motivo, para Nietzsche todo el problema metafísico tiene su punto de inicio con Sócrates, desde sus ideas sobre el ser y la creencia en la nada, toda esa moral de Sócrates trae consigo unos sistemas metafísicos que se justifican en ideas alejadas de los sentidos y de la experiencia material (el cuerpo). El autor nos señala en la cita de *Gaya ciencia* (1967) que los seres humanos nos hemos alejado de la vida, ya que durante mucho tiempo entendimos el mal y el bien desde nociones metafísicas que corresponden a un mundo-verdad, creado por

fuera del plano material, entonces, Nietzsche dedica su trabajo a desenmascarar estas verdades que la metafísica ha implementado como engaño.

Luego de esta explicación, respecto a la postura de Nietzsche frente a las críticas que tiene para el platonismo, es necesario postular el valor que Nietzsche le otorga a los sofistas y, para esto, hay que mencionar algunos escritos de este autor, que a pesar de tener muchas obras en su vida, no hay ningún documento dedicado específicamente a los sofistas, pero lo que encontramos es una serie de fragmentos de su obra que hablan de los sofistas, este es el caso de *Humano demasiado humano* (aforismo 221) y *El crepúsculo de los ídolos*. Aunque Nietzsche no publicó sus observaciones sobre los sofistas, se tiene una serie de discusiones y conferencias en 1872-1873 (Basilea) y algunas notas de la retórica griega.

En estos fragmentos Nietzsche sitúa al sofista como una figura que lucha en el espacio social y que se genera bajo formas políticas. El autor postula tres características del sofista en sus enseñanzas, la primera es su modelo retórico en el lenguaje, la Segunda su crítica de la epistemología y la tercera es su inmoralismo; estas tres características le ayudan a Nietzsche a generar una nueva perspectiva de los sofistas. En la primera característica, Nietzsche enfatiza en su texto *Voluntad de poder* (1981) la importancia de los métodos, pues “los conocimientos más valiosos son los que han sido conseguidos más tarde; pero los conocimientos más valiosos son los métodos” (afor, 464,pp,330). De ahí que Nietzsche con el método pueda ver su propia perspectiva, lo que lo compromete a pensar un objeto; pues esta perspectiva ubica su interés de indagación como pensador y escritor, esta búsqueda lo trae a los sofistas, Nietzsche ubica su lectura dentro de un proyecto de vida y logra diseñar un objetivo para reafirmar la vida.

Por lo anterior, el autor retrata la cultura trágica griega, pues esto sitúa la escena de un modelo de una cultura griega que tiene la renovación, la creatividad y la esencia de la vida. Nietzsche establece como en oposición a este método de cultura a Sócrates y Platón enunciándolos como los principales enemigos de la cultura trágica griega. En este contexto Nietzsche logra articular este malestar en la cultura trágica griega y pone en la discusión a los sofistas, como a quienes defienden características de lo trágico en la cultura griega, como principales adversarios de las escuelas socráticas. Nietzsche insinúa que “los sofistas pueden verse como los genuinos griegos y a la vez pueden verse como sus precursores” (afor,422). Por este

motivo Nietzsche los elogia caracterizándolos como pensadores que han influido con sus discusiones a posteriores adversarios de las escuelas socráticas, de ahí que manifieste que “todo progreso del conocimiento psicológico o moral a restaurado a los sofistas” (afor, 422).

Nuestro autor sigue avanzando en la defensa de los sofistas, él no pretende que su investigación se vea como algo sin ningún interés, sino que su método genealógico responda a una serie limitada de material, es decir que Nietzsche en este método ubica y conecta la información, él ignora y suprime otros modos de colocar la información. Nietzsche sostiene en *Mas allá del bien y el mal*(2001) que “no debemos admitir diversas clases de causalidad, hasta que no se haya intentado resolver por medio de una sola, sin haberla impulsado hasta los últimos límites (hasta el absurdo, si así puede decirse) es una exigencia moral del método.” (Afor pag,36), es esto a lo que refiere el método genealógico utilizado por Nietzsche así una defensa abiertamente partidista de los sofistas, y él nunca pretende que su consideración sea, en algún sentido, una investigación desinteresada.

Con respecto a los sofistas que trabaja Nietzsche, siendo en este aspecto nuestro autor bastante selectivo, él se enfoca especialmente en Protágoras y Gorgias, nombrando pocas veces a Agatón y Trasímaco, sin abordar sus puntos de vista epistémicos o éticos, Nietzsche nunca menciona a Hipías o a Prodicus (2000, pag169) Además de esto, selecciona muy bien los apartados de Protágoras y Gorgias con los que recoge sus principales argumentos respecto a la retórica y la perspectiva de Protágoras respecto al relativismo antiguo.

En cuanto a Protágoras, Nietzsche discute *Historia de la elocuencia griega* (2013) sus fragmentos, respecto al reclamo de “hacer que los más débiles argumentos, argumentos más fuertes” (Pag,215) y al hacerlo ignora la afirmación famosa de "el hombre como medida de todas las cosas" (, Pag,223), es igualmente llamativo que Nietzsche no menciona ninguno de los textos existentes de Gorgias, de hecho, deja de lado argumentos del *Encomio de helena* y la *Defensa de Parmenides*, pues fija su atención en el estilo poético de Gorgias y en su uso de figuras retóricas. Mientras que, para su investigación da cuenta del método genealógico. De este modo que, Nietzsche sitúa a los sofistas como figuras centrales en la cultura griega del siglo V, él los representa como maestros avanzados y defensores de la elocuencia. Para el autor estas consideraciones de los sofistas son útiles para esbozar su visión de la cultura griega.

Nietzsche presenta la cultura trágica griega de manera diferente, a la que expone la tradición, para esto da un ejemplo con Johann Winckelmann en *Voluntad de poder* (1981) “Los griegos de Wínckelman y de Goethe, los orientales de Hugo, los personajes del «Edda»(...); los ingleses del siglo XIII, de Walter Scott; cualquier día se descubrirá toda la comedia”(1981.afor,825). Nietzsche explica que este autor, muestra una perspectiva diferente de la cultura griega como la mejor y más grandiosa por su magnífica sencillez y su espléndida nobleza por sus escuelas socráticas, además desconoce todo carácter de los griegos, a estos argumentos Nietzsche responde ridiculizando estas perspectivas: “vislumbrar en los griegos «almas hermosas», «áureas mediocridades» y otras perfecciones por el estilo, así como de admirar en ellos, por ejemplo, la serenidad en medio de la grandeza, los sentimientos ideales y la elevada sencillez; esa «elevada sencillez» que en el fondo no es más que estupidez alemana” (Nietzsche, 1981, afor3)

En su lugar, Nietzsche insiste que la cultura griega trágica surge de una energía salvaje y a menudo violenta y con plenitud de fuerzas. El autor expone que “vislumbrado en los griegos ha sido su instinto más fuerte, la voluntad de poder; les he visto temblando ante la indomable violencia de ese instinto; he visto que todas sus instituciones surgieron como mecanismos de defensa para asegurarse los unos a los otros contra la materia explosiva que llevaban dentro” (Nietzsche, 1999, afor3)

Nietzsche no discute el argumento de que los griegos también fueron grandes oradores y artistas, pero en lo que insiste es cómo surge en los griegos la capacidad de canalizar la violencia, como se evidencia en el siguiente fragmento *El Ocaso De Los Ídolos* (1996)“helénico más antiguo, aún rico e incluso desbordante, consideré con toda seriedad ese admirable fenómeno que lleva el nombre de Dionisio, y que sólo se puede explicar con un exceso de fuerza.” (afor4).

Nietzsche caracteriza como dionisiaco la capacidad de un individuo para establecer la unidad desde la diversidad, para dirigir y armonizar diversas fuerzas dentro de sí mismo de una manera productiva y creativa. En este sentido podemos reconsiderar que el pueblo griego según el autor poseía una duplicidad como principios generadores de la vida en la *polis* del siglo V, para esto es importante mencionar a Dionisio y Apolo como dos fuerzas necesarias en el *Nacimiento de la tragedia* (1987):

“con sus dos divinidades(..) Apolo y Dionisio, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, (...) tan diferentes marchan uno frente al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz fruto nuevos y cada vez más vigorosos.” (Nietzsche,p.41)

Estas dos divinidades se encuentran en una lucha constante y una lucha que tiene una reconciliación periódica entre las dos fuerzas, es decir, que durante este periodo de reconciliación las fuerzas se unen o se aparean para engendrar la tragedia, una obra de arte que es en parte dionisiaca y apolínea, como dos mundos artísticos el sueño y la embriaguez en la tragedia ática.

Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia* (1987) señala qué hay una manera en la que el pueblo asume y se enfrenta a los placeres, los horrores de la existencia griega bajo estas dos fuerzas. Por un lado, el autor señala que hay una relación entre la sensibilidad, el dolor, la belleza del pueblo griego, esto es bajo la tragedia que es la narración de las transformaciones propias de la cultura griega, de alguna manera expresa los mitos, las conductas, los valores y sobre todo las vicisitudes que tenía esa época.

Estos mitos originarios nos revelan las narrativas del origen y posibilitan las perspectivas de una nueva forma de replantear las discusiones y problemas que había en la antigua Grecia. Es de este modo, que las perspectivas de comprensión de narraciones, posibilita el acercamiento a las dos fuerzas de la tragedia como ya lo mencionamos. Por un lado, está el Dios del vino de la embriaguez Dionisio que es la fuerza el impulso humano desmedido, lo desordenado, aquello que todavía no está filtrado, es decir ordenado y categorizado. En este caso, es allí, donde se presenta el dolor y donde el placer goza en el hombre, Dionisio es experiencia viva directa, tan viva qué estalla en mil pedazos, por eso es la confusión indiferenciada, es fragmentado, pero es único; Es tan excesivamente único que logra abrir al humano y lo disuelve, rompe con la identidad, con el principio de individuación.

En el estado dionisiaco el hombre está sufriendo el dolor los placeres de la realidad del cuerpo de su humanidad, Pero luego en esa misma vida griega aparece Apolo quién es el que brinda ese elemento que nos ayuda a sobrellevar el dolor es Apolo quién hace que podamos entrar y hacer soportable la existencia, nos brinda herramientas para comprender y volverlo todo claro, nos ayuda a ser lucidos en nuestras ideas, es allí donde damos órdenes a nuestros sentidos, los instintos.

De manera que ya no somos personas salvajes como cuando estamos bajo la fuerza de Dionisio, sino que por el contrario se vuelve un hombre ordenado con sus placeres medidos, es un hombre discursivo ya está más mediado por el lenguaje político. Es de esta manera que la ilusión que nos brinda Apolo nos lleva a administrar este mundo para olvidarnos y darnos la tranquilidad de vivir en el seno que no está dado por los excesos por las contradicciones, recordemos que la medida nos da la seguridad de habitar de poder vivir o sobrevivir sobre todo es decir que cuando estamos en Apolo ya no hay riesgos todo estado de lucidez de orden de categorías.

Pero hay que entender que Apolo es un Dios de la luz, de los sueños, de la ilusión, de la música calmada tranquila y Dionisio se presenta como también como un Dios que precipita el cambio, el dolor humano, ambos van de la mano en esta dicotomía, es más en el mundo griego esta dicotomía era una tensión necesaria una tensión que no debía resolverse.

Esta duplicidad qué representa Apolo y Dionisio refiere necesariamente aquí a pesar de ser dos fuerzas diferentes Dionisio no podría manifestarse sin Apolo y Apolo no podía vivir sin Dionisio. Es de este modo que en la belleza esta la medida por las dos fuerzas, los límites no podrían ser sin el fondo oculto del dolor y del conocimiento de la verdad, qué se relaciona con Apolo y Dionisio no podía dejar de relacionarse como dolor y placer como música y palabra.

Entonces estas dos tendencias de la costumbre griega es algo natural que está sumergido en la cultura. La ilusión que es Apolo en algunos momentos se presenta de manera natural en la vida cotidiana recordemos también que Apolo es un poderoso Dios que tiene el principio de individuación mientras que Dionisio se presenta como otro Dios que es portador de la fuerza de la creatividad, se presenta por medio de la embriaguez y Apolo se presenta por medio de los sueños y el mundo onírico. De este modo a pesar de tener una dualidad el hombre griego no pensaba en acabar con esta dualidad, porque gracias a ella podía desarrollar toda una cuestión trágica en su vida cotidiana.

Así pues, el hombre griego puede ser a la vez ilusión jubilosa individual Apolo y se presenta también como esa unidad dionisiaca originaria que trae la desmesura la destrucción de todo límite y la creación de nuevas posibilidades; otra posibilidad es el caso el destino humano el griego que estaba destinado trágicamente. “Ciertamente, o un artista apolíneo del sueño o un

artista dionisiaco de la embriaguez o, en fin – como, por ejemplo, en la tragedia griega – a la vez una artista del sueño y un artista de la embriaguez.” (p. 48) Entonces el conocimiento trágico trae consigo el orden de la naturaleza el cumplimiento de la del destino había otorgado a la persona, pero este destino trágico nos revela también encontrarse en un éxtasis de desmesura.

De esta misma forma, interpreta a los sofistas como los principales maestros de la cultura griega, Nietzsche afirma que la cultura griega del siglo v “que tuvo en Sófocles su poeta, en Pericles su hombre de estado, en Hipócrates su médico, en Demócrito su investigador de la naturaleza: esa cultura que merece ser bautizada con el nombre de sus maestros, los sofistas”(Nietzsche, 1996, pp.161-162) Nuestro autor, los describe como figuras marginales que luchan por una cultura democrática con vigorosidad y fuerza que tienen una labor central en la cultura griega.

Es decir, que Nietzsche nos presenta a los sofistas como pensadores polémicos que son el espíritu de la cultura griega, estos personajes representan un eje central de la cultura griega, pues se presentan como adversarios de las escuelas socráticas y específicamente hacen una oposición a Sócrates y Platón, enemigos de las virtudes positivas de los sofistas que afirman la vida. Para nuestro autor las escuelas socráticas se caracterizan como lo no helénico, la representación del desagrado por lo trágico en Grecia.

De este modo, Nietzsche presenta importantes características para la valoración de los sofistas, la primera la comprensión del fenómeno dionisiaco entre los griegos y la segunda la comprensión del socratismo:

Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como decadente típico “racionalidad” contra el instinto ¡la racionalidad a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia socava la vida! (*Hecce homo*, nacimiento de la tragedia I.)

Es decir, los sofistas canalizan y estimulan los instintos más saludables de la cultura griega, mientras que Platón, intenta reprimir, escapar de esos mismos instintos. Nietzsche vehementemente repudia la noción de que cultura griega es representada por Platón, pues para el autor alemán los planteamientos hechos por Platón están más ligados con el olvido de la cultura, es más su pensamiento ejemplifica una retirada, o pérdida de la corriente no helénica del griego afirmación de vida Nietzsche:

Fui el primero en ver la auténtica oposición: el instinto degenerativo, se vuelve contra la vida (...) (la filosofía de Platón, y todo el idealismo como formas típicas) una fórmula de la afirmación suprema, nacido de la abundancia, un decir sin reservas aun al sufrimiento, aún a la culpa misma, aún a todo lo problemático y extraño de la existencia. (*Hece homo, nacimiento de la tragedia 2*)

Nuestro autor señala que esta oposición presenta como lo griego a los sofistas, si queremos comprender genuinamente a este pueblo es a través de ellos que debemos acceder. pero esta antítesis la expone Nietzsche así:

La cultura griega de los sofistas tenía sus raíces en todos los instintos griegos: forma parte de la cultura de la época de Pericles, tan necesariamente como Platón no puede formar parte de ella; tiene sus precursores en Heráclito, en Demócrito, en los tipos científicos de la antigua filosofía; encuentra, por ejemplo, su expansión en la cultura superior de un Tucídides. (1981. Afor,422)

Por lo tanto, mientras Nietzsche elogia a los sofistas por fomentar y encarnar lo mejor de los instintos helénicos, condena las escuelas socráticas que, a través de su defensa de las verdades incondicionales y las reglas morales dogmáticas, circunscritas nos llevan a una vida disminuida.

La tercera característica de los sofistas es la contribución que hacen a la cultura griega con su immoralismo, Nietzsche les atribuye a los sofistas una visión de la moralidad, que está relacionada con su modelo de lenguaje y con su crítica al conocimiento. Para él autor: “tienen la valentía particular a todos los espíritus vigoroso de darse cuenta de su inmoralidad” (1981, afor423) En esta afirmación Nietzsche parece ceder a la representación de Platón de la moralidad de los sofistas, como el egoísmo articulado por Calicles, en el cual postula su único objetivo es su propio interés egoísta, en el que los individuos débiles, al unirse, y por ser mayoría, pasan a tener más fuerza que el conjunto de los individuos fuertes, pero no por ello dejan de ser débiles individualmente. Una vez que los débiles han instaurado la ley a su conveniencia han dejado de ser débiles y, como decía Trasímaco, la ley estará favoreciendo a los fuertes.

Pero la noción de Nietzsche de immoralismo, tal como se aplica a los sofistas es muy diferente del egoísmo de Calicles. Dado que los sofistas de Nietzsche repudian todo reclamo hacia poderes que articulan verdades objetivas o sobre la naturaleza, en consecuencia, rechazarían la afirmación dominante de poder discernir y articular reglas morales dogmáticas y sobre cómo uno debería comportarse y vivir. En cambio, mantendrían que cada afirmación

está hecha dentro de una competencia retórica creativa y que su supuesta validez o verdad es establecida por su persuasión o éxito en ese concurso particular, dependiente sobre las contingencias de los participantes y la audiencia. Este anti-dogmatismo marca el comienzo de un "inmoralismo" en el sentido de que uno reconoce que todo reclamo moral es condicional, anclado en las presuposiciones y valores del hablante.

los sofistas comienzan la crítica de la moral, el primer conocimiento de la moral- colocan unas frente a otra, la mayor parte de las evaluaciones morales-; dan a entender que cualquier moral se justifica desde el punto de vista de la dialéctica; es decir, que nos enseñan como toda fundamentación de una moral debe ser necesariamente sofisticada (...) una moral en sí, un bien en sí no existe y que es una locura hablar de verdad en este terreno. (1981, afor 422)

En este sentido Nietzsche distingue claramente sobre su propia lectura de la propuesta por George Grote, insistiendo en que “ la táctica de Grote para defender a los sofista es falsa: trata de elevarlos a la categoría de personas honradas y de moralistas: aunque precisamente su honradez consistió en no hacer chascarrillos con las grandes palabras de virtud” (1981, afor 423) Pero mientras que los sofistas de Nietzsche mantendrían que cada declaración moral está interesada, y que toda verdad moral es una estafa, no afirmarían de ese modo un egoísmo calumnioso en el que cada individuo se esfuerza por satisfacer sus deseos.

De hecho, Nietzsche sugiere que los sofistas estarían en oposición al egoísmo planteado por Calicles, ya que ellos rechazan la noción del yo, posesión de permanencia y tampoco aceptan la afirmación de que cualquier entidad puede poseer un ser. Esto ya que toda declaración moral es interesada y que toda verdad moral es una farsa, los sofistas no afirman de ese modo un egoísmo en el que cada individuo se esfuerza solo por satisfacer sus deseos. Por el contrario, se opondrían a este egoísmo, ya que esto implica rechazar también la noción del ego y del yo.

Entonces el inmoralismo de los sofistas aconsejaría una negación de la afirmación de los deseos egoístas de uno mismo, y aconsejarían la superación, que fomenta la apertura a la transformación de los deseos propios. Tal como menciona: *Crepúsculo de los ídolos* (1998) “¡Nietzsche atribuye tal visión! a la cultura de los sofistas como un todo en su noción de "dionisiaco", que afirma "pasar y destruir", una vida de "devenir", junto con un repudio radical del ser (3). Hablar de la cultura sofisticada implica entender que es una vida difícil que tiene una búsqueda por lo múltiple, y sobre todo que esa vida difícil ejerce una violencia

sobre sí mismo, esta fuerza le da una forma. En la medida en que los presenta como los maestros avanzados de esta cultura, Nietzsche representa a los sofistas como:

Diciendo Sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y difíciles; la voluntad de vivir regocijándose por su propia inagotabilidad incluso en el sacrificio de sus tipos más elevados; eso es lo que llamé Dionisios (...) No para deshacerse del terror y el pozo (...) pero para ser uno mismo el gozo eterno de estar más allá del terror y la compasión, esa alegría que incluye incluso la alegría de destruir”. (2000, 1971, 3, p. 19).

Cuando mencionamos la superación en los sofistas, no decimos que ellos pongan sus deseos o valores como ejes fundamentales, en su lugar a lo que acudimos es ver en ellos una oportunidad para desafiar sus propias limitaciones, y es de esta forma conseguir un nivel superior. En otras palabras, los sofistas que Nietzsche indaga estarían en total desacuerdo con la noción del yo permanente, ya que, en su trabajo retórico acuden a unas situaciones accidentales y por ello evita que las reglas impidan el desarrollo personal.

El inmoralismo en los sofistas es un rechazo al egoísmo, ya que los sofistas verían que los deseos de uno son tan accidentales como lo son las creencias de uno; los sofistas probablemente invitarían a las personas a estar dispuestos a abandonar aquellos deseos que impiden su libertad y crecimiento.

De esta misma forma, los sofistas rivalizan con los filósofos dogmáticos que privilegian su propia metodología como proveedores de acceso a verdades incondicionales, Nietzsche describe a los rivales morales de los sofistas como las mismas escuelas socráticas que usan la dialéctica “como un camino de la virtud (en Platón y Sócrates: aparentemente por que la sofística se admitía como el camino de la inmoralidad)”. (1981, afor570).

Nietzsche observa que es debido a la enorme influencia histórica de las escuelas socráticas que se desvaloriza el saber del sofista y de esa manera también se promueve el valor peyorativo por la labor sofística en la polis a tal punto que se ven *Consideraciones intempestivas*(1997): “pálidos e inasibles para nosotros, por ahora sospechamos que debe haber sido una cultura muy inmoral, ya que Platón y todas las escuelas socráticas lucharon contra ella”.() de esta manera las escuelas socráticas intervienen en las apreciaciones de del nombre sofista, Nietzsche representa a los sofistas como campeones de esta vida, individuos que repudian los intentos escapistas de huir a un dominio de verdad incondicional y absolutismo moral.

3. Voluntad de poder en la construcción de la verdad

Cuando revisamos el pensamiento de Nietzsche, hallamos un estado de búsqueda y creación donde las ideas forjan un conocimiento, en este caso lo que refiere a su planteamiento de sobre una teoría de las fuerzas, que explica en su texto *Voluntad de Poder* (1981) “nuestra fuerza es la que dispone de nosotros; y el miserable juego espiritual de fines e intenciones y motivos es solo una apariencia, aunque los ojos débiles vean en él lo que realmente es” (Afor 988); es decir, que la fuerza es primordial determina el curso de las cosas, no es consciente y se presenta de manera espontánea y así es como los seres humanos la conocemos, nuestro autor considera que esta fuerza se presenta de dos formas activa y reactiva.

La primera de las fuerzas es la activa, que se presentan como dominantes, pero con un poder de transformación de la vida y afirmación de la diferencia, son fuerzas capaces de inventar y de adquirir nuevas formas, por lo cual, lo activo refiere apropiarse, apoderarse y a dominar, estas características de las fuerzas activas, responde a que lo activo es tener el poder, la apropiación, imponer nuevas formas “apropiarse, adueñarse, de ser más, de hacerse más fuerte.” (Nietzsche, 1981: Afor. 682)

La segunda son las fuerzas reactivas, las cuales son dominadas, que se aplican a las maquinaciones de la conservación, adaptación y supervivencia. Lo reactivo es una fuerza de conservación y regulación, de acoplamientos mecánicos y utilitarios lo que Nietzsche llama *en Ecce Homo* (1971) “el noble, alto, señor, es tanto la fuerza activa, como la voluntad afirmativa. Lo que llama bajo, vil, esclavo, es tanto la fuerza reactiva, como la voluntad negativa” (p. 31).

Entonces, tanto lo activo y lo reactivo son cualidades originales que se encuentran relacionados y esa relación se expresa con la fuerza. Estas dos fuerzas se diferencian por sus cualidades, el choque de fuerzas se da por situaciones determinadas, en sus encuentros se reparte la cantidad de jerarquía entre ellas, es decir las hace más o menos dominantes.

En la relación de una fuerza con la otra, donde se impone una, es así como la fuerza que se hace obedecer, pero no niega la otra o lo que no es, afirma su propia diferencia y goza de esta

diferencia, como bien afirma Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* (1971) “ninguna fuerza renuncia a su propio poder. De la misma manera que el mando supone una concesión, se admite que la fuerza absoluta del adversario no es vencida, asimilada, disuelta. Obedecer y mandar son las dos formas de un torneo” (Deleuze, p. 24)

Podemos agregar que la presencia de estas fuerzas activas y reactivas tiene para Nietzsche una relación con Dionisio tal como lo enuncia *Voluntad de poder* (1981) “Dionisios, sensualidad y crueldad, lo transitorio podría ser explicado como el goce de la fuerza creadora y destructora, como creación constante” (Afor. 1043) de modo que, el gozar y sufrir, la creación y destrucción, son los dos polos, que menciona de las dos caras de las fuerzas básicas que son la activas y reactivas se presentan como necesarias.

De hecho la palabra dionisiaco, para Nietzsche expresa ese impulso hacia la unidad, es decir que busca aprender lo que está más allá de la persona y su identidad, por ello rompe, lo dionisiaco es cambio de lo cotidiano, en la sociedad y en la realidad “un desbordamiento apasionado y doloroso en estados de ánimos hoscas, plenos.”(Nietzsche,1981:Afor1043) ahora cuando usamos las fuerzas activas y reactivas encontramos una lucha constante de dos opuestos que también se hacen complemento, por ello nos impulsan más allá de nuestra perspectiva, o dicho de otra manera, cuando una fuerza activa que se opone a una fuerza reactiva se puede recuperar la vida.

Es importante Dionisio con sus cualidades, ya que pueden interpretarse desde lo activo en algún momento, aunque hay que reconocer que él no desconoce lo reactivo porque esta cualidad acontece de la misma fuerza activa, es decir, que se debe interpretar como una relación y no como una única acción. En este sentido la relación de la fuerza activa con Dionisio se encuentra en la vida concreta, es decir que no solo se trata del vino, el baile, la música y el teatro; sino que se trata de todo un espacio antropológico de algo que nos hace humanos transformándonos, llevándonos a los límites de nuestra propia humanidad que se presenta como “la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno; el sentimiento de la única necesidad del crear y destruir” (Nietzsche,1981: Afor. 1042).

Del mismo modo, “el mismo sujeto es una creación (...) una simplificación para nombrar a la fuerza que pone, que inventa, que piensa” (Nietzsche, 1981: Afor. 549). En lugar del sujeto encontramos una pluralidad de fuerzas sin identidad, un flujo de fuerzas en permanente lucha;

quien interpreta es la voluntad de poder en tanto querer interno de la fuerza que crea, simplifica, configura e inventa.

Los postulados de Nietzsche nos dan una visión más amplia de los griegos, especialmente en su trabajo sobre los sofistas donde podemos cuestionar lo que puede ser pensado como valor de verdad, valor de lo falso o incluso en la historia de la filosofía vinculada a la verdad. En este sentido, al revisar la obra de Nietzsche se encuentra un valioso número de herramientas para el análisis de la cultura griega, que se pueden establecer desde varias dimensiones como: la concepción de la vida, en el aspecto retórico, en el aspecto epistemológico con su metodología retórica del lenguaje, donde los sofistas contribuyen a reclamar un conocimiento unido a la situación de la retórica, y a su vez dan un paso, de valeroso reconocimiento, para ser los adversarios de la moralidad socrática, allí se les pone como como sujetos inmorales.

Es de esta manera, que Nietzsche nos pone a los sofistas como hombres que contribuyen a su pensamiento anti socrático y nos señala el reconocimiento del saber trágico griego. Considerando que, Nietzsche intenta ver en Sócrates el origen del pensamiento racional, con el cual se aniquila la cultura griega arcaica, en cuanto a pensamiento, por tal motivo, para el autor esta etapa fue la más vital y enriquecedora de la Antigua Grecia. Nietzsche en *El origen de la tragedia* (2000) menciona que “si la tragedia antigua pereció a causa de él, entonces el socratismo estético es el principio asesino; en Sócrates reconocemos al adversario de Dionisos (...)” (p. 118) Nietzsche en la tragedia griega nos describe que él encuentra la mezcla exacta entre las fuerzas dionisiacas, apolíneas.

Es decir, que el autor ve por un lado a Dionisio como aquel que estaba ubicado en el mundo griego como un dios, y que más adelante se ve expuesto en los teatros griegos, por ello existía un altar dedicado a Dionisio, él acudía al teatro con su presencia que se presentaba en el coro, que era: “la máscara en la presencia del dios en su ausencia” (Nietzsche, 2000)

El coro también es la esencia de la tragedia, que habla de la presencia de Dionisio; el coro no usa un discurso de un solo individuo, por el contrario, se encuentra por fuera de esto y se manifiesta en varias voces, tampoco usa un ritmo armónico como si lo hace Apolo, el coro se encuentra en una multiplicidad de máscaras que permiten una fuerza activa y lo convierte en una escena dramática. Hay que recordar que, en Grecia, el coro era central y la acción de

la tragedia era complementaria (personajes), porque lo vaticinador de la tragedia nacía del sentido reflexivo que traía el coro.

De esta manera, vemos como el coro es contrario a los personajes de la tragedia, pues ellos son más móviles dentro de la tragedia que el coro, es decir que viven en la historia, mientras que el coro ve todo lo que pasa en la tragedia desde afuera. Entonces las funciones del coro son por un lado música, ritmo, pero no de manera racional, es con fuerza activa, sobre las consecuencias de las acciones que acontecen en la tragedia, y por otro lado está la función narrativa.

De acuerdo con lo antes mencionado podemos entender que la tragedia griega tiene el coro dionisiaco que se presenta varias veces en un mundo apolíneo, es decir en imágenes, en el dialogo o algún tipo de imagen onírica. Entonces, el coro que presenta Dionisio, símbolo de toda la masa agitada por una excitación dionisiaca y el dialogo que representa Apolo de manera transparente y bella, es en este sentido que el dialogo que enuncia Apolo es un reflejo del pensamiento helénico, acompañado de un pensamiento onírico, que no es reflexivo como lo instaura Eurípides después.

Como se ha dicho, el coro y el drama se tejen en la tragedia “es decir, del mundo escénico en su conjunto, del drama propiamente dicho.”(Nietzsche, 2000, p. 87) de este modo la tragedia logra encarnar una visión del drama que en principio corresponde a lo que Apolo domina en la tragedia, que es la apariencia onírica, pero cuando Dionisio se presenta en imágenes de la tragedia “no representa la redención apolínea en la apariencia, sino, por el contrario, el hacerse pedazos el individuo y al unificarse con el ser primordial ”(Nietzsche, 2000, p.88)

Por ello es que, podemos entender que la tragedia es drama y coro, por tanto, que la participación de Apolo son sus manifestaciones de imágenes figurativas, de sus conocimientos del mundo onírico al que pertenece, y que Dionisio se presenta en la tragedia con sus efectos sobre el pueblo de manera reflexiva sobre cambio, destrucción, creación en los individuos, en la sociedad y la realidad. Nietzsche ve representadas en el coro dionisiaco y el drama en el escenario que corresponde a ese conjunto de las fuerzas apolíneas, dionisiacas y que esta mezcla trágica es para el autor la más grande obra de los griegos.

En su obra *El Nacimiento de la tragedia* Nietzsche señala el paso del agotamiento de la tragedia y el paso por las manos que tiene con Eurípides que empieza con nuevas perspectivas de la tragedia, lo cual implica llevar a un punto de expulsión de los dioses de la tragedia griega lo que nos lleva a la expulsión del coro y el drama, así pues, esto ya nos sería ni siquiera un poco de tragedia sin las fuerzas de Apolo y Dionisio.

En cuanto a la expulsión de Dionisio de la tragedia, inicia con el nacimiento de un nuevo género artístico, que en principio veneraba a la tragedia por ser parte de la tradición griega, pero luego surge la obra de Eurípides que es conocida como la nueva comedia ática, esta obra fue constituida de manera retorcida, pues “a la comedia nueva, de la cual Eurípides se convirtió en cierta medida en maestro de coro, le era lícito ahora dirigirse a esa masa preparada e ilustrada de ese modo” (Nietzsche, 2000, p. 106)

Nietzsche ve en la tragedia de Eurípides, un falso arte que surge con introducir en la tragedia la comedia, él considera que esta perspectiva no entiende el mito, ni la tradición. Por este motivo es que la tragedia no desaparece como otros géneros que desvanecen con el tiempo “la tragedia griega pereció de manera distinta que todos los otros géneros artísticos antiguos, hermanos de ella: murió suicidándose, a consecuencia de un conflicto insoluble, es decir, de manera trágica, mientras que todos ellos fallecieron a edad avanzada, con una muerte muy bella y tranquila” (Nietzsche, 2000, p. 104)

Eurípides intenta constituir una tragedia con base moral y una idea del mundo no dionisiaco, lo cual hace que se aparte su idea del coro, al apartarse a Dionisio de su arte en la tragedia también expulsa a Apolo. y la forma de arte que sobrevive, es un arte que hace decaer a la tragedia. Porque, en torno a este pensamiento de Eurípides se empieza gestar un cambio al mundo griego, donde con claridad se ve la expulsión del carácter mismo del mundo griego con Apolo y Dionisio, la comedia planteada por Eurípides puede “resumirse en el concepto del socratismo Todo tiene que ser consciente para ser bello” (Nietzsche, 2000, p. 118) en tanto esto, lo inconsciente, la locura, la embriaguez y la ensoñación estarían por fuera de la obra de Eurípides.

Es de este modo, con Eurípides se acaba con lo que se conoce como tragedia arcaica y clásica que corresponde con la noción de las fuerzas fundamentales que son simbolizados por los dioses griegos Apolo y Dionisos. Además, en cuanto la comedia de Eurípides solo había

cabida para los elementos consientes en la tragedia, de esta manera enuncia Nietzsche que: "en cuanto poeta Eurípides es sobre todo el eco de sus conocimientos consientes" (Nietzsche, 2000, p. 117) y se deja de lado la locura, el desorden, la embriaguez, lo desmedido, la ensoñación y las imágenes.

Eurípides al igual que Platón pretende mostrar cómo debería ser el mundo, y con esto proponen una base ética a la tragedia, cosa que no se planteaba tradicionalmente. Eurípides propone en su comedia una serie de elementos de tipo socráticos como por ejemplo, "todo tienen que ser consiente para ser bello" de ahí que Sócrates sirviera para expulsar a Dionisio de la tragedia, pone una forma que no es ni apolínea, ni dionisiaca en la escena griega se empieza a trabajar los aspectos de lo coherente y bueno para un mundo sin contradicciones, por esto es que Nietzsche considera que Eurípides fue socrático, es decir, que fue racional porque no pudo ser artista.

Así Sócrates en esta obra (Comedia Atíca) es símbolo de una nueva forma de comprender el mundo, a través de la razón por supuesto postulando idea de verdad, de ser, de la cuál no se puede dudar. Sócrates inaugura la era de la desconfianza de los instintos y funda la confianza en la razón, la pone como superior a los instintos, las sensaciones y al cuerpo. Sócrates enfrentando lo Dionisiaco-Apolíneo es, pues, el símbolo del enfrentamiento entre la razón y los instintos. Entonces, lo dionisiaco y lo apolíneo son perceptibles para el hombre mediante el arte que los trae con los sueños y la embriaguez, es de esta manera como con su arte se encuentran en un conocimiento de un mundo griego en la tragedia.

Es de este modo, que Nietzsche expone que el arte es la forma humana que da a conocer la fuerza apolínea y la fuerza dionisiaca en el mundo griego. Es contra este tipo de arte que lucha el socratismo, pues para el no hay un estado consciente de construcción para este arte, por un lado, el mundo onírico con Apolo y la embriaguez con Dionisio, para Sócrates no hay camino para encontrar lo consiente y bello.

Es decir, que el arte es para nuestro autor una fusión que desenvuelve, la contradicción, el devenir y ayuda al hombre en la búsqueda para liberarse de un mundo aparente, que han construido los hombres para callar, el dolor, los instintos, la ensoñación y la embriaguez, con ayuda de un pensamiento moralmente correcto, y pensamiento racional que trae el socratismo. Pero el arte cambia sus fuerzas creativas entre dos potencias que son la fuerza la

fuerza activa y la otra fuerza antagónica que es la reactiva, estas dos que luchan entre sí por el dominio de la realidad. Así pues, “el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad (...) depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa sólo periódicamente.” (Nietzsche, 2000, p. 41)

De estas fuerzas creadoras de Apolo y Dionisio, fluye el modelo artístico de la humanidad, y estas dos fuerzas son también los instintos del uno primordial, unidad absoluta que encierra lo que desenvuelve la realidad. La lucha eterna entre lo apolíneo y lo dionisiaco, son el reflejo de la profunda contradicción interna de ese ser paradójico que es el uno primordial.

Hay una multiplicidad de imágenes, de formas que se dan en la presencia de Apolo, que corresponden a individualidades; todas estas cosas que existen corresponden a una misma cosa envuelve todas las diversidades. Por ello, la aparente realidad de lo múltiple se puede considerar como mera ilusión, ya que:

“lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera: nosotros, que estamos completamente presos en esa apariencia y que consistimos en ella, nos vemos obligados a sentirla como lo verdaderamente no existente, es decir, como un continuo devenir en el tiempo, el espacio y la causalidad, dicho con otras palabras, como la realidad empírica.” (Nietzsche, 2000, p. 59)

De esta manera, el uno primordial es la única realidad de aquella confusión que forjamos en el mundo aparente. Pero no hay que dejar de lado que la función del principio apolíneo de la creación o de la ilusión apolínea, es una creación que nos hace olvidar el sufrimiento, el dolor de lo real, para sobrellevar la existencia en este mundo aparente, además se encarga de dar orden, medida y forma a la realidad del devenir. Así mismo, el dios griego Apolo tiene la necesidad de caer también en el uno primordial por ello en su visión del mundo onírico busca confortarse con la apariencia.

Por este motivo los griegos comprendieron bien lo que produjo el dios Apolo con el deseo del sueño: “dios de todas las fuerzas figurativas (...) la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia del mundo interno de la fantasía.” (Nietzsche, 2000, p. 44) la cualidad de Apolo de formar imágenes lo vuelve en una fuerza primordial mediante la cual el hombre puede tomar una forma, y el hombre se puede regocijar con esa forma en el mundo aparente, esta individualidad. Es decir, separada del todo lo desordenado (mundo dionisiaco), para dar la apariencia de un orden, de medida, que sirva como la liberación momentánea de esta

contradictoria existencia del hombre, que habita en todo lo existente. Pero dice Nietzsche en *El Nacimiento de la Tragedia* (2000):

Apolo nos sale de nuevo al encuentro como la divinización del *principium individuationis*, sólo en el cual se hace realidad la meta eternamente alcanzada de lo Uno primordial, su redención mediante la apariencia: él nos muestra con gestos sublimes cómo es necesario el mundo entero del tormento, para que ese mundo empuje al individuo a engendrar la visión redentora (p.60)

Este instinto apolíneo no es el único que desata con las fuerzas creadoras del artista, pues este otro tipo de arte que, en vez de crear formas, las destruye, cambia las perspectivas del arte y del individuo, por ello, Nietzsche nombra en oposición a la fuerza dionisiaca.

Nietzsche nos describe, que el hombre al entrar en contacto con las fuerzas dionisiacas, estimulan la desmesura y rompen con la individuación, es por eso por lo que: “el individuo, con todos sus límites y medidas, se sumergió aquí en el olvido de sí, propio de los estados dionisiacos, y olvidó los preceptos apolíneos. La desmesura se desveló como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablaron acerca de sí desde el corazón de la naturaleza” (Nietzsche, 2000, p. 61) luego de romper con la individuación apolínea, es decir de que el individuo este fuera de sí, este logra recuperar una memoria arcaica, salvaje, donde realmente está el ser, pues, detrás de todas las apariencias, siempre está la realidad.

Entonces bajo el influjo de las fuerzas dionisiacas, realmente alcanzamos a ver lo que está más allá del mundo aparente, tal como lo enuncia Nietzsche “nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir; la lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias parecemos ahora necesarios, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de existencia que se apremian y se empujan a vivir, dada la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo” (Nietzsche, 2000, p. 146). De este modo, Nietzsche logra ver que la forma en la que se presenta Apolo es un especie de engaño, ya que la individualidad apolínea es una apariencia falsa que se ha construido por los instintos apolíneos, es de este modo que esto se vuelve en un obstáculo para reconocer la realidad del mundo.

Por ello, Nietzsche considera el engaño de la forma apolínea como una especie de trampa, una de red de ilusiones, que dotan mediante el principio de individuación, la apariencia de estar separado del Todo, del Uno primordial que es la única realidad verdadera.

La individualidad, como falsa apariencia construida por el instinto apolíneo, se vuelve entonces un obstáculo, una prisión del espíritu que desea romperse para volver al fondo mismo de lo real, puesto que, en la absurda mascarada de la vida separada, de la individualidad, “el único ser verdaderamente real, Dioniso, aparece en una pluralidad de figuras, bajo la máscara de un héroe que combate y que se encuentra al mismo tiempo atrapado en los restos de la voluntad individual. El dios se manifiesta entonces, por sus actos y sus palabras, como individuo expuesto al error, presa del deseo y del sufrimiento” (Nietzsche, 2000, p.64) Y en cuanto el arte apolíneo domine sobre la conciencia humana, Dioniso se esforzará por destrozar los límites que lo enjaulan, para abrirse paso hacia el torrente caótico de la existencia liberada de las apariencias.

En este sentido, no hay campo para la moralidad y opuesto a esto se da lo trágico y lo intuitivo, que involucran la construcción del hombre con el uno primordial. Por tanto, con la llegada de Sócrates se va a tener la visión de que esta construcción de hombre puede estar mal encaminada al desenfreno, la alegría y a una vida muy amoral, estos son algunos argumentos que van cayendo en la cotidianidad griega y llegan a ser la descomposición del uno primordial y la decadencia de la cultura.

Debemos entender el uno primordial como, lo originario, esta es la palabra que utiliza Nietzsche para designar lo uno de todas las cosas, el origen y el fundamento de ellas, esto es lo que se hace visible tras el velo de la individuación, es el uno primordial el que eleva el fundamento de las cosas, es decir que el uno primordial es la unidad que domina todo lo que es. “designa la unidad originaria y fundamental, lo verdaderamente existente” (Nietzsche, 2000, p. 59) este uno primordial se presenta como la contraposición del principio de individuación, al mundo de la apariencia.

En efecto, Nietzsche a lo largo del *Nacimiento de la tragedia*, el autor utiliza estas expresiones para referirse a este tema. Entonces el uno primordial se pone como un carácter originario y por ello verdaderamente real. En esta unidad hay pura intensidad y se pierde la conciencia de sí, lo que condiciona una mirada armónica y desarmónica del mundo, de placer y de dolor, de la construcción y de la destrucción, de la vida y de la muerte.

Como se había mencionado, bajo argumentos Socráticos, empieza a morir la tragedia y se da paso a la razón griega con la filosofía de Sócrates y Platón que quiere cimentar las bases para

un nuevo hombre griego, sus ideas impulsada por Sócrates a partir de su control y su medida de las pasiones para cimentar el pensamiento de la razón, argumento bastante preocupante, pues es la negación de los instintos que asocian una falta de inteligencia.

El socratismo busca una valoración racional del conocimiento por medio de tres características: la primera la virtud como un saber, la segunda se cae en el error sólo por ignorancia y la tercera, el virtuoso como el hombre feliz. En la primera, el socratismo plantea que todo hombre que posee una virtud de poseer un saber, que aquel que enseñe la virtud sin algún saber cae en un immoralismo. En la segunda es entendida como la carencia de la virtud y por ende el hombre que posee la ignorancia no alcanza una virtud y bueno lo que lo hace un hombre sin una garantía de felicidad, lo que nos lleva a la tercera característica que solo el hombre virtuoso puede alcanzar la posibilidad de felicidad entendida como estabilidad y bienestar del hombre.

Es en este sentido, que para Nietzsche se abre un cambio que trae consigo la decadencia, con el pensamiento de Sócrates y Platón, en la Grecia arcaica, allí se gesta la tragedia y la creación, aun así, se avanza hacia otra forma de pensamiento esta vez guiado por la razón que trae consigo un orden estructural que intenta arraigarse, por tanto, Nietzsche dirá que al llegar Sócrates también llega la decadencia de la cultura occidental.

De esta manera, nuestro autor describe en su texto *El origen de la tragedia* una defensa al pensamiento trágico griego; puesto que lo considera libre y le aporta una visión más trágica del mundo. Así, este mundo trágico descrito por Nietzsche se aleja totalmente de la postura socrática y deja aflorar su instinto vitalista, ya que esta cultura trágica nos plantea arrebatos de locura, inconciencia, predominio de la agresividad, erotismo y sobre todo es un ambiente propicio para el espíritu dionisiaco. A causa de eso, los dioses Dionisio y Apolo van ser los representantes del sentido trágico, porque son una dualidad del mundo griego, estas fuerzas son elementos de la lucha y reconciliación que solo se presentan si están los dos presentes en la tragedia, es decir, que los dos nombres de Apolo y Dionisio representan a los dioses griegos que han dejado un conocimiento pluralista, ya que estos dos no son una única fuerza.

Cuando entendemos que su carácter de dioses depende de ambos, además, las dos pulsaciones griegas implican una discordia y entrecruzamiento que los lleva a nuevos campos de creación tal y como se menciona en capítulo del libro *El nacimiento de la tragedia* (2000): “en el

apareamiento engendran por último la obra de arte de la tragedia ática, que es Dionisiaca en la misma medida que Apolínea” (Nietzsche, p. 338). De este modo, tanto la ensoñación y la embriaguez son vitales para el conocimiento del mundo griego dado que, por un lado, Dionisio representa el uno primordial y, por otro lado, Apolo representa el principio de individuación.

En el escenario de la tragedia Nietzsche nos muestra lo Apolonio y lo Dionisiaco como dos impulsos que convergen para dar origen a la tragedia, como ya lo hemos mencionado, la interpretación que realizada el autor alemán rompe con la imagen idealizada del pueblo griego, pues durante la tragedia él consigue hablar de los horrores de la existencia y la caducidad de la vida. Es de esta manera, como los griegos logran comprender más respecto a su cultura, pensamiento y funcionamiento de su vida en comunidad, gracias a las fuerzas dionisiacas y apolíneas, los griegos llegan a trascender a otras esferas la tragedia y de esta manera convertirse en las fuerzas de la vida misma en la polis.

Podríamos pensar que por la forma de ver el mundo los sofistas, pueden estar bajo la influencia de estas fuerzas de Apolo y Dionisio, ya que con su pensamiento buscan superar la tradición platónica, pero dejan claro que niegan la existencia de la verdad o por lo menos la posibilidad del acceso a ella. Para los sofistas, lo que existe son opiniones ni buenas, ni malas.

Así pues, no podemos encontrar un vínculo directo entre las fuerzas Apolíneas y Dionisiacas y los sofistas, en cuanto a contenido, pero hallamos un vínculo en que por un lado, los dioses griegos están determinados por voluntades de creación activas, por fuerzas activas y los sofistas según Nietzsche están también en esa condición, inventando realidades, inventado verdades, están siendo impulsados por las fuerzas activas.

Esa es una diferencia con el platonismo, pues para los sofistas la existencia de los dioses era una cuestión muy compleja, que decidieron no trabar, pero respetaron, no las exterminaron y ni desvalorizaron su fuerza en los ciudadanos. De esta forma, para los sofistas, es más probable que los dioses no existan, pero no rechazan completamente la existencia, cómo Platón, por ejemplo.

Por lo tanto, ellos se caracterizaban por estar más cerca del agnosticismo que del ateísmo. La diferencia entre los sofistas y aquellos que creían en los dioses es que los primeros sostenían que, si los dioses existían, no tenían formas, características y pensamientos humanos. Es así, como lo dice Protágoras: “De los dioses no sé decir si los hay o no los hay, porque son muchas las cosas que impiden saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida humana”(Diógenes Laercio,XI.52).

Entonces, de acuerdo a lo expuesto podemos entender que la construcción de la verdad en Nietzsche y en los sofistas da una posibilidad para aumentar las perspectivas, ya que nuestro autor intenta disolver el problema de la verdad y la crítica desde el punto de vista epistemológico como correspondencia entre pensamiento y realidad, y desde el punto de vista ontológico como lo es-sí, como lo uno, como lo que es, la noción de verdad se fragmenta, se quiebra, pierde sentido. Y puesto que ninguna perspectiva tiene mayor valor que otra, su filosofía misma es consciente de ser una perspectiva más, sin pretensiones de fundamentación, sin ansias de inmortalidad.

4. Críticas al platonismo

La crítica que realiza Nietzsche está relacionada con la inversión al platonismo, ello se evidencia en nociones como la ficción, la embriaguez y la ilusión. En tanto al problema de la verdad, Nietzsche busca acercarse por dos caminos: primero aborda la crítica hacia el lenguaje en el texto en su libro *Sobre la verdad mentira en sentido extra moral* (1873) y, segundo, se dirige a la noción de mundo verdad desarrollada en su libro *voluntad de poder* (1981).

Estas nociones le permiten cuestionar desde sus bases la verdad y llega a un punto donde logra disolverla como la verdad misma, y de esta manera habilita la noción de la apariencia es por lo que Nietzsche aborda el problema de la verdad como una crítica al prejuicio de la metafísica, de ahí que parte de estos de estos prejuicios sean teorías que inconscientemente se dan por sentadas o, que han sido absorbidas desde su ambiente intelectual y de tradición, dado que pocas de estas son conscientemente sostenidas en la medida que construyen prejuicios sin sustentarse en un examen crítico, incluso cuando son de gran importancia para las acciones prácticas de las personas en su vida cotidiana.

Para comenzar, la crítica que realiza el filósofo alemán desde el lenguaje parte de establecer un vínculo entre el lenguaje y la verdad, mostrando una similitud entre la metáfora del lenguaje y del movimiento que desenmascara las cosas que tiene la verdad. En el texto *sobre la Verdad mentira sentido extramoral* (1998) Nietzsche señala el carácter doble que tiene la verdad, pues en principio la verdad se presenta como un acuerdo o pacto entre los hombres y, de allí, surge lo que se conoce como sociedad, pero posterior al pacto, también aparecen las nociones de lo que es falso o verdadero. Para Nietzsche (1998) “(...) en este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser verdad, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria” (p. 20). Sin embargo, los cánones de lo verdadero y de lo falso nacen en el seno del lenguaje que es igualmente convención, es decir que las convenciones del lenguaje solo se utilizan para dar designación de las cosas, pero estas cosas que designa están atravesadas por metáforas, es decir que no representan a la cosa misma.

Ejemplo de lo anterior es el hecho de que la palabra manzana no represente la realidad de la manzana, porque lenguaje solo expresa la relación del hombre con la cosa: “(...) el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira” (Nietzsche, 1998, p. 20). De tal forma se fija lo verdadero y lo falso en el marco de la lingüística. De ahí que, Nietzsche señale el origen sociolingüístico de la verdad y, por tanto, su carácter doblemente convencional.

Entonces, lo que se puede cuestionar aquí es el carácter de la relación que hay entre el lenguaje y la realidad, tal como menciona el filósofo alemán “éste (el lenguaje) se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces” (Nietzsche, 1998, p. 22) así pues, el autor también aclara que esta relación no nos puede decir la esencia de las cosas, por tanto, el esfuerzo de esta relación solo nos lleva a humanizar el mundo que rodea al hombre, de allí que el lenguaje que el hombre utiliza sea una complicada red de conceptos, que el hombre cree universales y necesarios y que a partir de esto el hombre cree alcanzar la verdad. Esta verdad conformada por conceptos organizados por grados, géneros todo esto para que la verdad y todo lo que la conforma se presente como más humana, racional y lógica sin ninguna contradicción.

Se puede entender que los conceptos no tienen la condición de universalidad, porque dependen de muchos elementos del lenguaje que no siempre son entendidos de la misma forma, para Nietzsche (1988) los conceptos se han formado dejando de lado lo individual, lo que es real y, en este punto, han olvidado que hay metáforas originarias; el concepto es sólo un acontecimiento, un evento, una contingencia, no es originario sino derivado de una metáfora, es una metáfora olvidada que nace como olvido; el concepto es ficción, engaño, ilusión nace también como olvido, pero tiene como base una potencia artística: la metáfora

Por el motivo anterior es que la crítica al lenguaje realizada por Nietzsche alcanza un camino para la abolición de la verdad, el filósofo pone al descubierto que lo que expresa el lenguaje es una metáfora, es decir que la verdad se presenta como el olvido, ficción o ilusión. Por ello, después de explorar un poco el camino de la crítica del lenguaje nos centramos en la crítica que realiza Nietzsche al prejuicio metafísico, es decir a lo que concierne al mundo verdadero o mundo-verdad; entendido como el surgimiento de un error “La verdad es la especie de error sin la cual no podría vivir una determinada especie de seres vivos. El valor para la vida decide en última instancia” (Nietzsche, 1981: Afor 488). Como se ha dicho, se permanece en un mundo- verdad que sostiene la verdad, es un mundo donde se comete el error de negar cosas como los sentidos, las sensaciones y el cuerpo, es en el mundo-verdad donde los hombres forjan un lugar de escondite para dejar de lado la angustia, el dolor y todo lo que recuerda lo real y finito que son los hombres.

Por ello Nietzsche sostiene que “el mundo-verdad. Él es quien disminuye el valor del mundo que formamos y el que origina dudas contra él: el mundo-verdad ha sido hasta hoy el más grave atentado contra la vida” (Nietzsche, 1981: Afor. 575b). Nietzsche señala que en este mundo-verdad le corresponde a un ser humano, la coherencia, y la creación de categorías imaginarias para organizar su mundo. Pero que, sin esta creación el hombre considera todo como sin un sentido, este mundo es la forma de darle sentido a todo, y la ausencia de sentido lleva al hombre a concebir condiciones para que mundo-verdad, sea verdadero sin importar que sea ilusorio y no real.

Todo esto parece confirmar, la perspectiva de la vida que plantea nuestro autor, donde la vida tiene un orden natural, lo que implica que no persigue, o no necesita una verdad en sí, sino que la estructura de la vida en un mundo-verdad se presenta como ilusión, y que esta

aparición del mundo- verdad le permite al hombre refugiarse en la supervivencia para soportar la existencia. Es una condición que le permite al hombre alejarse de la vida misma pues, al hombre le cuesta aceptar la realidad del mundo como es, bajo la posibilidad del mundo- verdad el hombre sobrevive a su existencia, es decir que niega la vida misma.

Desde el punto de vista de Nietzsche, la relación de los hombres con el medio donde viven, puede servir de base, para que de alguna forma el hombre valide su mundo como real, pero, lastimosamente, los hombres son incapaces de vivir la realidad tal cual es, en otras palabras, es ahí donde el hombre crea categorías lógicas y mundo- verdad que le da la calma para su subsistencia.

Por su parte, en el libro *Voluntad de poder (1981)*, pero esto nos trae consigo la pregunta por el mundo-verdad para Nietzsche, a lo que él responde que este mundo verdad, es un largo error del hombre y que este hombre es un animal que busca incansablemente las razones de su existencia y también el porqué de estas, pues al parecer estas nociones tranquilizan su angustia ante el caos. Entonces el hombre se vio en la difícil tarea de crear un mundo que calme su delirio, su angustia, un mundo más humano, es decir que esté más atento a sus necesidades y lo aparte de toda angustia, de todo sin sentido “ un mundo-verdad un mundo en el que no se padezca contradicción, ilusión, cambio” (Nietzsche, 1981: Afor. 577a)

Este mundo-verdad es un mundo sin contradicciones, idéntico a sí mismo, un mundo que no cambia, que no muda, un mundo duradero que representa la estabilidad que el hombre quiere; el hombre creó así el mundo verdadero, un mundo que parte de la lógica, de las categorías, del ser; creó las líneas, las causas y efectos, un mundo con substancias, esencias, al que unió finalmente la idea de felicidad para que el hombre sienta una garantía en este mundo-verdad. Tal como menciona Nietzsche “La felicidad no puede sentirse garantizada más que por lo que es: el cambio y la felicidad se excluyen uno a otro” (Nietzsche, 1981: Afor. 577a). Entonces, la motivación que conoce el hombre para alcanzar la felicidad en este mundo-verdad está guiada por identificar el ser. El mundo que se presenta como el mundo-verdad obedece a un tipo de hombre que teme el devenir, que tiene una profunda desconfianza al cambio, parece ser un hombre que sufre un constante desprecio por la vida y, por ello, se siente fatigado, enojado con su cuerpo, indiferente con lo otro, con la diferencia, con lo que no le es agradable.

De modo que, para que se dé el mundo-verdad el hombre tuvo que idear e inventar la verdad “En un mundo esencialmente falso, la veracidad se nos presentaría como una tendencia contra Natura: de tal mundo solamente tendría sentido como medio para una especial potencia superior de falsedad” (Nietzsche, 1981: Afor. 536). De este modo, para que un mundo-verdad pueda ser fingido se hace necesario que aquel mundo se considere existente por sí mismo, volviéndolo así transparente, sencillo y sin cambios, donde pueda utilizarse para su conveniencia y necesidad, su verdad parece ser el refugio del mundo del ser.

Pero junto a este mundo verdadero se ha creado por opuesto un mundo aparente, que también responde según Nietzsche a los planteamientos hechos por el platonismo, donde ese mundo aparente, medido es rescatado por Sócrates de Apolo, el filósofo alemán explica que este “(...) mundo aparente se reduce a aquel lado del ser general y generalmente necesario que es accesible a cada ser según su cualidad (accesible y también dispuesto: «hecho subjetivo») (afor 629), lo que indica que para alcanzar este mundo aparente, se hace necesario lo que no está en el mundo-verdad, como los sentidos, además, el mundo aparente se caracteriza por tener un carácter subjetivo y cambiante, le corresponde cosas como el nacimiento, la muerte, el dolor que se relacionan con el cuerpo.

Este camino del mundo aparente y el mundo-verdad Nietzsche lo condujo al ámbito de la mentira, del error, del engaño, de la falsificación: transportó erróneamente las categorías de la razón a la realidad, olvidando que sólo se trataba de ficciones que habían servido para hacer soportable el mundo, de artículos de fe. Las ficciones pasaron a constituir las verdades más profundas, hasta que se llegó al convencimiento de la necesidad de la verdad.

Estos dos mundos corresponden a la división planteada por Platón y a la dualidad de sus planteamientos que afirman la existencia de un mundo verdadero, que ya se mencionó, se caracteriza por ser estático, racional y bueno. Mientras que el mundo conocido por los sentidos se manifiesta en un devenir, un cambio y origen del mal, es decir, presenta rasgos opuestos a los del mundo-verdad, por ello, ha calificado como de mundo aparente. Nietzsche afirma que el único mundo real es el devenir y, que el “mundo verdadero” es una mera invención de la razón.

Para Nietzsche, el problema de enmascarar la realidad con ficciones en el mundo la aparente se manifiesta en el mundo metafísico y estaría vinculada con la decadencia, es decir con la

debilidad del temor del hombre, que solo se concibe con ficciones útiles para afirmar su principio de conservación en el mundo.

En la crítica realizada por el autor, se encuentra que, el mundo ilusorio se hace posible en la verdad. Se encuentran categorías metafísicas que le dan un sustento a la existencia de manera racional a la vez que brinda formas de interpretar la existencia del hombre en el mundo. Por tanto, la propuesta de Nietzsche no es negar esa posibilidad, sino desenmascararla y mostrar cómo son categorías metafísicas que hacen posible los ideales del hombre en el mundo y, que sustituyen u ocultan aspectos como el dolor o el acercamiento del cuerpo.

Además, en *Voluntad de poder* se encuentra que “La pérdida de una ilusión no crea ninguna verdad, sino solo «un poco más de ignorancia», una amplificación de nuestro «espacio vacío», un ensanche de nuestro «desierto».” (Nietzsche, 1981: Afor. 595) esto implica que no se reinterpreta para dar una concepción determinada, sino que la verdad se multiplica, se fragmenta y se hace pluralidad. Por su parte, la pluralidad se fragmenta y se convierte en perspectiva de las cosas, se dejan de lado las cosas en sí, porque se reconocen algunas opiniones sobre ellas, así estas dejan de poseer una (esencia-verdad) única perspectiva, pues está claro que las cosas que conocemos en el mundo que creamos, existen en el marco de las relaciones que tenemos con ellas. Por ello, que: “La realidad se reduce exactamente a esta acción y reacción particulares de cada individuo respecto al conjunto.” (Nietzsche, 1981: afor 559)

Por su parte, el mundo creado por las razones, que se apoyan en la metafísica y logran introducir en el hombre elementos tan ilusorios como la creación de sentidos sobre las cosas, pero en este mundo -verdad, el sujeto ni siquiera es quien entiende este mundo, porque él como sujeto ya solo es una parte del mundo- verdad. Respecto a esto Nietzsche menciona que la idea de sujeto es otorgada como algo que añadimos de las creencia de este mismo mundo, “ El mismo sujeto es una creación de este género (...) una simplificación para nombrar la fuerza que pone, que inventa, que piensa”(Nietzsche,1981: afor. 549) por ello encontramos una pluralidad de fuerzas sin ninguna identidad, son fuerzas que permanecen en una lucha constante, por ello quien interpreta es la voluntad de poder en tanto fuerza que crea, simplifica, configura e inventa.

Cuando hay una pluralidad de perspectivas se logra fragmentar la verdad, una verdad que se nos ha impuesto como una voluntad de poder de manera negativa, como una fuerza reactiva, que elimina la vida misma, porque la desprecia, porque no le interesa sino acabar con ella por no encontrarle un sentido. Así pues, solo cuando la verdad se ve fragmentada en mil pedazos o en muchos espejos, se ve su verdadero rostro, es cuando nos podemos aferrar a la vida, a la existencia, es allí donde por fin vemos su multiplicad, su diversidad y su fondo trágico.

Tanto el relativismo antiguo y el perspectivismo nietzscheano se ven unidos por ir en contra de los argumentos absolutos plateados por el socratismo, por ejemplo, el relativismo antiguo moral rechaza las concepciones absolutistas de la moral, por eso los sofistas sostuvieron una posición opuesta a la de Platón con respecto a la moralidad. Para ellos, cada cultura definía lo correcto y lo incorrecto.

La discusión entre los sofistas y Platón como ya lo mencionamos concierne a muchos aspectos de la filosofía. Pero el punto relevante para nuestra discusión es el relacionado con la moralidad. En este punto específico, los sofistas fueron quizá los primeros en articular una posición relativista moral, en parte como respuesta a Platón y en parte de manera independiente.

Al igual que ellos, en Nietzsche también surge el perspectivismo, siendo este una manera de comparar las culturas, con el fin de dejar de lado las ilusiones de la metafísica y el pensamiento socrático, que a lo largo de la historia habían forjado y validado argumentos como únicos absolutos y verdaderos. El perspectivismo nos lleva a reconocer que no hay un único discurso sobre lo verdadero, esto dependerá más de cada perspectiva y, es ahí donde se da un paso para ver al conocimiento sin arrogancia de manera más cercana para el hombre. Estas dos posturas, nos llevan a aceptar la existencia de otras miradas sobre las cosas, esto no implica que unas sean mejores, o peores, que otras son simplemente diferentes.

5. Lucrecio y el simulacro

Otra perspectiva de la realidad es la planteada por Lucrecio en su poema de la naturaleza de las cosas, éste poema busca enfocar los principios epicúreos que trae de su enseñanza, además de resaltar la importancia de la filosofía natural. En el pensamiento de Lucrecio se hace

evidente las enseñanzas de su maestro Epicuro, quien es uno de los primeros en construir un sistema bien planteado respecto a la concepción de la naturaleza y su relación con los objetos, al igual que alcanzar la verdad mediante los instrumentos naturales, (los sentidos y la razón) para establecer también una ética natural.

De esta manera, la escuela fundada por Epicuro que llevo el nombre del *jardín*, allí estudiaron muchos Atenienses, que continuaron con la tradición de la filosofía Epicúrea en Atenas, aunque también se dio el cambio y apertura a otras ciudades, como es el ámbito romano, donde la filosofía de Epicuro encontró un ambiente favorable especialmente en el siglo I a. c. como lo menciona cicerón y Lucrecio.

Es de este modo que Lucrecio retoma las enseñanzas de Epicuro, respecto al conocimiento sobre la naturaleza, una tarea bastante difícil ya que en su época había aun mucha superstición, temor a la muerte y a lo desconocido. Es así como, Lucrecio en su poema *De la naturaleza de las cosas* (1962) trata de poner en sus versos la teoría física epicúrea. En este poema expone en sus primeros libros la constitución del universo, la eternidad de los átomos y la infinitud del universo; después con sus versos explica el movimiento y sus particularidades. De allí, con su poesía describe el alma y su concepción mortal, por su parte en su libro tercio y cuarto, Lucrecio distingue entre emanaciones (corporal) y simulacros (acción que es análoga a la visión), pero en general el poema es estructurado en los siguientes libros hacia la formación del mundo, del origen y el desarrollo de esta humanidad.

La explicación que hace Lucrecio de los simulacros corresponde a una tradición que tiene desde Epicuro, el cual busca poner entredicho el carácter de la vida planteada en dos mundos paralelos por el platonismo, pues para él, los valores que propaga la mayoría, podían ser pretensiones que solo sirven para conseguir el poder, belleza y la riqueza. Mientras que, para Epicuro, todo eso solo representa simulacros que son una suma de cosas que el hombre construye de manera fingida, una vida dirigida a los mandatos del poder, porque para él la vida debe ser vivida de manera diferente, donde la guía de la vía sea lo exige la naturaleza y no lo que la mayoría imponga.

Es decir, que la naturaleza no engaña como lo hace la ideología, pues con una sabiduría impersonal, no expresada siquiera en palabras, indica lo que es necesario y debido para cada organismo. Es por lo que, el papel que tiene el simulacro en Lucrecio y en Epicuro, busca en

principio la relación con la vista, ya que es el sentido a través del cual recibimos parte de la información que nos da el exterior y, los simulacros en Lucrecio no se dan como una teoría, sino como una herramienta en la cual percibimos los diversos objetos donde están vinculadas las emanaciones y los simulacros.

Lucrecio distingue emanaciones (corporal) y simulacros (acción que es análoga a la visión). La diferencia entre ellos es que las emanaciones, a pesar de la existencia de los sentidos, no reproducen la forma de los objetos, como hacen los simulacros, “Además, si el olor, humo, calor y todas las emanaciones de este tipo se dispersan al manar de los cuerpos, es porque, mientras suben desde las profundidades de donde proceden se escinden por tortuosos conductos” (Lucrecio, *La naturaleza de las cosas*, IV, 90-94.). Es decir que los simulacros aquí se presentan como imágenes que no vienen directamente de los objetos, tal como las emanaciones, dado que el simulacro se presenta en el pensamiento como algo análogo a la visión, es una imagen que logra vagar en el espacio, los simulacros se unen fácilmente en el pensamiento y penetran en el cuerpo al lograr una excitación de nuestra sensibilidad.

El simulacro que expone Lucrecio se da gracias a que, tanto el espíritu (racional) como el alma (sensitiva) funcionan, según la epistemología Epicúrea, por contacto con el objeto real o con las emanaciones de éste, que, según Lucrecio, al mezclarse darán lugar a los objetos irreales. La existencia de los simulacros está demostrada, pues, por un razonamiento basado en la experiencia como modo de conocer. Este conocimiento estaría, tal como lo menciona su título de este apartado *Entre la realidad y la posibilidad, (de la naturaleza de las cosas)* las realidades son emanaciones que se despiden de los cuerpos según lo menciona Lucrecio en su poema “se difunden libremente, como el humo que sale de la leña y el calor que emite el fuego; otras de trama más densa y tupida, como cuando en el estío las cigarras dejan sus delicadas túnicas (...) Si tales hechos suceden, también debe emanar de las cosas una impalpable imagen, desprendida de su superficie” (Lucrecio, 1962, IV 55-64).

Aunque los simulacros son, al ser captados primariamente por los ojos y de tal forma los fenómenos percibidos son concernientes a la visión, Lucrecio no olvida a los demás sentidos, por ello pone en armonía la postura de la visión con la idea general de las emanaciones: “Tan cierto es que emanaciones diversas se escapan de todas las cosas y se esparcen en todos los sentidos (...) y podemos a cada momento ver cualquier objeto, olerlo u oír su sonido”

(Lucrecio, 1962, IV 225-229). Se puede constatar una concepción completa de los sentidos como forma de aprehensión, que un análisis sectorial de la visión en particular.

Para Lucrecio se puede tener una misma sensación de un objeto tanto en la luz, a través de la visión, como en la oscuridad, a través del tacto. El objeto que palpamos toca las manos no son las manos las que se destacan hacia el objeto sino el objeto el que llega a las manos. Esta afirmación debe ser comprendida dentro de los simulacros, mediante la cual sabemos que se destacan emisiones de objetos y átomos que llegan a nuestros sentidos. Al igual que el simulacro toca los ojos, también toca a los demás sentidos, de ahí que las impresiones táctiles y las visuales sean, según Lucrecio, debidas a una causa similar.

Antes de seguir con las apreciaciones del simulacro desde la perspectiva platónica y contemporáneas, debemos señalar que la perspectiva de Lucrecio de simulacro mencionada aparece también, oposición a la propuesta por Platón como una mala copia, pues Lucrecio rescata en su simulacro la multiplicidad, la contribución del naturalismo al pluralismo filosófico; que nos ayudan a tener estrategias que previene esas ilusiones que sustentan lo verdadero infinito y el falso.

Porque, con Lucrecio el simulacro es una multiplicidad de emanaciones y no como una mala copia. Si no como algo que tiene existencia en el mismo, se inventa su propia verdad, al igual que los sofistas el simulacro que plantea Lucrecio es guiado por una fuerza creativa. Lucrecio es muy importante porque está vinculado con Deleuze, y la noción de simulacro y boudrillard está más vinculado a platón.

II CAPITULO.

CONSTRUCCIÓN DE VERDAD EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVOS.

“Lo que caracteriza a los medios de comunicación de masas no es un conjunto de técnicas de difusión de mensajes, es la imposición de modelos” (Baudrillard, J. 1974).

En este apartado se recurre a hablar de los medios de comunicación que se desarrollan en el mundo contemporáneo, como lo son la radio, la televisión y la prensa o la *mass-media*, entendida como un punto de discusión que ha revolucionado el mundo de los medios de comunicación, como la internet, se ha llegado a una masificación de los medios. Para así dar una serie de ejemplos respecto a la fuerza que estos han adquirido en la sociedad de control, que nos determinan en la actualidad.

Esta sociedad de control presenta rasgos cercanos y diferentes a la sociedad disciplinaria, la cual está constituida por instituciones que ejercían el poder con la forma de encierro para ejercer control sobre algún tipo de personas, es de esta forma que lo describe Michel Foucault la sociedad disciplinar, pero la sociedad de control se diferencia de ella de diferentes formas hacia lo explica el texto *Post-scriptum sobre las sociedades de control* (2006):

Quizá es el dinero (...) expresa la distinción entre estos dos tipos de sociedad, puesto que la disciplina se ha remitido siempre a monedas acuñadas que encerrarían oro como número patrón, mientras que el control remite a intercambios fluctuantes, modulaciones que hacen intervenir como cifra un porcentaje de diferentes monedas indicadores (Deleuze, parágrafo, 6)

Se puede señalar, que en la sociedad disciplinaria se habla de hechos, cosas materiales, de acciones que tienen un fin y comienzo, en cambio en la sociedad de control, están dispuestas unas dinámicas diferentes, en las que las cosas materiales desaparecen y se convierten en elementos virtuales, donde las acciones no tienen un fin, es decir que no hacen nada como producir o generar algún contenido, pero en la sociedad de control se entiende esta actuación como un avance, de ahí que las nuevas tecnologías y sus alcances, que han conseguido que

los medios de comunicación masivos o *mass-media* controlen el actuar social del hombre que son los que vigilan hoy día el papel del ciudadano, es decir, tienen el papel de controlar la sociedad.

Es así, como los medios de comunicación masiva les dicen a las personas como deben comportarse adecuadamente de manera directa e indirecta con sus discursos y campañas publicitarias, son ellos quienes enuncian qué está bien visto y que no, dentro de la sociedad de control. Es claro que en esta sociedad de control el poder es un concepto importante ya que en este caso refiere a la fuerza de sujeción sobre la sociedad, la cual es ejercido para persuadir, manipular y dominar.

Entonces, esto se relaciona con lo que se ha mencionado respecto a la crítica del platonismo de la idea de los mundos, gracias a que en la sociedad de control se presume un estado verdadero de libertad y con esa idea como supuesto tenemos a los hombres bajo control, esta presunción de libertad se rebela y se exhibe por los medios de comunicación masiva o *mass-media*, como una idea fragmentada, una idea manipulada de lo que es la libertad.

Es por eso, por lo que la radio, la prensa, la televisión y las nuevas tecnologías, son entendidos como comunicación de masas, estos han adquirido un protagonismo evidente sobre las personas en el mundo contemporáneo. La inmensa mayoría de los medios de masa se dedica a dar información y a generar conocimientos respecto al entorno físico y social de las personas en este mundo contemporáneo, de ahí que las ideas que tenemos acerca del mundo y de las personas cada vez tengan más relación con la forma en que los medios de comunicación de masas y la publicidad seleccionan y exhiben sus contenidos informativos.

Entonces, algunos autores como Jean Baudrillard y Luckman enuncian que los medios de comunicación refieren a una forma retorcida de la realidad o a una forma de la realidad como simulaciones de la información (la voluntad de hacer saber) en ella se esconden los artificios de la persuasión (la voluntad de hacer creer), de la manipulación (la voluntad de hacer parecer verdad) y de la emoción (la voluntad de hacer sentir). Pero, estos elementos que trae consigo los medios de comunicación como artífices de lo que se presenta como real, trae también la idea de que los medios pueden llegar a crear la idea de nuevas realidades, con esta idea los medios como constructores de nuevas realidades se dedican a seleccionar y exhibir algunos

contenidos de la realidad no construida, frente a otros contenidos de la realidad que en cambio ignoran, cambian y ocultan.

Los medios de comunicación de masa no solo informan de lo que acontece sino, que también seleccionan y exhiben lo que ocurre en el mundo real, y al hacer esto hay una reinterpretación de lo que está sucediendo, es decir, ejerce un acto de poder que consiste en hacer visible unas realidades y deteriorar otras que hacen invisibles esto ante los ojos del lector, espectador o el que escucha.

A partir, de esto observamos que en los medios de comunicación de masas hay unos juegos de poder que implican tipos información; Por ejemplo, uno de estos juegos es donde el individuo se identifica con lo que dicen los medios y lo toma como propio, el individuo asume una conducta determinada porque sabe que hay una aceptación social o que hay una correspondencia a esta acción. Es de esta manera en que los individuos aceptan ciertas conductas que logran influenciar su actuar frente al mundo, a tal punto que lo satisface.

Hay elementos persuasivos en los medios de comunicación masivos o *mass-media* que tienden a ser juegos de poder para conseguir alguna acción del oyente, televidente, lector o cibernauta; pero estos juegos de poder, o la manipulación de los medios de comunicación de masas son muy diferentes a la persuasión sofisticada que ya ha trabajado en el capítulo anterior. Los medios de comunicación masiva contemporáneos han olvidado que la verdad es una ilusión que construimos y no que tomamos como única y la imponemos, este es un aspecto que tenían muy claro los sofistas, pues ellos sabían que sus construcciones persuasivas eran ilusiones que podían ser derrumbadas o cambiadas y no una única verdad. Y los medios de comunicación de masas han olvidado que estas son ilusiones que volvieron mentiras, ellos se quedan en este mundo ilusorio, a tal punto que su persuasión es lo único que el televidente, lector o cibernauta entiende como realidad.

Así pues, es necesario recurrir en este capítulo a las nociones del concepto de simulacro que aclaran la perspectiva de la realidad en el mundo contemporáneo. Se retoma lo expuesto por dos autores Gilles Deleuze y Jean Baudrillard, estos son algunos de los pensadores que han tratado el tema con mayor profundidad, pero sus posturas se fundamentan desde perspectivas muy diferentes, por un lado, Gilles Deleuze describe en su texto *Lógica del Sentido* (1989) gran parte del concepto de simulacro, allí el autor hace una reconstrucción del simulacro

desde diferentes perspectivas, la primera es de la dialéctica platónica y la semejanza lógica que establece entre el modelo y la copia, entre (el orden de lo inteligible y la esfera de lo sensible) luego recurre a el planteamiento hecho por Lucrecio del simulacro, allí encuentra un vínculo positivo del simulacro pues este se aleja de las definiciones platónicas. Deleuze en su confrontación con Platón desde su concepción de simulacro, sustancialmente diferente a la de Lucrecio, pero postulado como un acto de creación sin semejanza. de ahí luego propone una postura más positiva del simulacro.

Mientras que, por el otro lado Jean Baudrillard dice que el simulacro de lo real, que acaba sustituyendo y suplantando la realidad. Por tanto, el objetivo en esta parte es hacer una reflexión crítica, validando y contrastando ejemplos que nos ofrecen los medios de comunicación, es decir que podamos ver los simulacros en lo que vivimos.

1. Simulacro de la realidad (aclaración conceptual)

La perspectiva del simulacro ha estado en el marco de la discusión desde el planteamiento realizado por Tito Lucrecio Caro, Es una perspectiva en que se señala la realidad desde la propuesta que tienen las enseñanzas de Epicuro, propuesta enunciada por Lucrecio en su poema de la *Naturaleza de las cosas*. De allí, luego retomamos la definición que este hace sobre el simulacro “pues simulacros son de estos objetos el humo y el vapor que en sueños vemos exhalar y subir de los altares.” (Lucrecio, 1962, parágrafo 590) después de entender, las idea sobre las emanaciones y los simulacros logramos rastrear en Lucrecio que los simulacros son algún tipo de imágenes que se forman en nuestra mente, pero que no necesaria mente son materiales. El simulacro no es entonces una copia degradada de un modelo o arquetipo, fundamento de la doctrina platónica, sino un síntoma de la constante reproducción de la naturaleza en su diferencia.

De ahí que, la perspectiva de Lucrecio ayudo a generar grandes cambios. Su noción de simulacro ha cambiado, pero sigue siendo un punto discusión hoy día, tanto así que la cuestión del simulacro se ha puesto en el área central de la comunicación, este es el caso de un simulacro en el marco contemporáneo, se ha visto como un elemento que corresponde a hechos alternativos, y es en este punto donde permite dar continuidad : “Invertir el platonismo ha de significar, por el contrario, sacar a la luz esta motivación, «acorrallar» esta motivación:

como Platón acorrarla al sofista”(Deleuze, 1989, p. 255) idea planteada por Nietzsche que proponía desenmascarar el mundo – verdad.

Es de esta manera que Gilles Deleuze trabaja en su texto *Lógica del sentido* (1989), una descripción de como el platonismo ha entendido el simulacro, lo cual también es desarrollado por Platón en el sofista, donde trata de distinguir la idea, la imagen del original y la copia, el modelo (idea) y el simulacro. La copia es una imagen que quiere ser fiel a la idea original, el simulacro es una imagen distorsionada de manera intencional que no busca parecerse al original, esto en cuanto a la forma. Para Platón existen apariencias y realidad tal como la explica Nietzsche en su texto *Voluntad de poder* (1981) donde menciona que la idea de Platón de dividir el mundo siempre está vinculada a sus perspectivas de la verdad absoluta.

Es por eso que Deleuze hace referencia a una inversión del platonismo, es decir, realiza con la filosofía moderna un espacio para salirse de la representación, por este motivo, la filosofía nietzscheana sirve para abrir la discusión, la primera como ya se ha señalado se refiere a la idea de modelo-copia, aquí Deleuze señala que la motivación del platonismo es señalar las diferencias para mostrar el aspecto de la moralidad, por ello se encarga de la categorización así que “el método consiste en dividir un género en especies contrarias para subsumir la cosa buscada en la especie adecuada, en el caso del proceso de especificación continuada cuando se busca una definición”(Deleuze, 1989, p.1). A este aspecto Deleuze recurre al argumento realizado por Aristóteles donde considera que lo anterior pertenece a la categoría de silogismo malo debido a que cuenta con un saber universal, lo que implica que también hay un saber teórico, el cual surge de la cosa misma, es decir de lo finito o lo que está determinado.

Lo anterior, solo demuestra que las cosas también pueden ser entendidas como individuales y generales que necesariamente necesitan de un punto medio para poder determinar. De esta manera, el platonismo trata de diferenciar la apariencia y la realidad de las cosas mismas. Por ello, las imágenes son las apariencias de las cosas, refiriéndose a los objetos pintados o cierta especie de escultura que represente una imagen.

Mientras que el simulacro está vinculado con la idea de una mala copia que se trata de una imagen que no representa la cosa, la imagen original, es por eso que el planteamiento platónico pone siempre en sus argumentos elementos opuestos y rivales que justifique un

mundo-verdad constituido sin inconformidades, con un orden y categorización adecuada, es de este modo que la rivalidad planteada entre las copias son para distinguir las verdaderas de las falsas y cuales pueden tener relación con la semejanza.

Es decir, lo que queda por fuera del círculo de su distinción se entiende como lo que no cumple con la categoría o la distinción y por ello sería un simulacro según Platón. Pues, para él no estar dentro de alguna de estas categorías, viene a estar en el orden de un simulacro “para acorrallar al falso pretendiente como tal, para definir el ser (o más bien, el no ser) del simulacro.”(Deleuze, 1989, p. 257) para Platón el simulacro es donde no hay pensamiento claro y por tanto esto es falso.

Es de este modo que el simulacro no es entendido como una copia, ni una mala copia, pues este carece como tal de un modelo original y sus bases se han construido sobre un pensamiento que carece de una categorización y entendimiento racional, pero el simulacro instauro el privilegio de lo inteligible sobre lo sensible. De esta manera, la verdad planteada por el platonismo, al definir sus límites, designa y denigra todo aquello que queda fuera de sí misma. En este sentido, el simulacro puede ser entendido como una estrategia con la que la no verdad se sobrepone a su adversario la verdad, atacando su poder jerárquico. Pero lo que se engendró a raíz de esto fue el reivindicar de manera positiva, pues, parece haberse invertido en la actualidad hasta capturar toda posible experiencia real.

Por otro lado, Platón usaba los términos de copia y simulacro para demostrar todo tipo de creación artística. En la filosofía de Platón sólo había cabida para una realidad, una verdad, un modelo y, por lo tanto, la copia de éste ocupaba un lugar inferior, en el que todos sus valores eran degradados. El arte, o la representación, en este régimen están ligados al *mímesis*, y sólo son considerados como una herramienta al servicio de una causa superior. Es de este modo que entendemos el problema que plantea Deleuze:

“Si decimos del simulacro que es una copia de copia, icono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida, dejamos de lado lo esencial: la diferencia de naturaleza entre simulacro y copia, el aspecto por el cual ellos forman dos mitades de una división. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza” (Deleuze, 1989, p. 299).

Es decir que la imagen del simulacro quiere presentar la realidad, al igual que lo hace la copia, pero sin un modelo, ni semejanza y se podría entender como una propuesta desde la

diferencia. Aun así, Platón plantea la idea de que el simulacro es una clase de perversión ya que “el simulacro comprende grandes dimensiones, profundidades y distancias que el observador no puede dominar(..)” (Deleuze, 1989, p. 260). Esta perspectiva de Platón muestra que el simulacro está altamente unido al observador ya que implica una complicidad con el simulacro y pone al observador en una vista diferente a tal punto que él hace parte del propio simulacro, al ser observador de forma consiente.

Es por este motivo que Platón quiere sacar el simulacro al igual que los poetas de su mundo-verdad. Pues para el ambos esconden con bellas palabras e imágenes una esencia perversa, por eso este autor toca este tema en su texto el sofista. Para hacer énfasis sobre todo lo que está por fuera de concepción de mundo, además para contener cualquier tipo de pensamiento que no esté dispuesto a lo bueno, justo, bello.

Después, de postular la perspectiva platónica del simulacro, Deleuze menciona que lo que produce el simulacro es otra cosa, es una fuerza que tiene el valor de la multiplicidad, con esta perspectiva de Deleuze comienza a dibujarse un nuevo concepto de simulacro, como presentación con capacidad autónoma, liberada de la sumisión que caracteriza a la copia frente al original. Así, el simulacro es dinámico frente al estatismo del original, es múltiple, abierto y rompe la jerarquía de poder. lo que cobra fuerza en el mundo contemporáneo, que cobra vida con las posturas artísticas, que se juegan por el simulacro como una demarcación en el arte, literatura y en el teatro.

En Cambio, el pensamiento de Baudrillard vincula la perspectiva filosófica, aspectos sociales y la crítica política a la cultura, en su texto *Cultura y Simulacro* (2005), aquí señala que se ha perdido la diferencia entre la copia y el simulacro, es decir que está más cercano a la perspectiva platónica que ve el simulacro como algo negativo, mientras que Deleuze lo ve como una posibilidad de acto creativo, es una herramienta con la que cuestionamos el orden establecido, y ponemos en evidencia los juegos de poder.

Entonces Baudrillard pone el simulacro como algo que ya no constituye el resultado de la imitación de la realidad, sino lo contrario: su nueva interpretación manifiesta el fin de la imitación y la aniquilación de cualquier diferencia, él explica esto en comparación con la simulación, aquello que finge ser real. a diferencia de ésta, el simulacro no finge, el simulacro anula la diferencia entre lo real y su representación, acaba con la separación entre la verdad

y la mentira. “El simulacro, declara, ha superado a la realidad: lo real no tendrá nunca más ocasión de producirse” (Baudrillard, 2005, p. 11).

Es de esta manera, que Baudrillard ve el simulacro como negativo, pues parece remplazar la realidad, observamos en el autor una constante similitud entre el concepto de lo real y lo verdadero, estos dos conceptos se presentan en un mundo deseable y perfecto que anhela el hombre, es decir, que las imágenes con las que acudimos a la realidad son una búsqueda por la correspondencia de la que vemos en los medios masivos comunicación, como bien afirma Umberto Eco “las imágenes que se exhiben en la ventana electrónica del televisor, por su semejanza con respecto a la realidad representada, crean en el espectador la ilusión de lo real” (Tratado de semiótica general Lumen, Barcelona, 1977)

2. Construcción de verdad en los medios

Baudrillard pone este ejemplo “aquel que finge una enfermedad puede sencillamente meterse en cama y hacer creer que está enfermo. Aquel que simula una enfermedad aparenta tener algunos síntomas de ella”(2005, p. 8) esto lo hace, para diferenciar el simulacro de la simulación, él explica que el fingir no afecta realidad, pero que en el caso de simular la enfermedad con síntomas y demás hace cuestionar lo verdadero y lo falso, esto implica que no se puede tratar al sujeto ni como paciente, ni como si no estuviera enfermo lo que implica desatenderse la realidad.

Es por este motivo, que Baudrillard sitúa al simulacro en la base de la discusión con los medios de comunicación, pues para él los medios no solo representan la realidad, sino que constituyen un reflejo que no ayuda a distinguir de la realidad y la verdad, por eso aquí acudimos a recordar lo que nos plantea Nietzsche respecto a la verdad como un concepto que construimos los seres humanos dentro de un mundo que también hemos creado bajo una compleja red de conceptos, es decir que lo verdadero estaría al interior de lo real, porque es una concepto anterior.

Es decir que los medios de comunicación masiva se presentan según Baudrillard como un claro ejemplo de un simulacro que remplaza realidad y tergiversa la verdad. Ejemplo de esto pueden ser los noticieros cuando subordinan la información o las imágenes para sus juegos de poder.

Dentro de estos juegos de poder tenemos el ejemplo: de una serie de imágenes que fueron manipuladas por algunos medios de comunicación, como un simulacro de la información, lo que implica que primero que hay una intención hacer saber al público respecto a el día de la ceremonia de posesión de Donald Trump, segundo, el problema radica en manipular la información, en este caso inflar las imágenes, para hacer parecer verdad, que las imágenes de la posesión eran esplendidas, multitudinarias y realmente se ve así porque los recortaron algunas fotos, esto fue para “eliminar espacios vacíos y hacer que el público pareciera que era mucho más, según documentos publicados recientemente.” (CNN, 16:18 ET (21:18 GMT) 8 septiembre, 2018) tercero, se realiza este simulacro, con la intención de generar una serie de emociones en el público, televidente u observador y que estos lleguen a sentir la emoción.

Imagen recortada



Imagen recortada





Imagen real (izda.) y manipulada (dcha.) de la asistencia a la toma de posesión de Donald Trump como presidente de EE. UU. (Foto de Reuters)

Es de esta forma que se observamos que los medios de comunicación masiva no hacen un acercamiento objetivo, a lo que es nuestra realidad, es decir que lo que sucede en este caso por lo menos es que estos medios de comunicación masiva someten las imágenes, los discursos, los sonidos a sus fines.

- Otro ejemplo de los juegos de poder, es invisibilizar los conflictos de manera real, esto implica omitir las verdades puestas en los hechos del mundo real, en este caso hay un simulacro de la información, este ejemplo empieza con la imposición de la institucionalidad que en el momento tiene el dominio de los juegos de poder, en este caso me refiero al Ministerio de Comunicación de 1985, empieza por llamar a los medios masivos de comunicación de ese entonces y les solicita que dejen de generar información respecto al conflicto que se estaba viviendo en torno a la toma del palacio de justicia por parte del M-19. El Ministerio solicita que pasen un partido futbol para que los televidentes, oyentes y demás espectadores de los medios de comunicación masivos. Estos para que crean que no está pasando algo tan grave en este caso, es decir que se impone la intención de no hacer saber, en otro elemento se realiza la transmisión del partido con la intención de hacer creer que todo está bajo control y por último se quiere evitar el contacto con la información para que las personas en este caso no puedan ni sentir, ni saber .

En la sociedad de control, por medio de estos juegos de poder se busca acallar la realidad como una estrategia de control social. En el panorama nacional está la desinformación como

eje de poder, aquí medios de comunicación de masa están al servicio del poder político de turno y no informan a los ciudadanos de los hechos, sino que los distraen para no informar la realidad:

Así se registraron las angustiantes palabras del presidente de la Corte Suprema de Justicia en la toma del palacio de justicia el día 6 de noviembre de 1985, a través de la radio minutos antes que se negara su transmisión pública y se cambiara la transmisión por un partido de fútbol:

Alfonso Reyes Echandía: “(...) por favor que nos ayuden, que cese el fuego. La situación es dramática, estamos rodeados aquí por personas del M- 19, por favor que cese el fuego inmediatamente, divulgue ante la opinión pública, esto es urgente, es de vida o muerte. ¿ Sí me oyen?(...)Es que no podemos hablar con ellos, si no cesa el fuego inmediatamente. Por favor que el Presidente finalmente de la orden del cese al fuego (...).”

Alfonso Reyes Echandía:“(..) estamos en un trance de muerte. Ustedes tienen que ayudarnos. Tienen que pedirle al gobierno que cese al fuego. Rogarle para que el Ejército y la Policía se detengan(...) Ellos no entienden. Nos apuntan con sus armas. Yo les ruego que detengan el fuego porque están dispuestos a todo(...) Nosotros somos magistrados, empleados, somos inocentes(...) He tratado de hablar con todas las autoridades. He intentado comunicarme con el señor Presidente, pero él no está. No he podido hablar con él (...).” (Transcripciones radiales y del periódico el Tiempo, Registradas en el informe del tribunal especial, Serrano y Upegui.)

En el ascenso del simulacro como lo describe Baudrillard como una simulación que ayuda a la pérdida de la realidad, es ahí donde los medios los medios de comunicación masiva, han jugado un papel fundamental; estos medios han contribuido enormemente en el ejercicio de la manipulación mediante la difusión de estereotipos que promueve el control social y con esto nos llevan claramente a un mundo-verdad que nos aparta de la vida misma como en el adoctrinamiento moral, político y social.

Recogiendo lo más importante de las dos perspectivas, encontramos claros ejemplos de simulación, simulacro. En el texto *1984* (1949), de Orwell podemos asociar la simulación, con la idea expuesta por el ministerio de la verdad y su concepción de Neolengua, que es una lengua ficticia desarrolla en el libro, “Neolengua, doble pensar, mutabilidad del pasado.” (Orwell, 1949, p. 35) esta lengua se presenta como una simulación de la realidad, es decir,

que limita y condiciona el pensamiento de los hablantes, y al reducir el número de palabras, así mismo reduce los pensamientos, discursos que puede concebir los hombres.

Es de este modo, que la simulación del lenguaje es puesta al servicio de los regímenes totalitarios, es simplificado hasta la mínima expresión con el fin de servir a un programa ideológico, eliminar el razonamiento crítico y dominar el pensamiento de la población. En este sentido, la alusión a Orwell haría referencia a la estrecha relación entre lenguaje y realidad, es decir, si no existen palabras para articular una determinada realidad, esa realidad dudosamente se puede enunciar y pensar.

O visto de otra manera, está el papel que realiza Winston Smith quien es un personaje de 1984 que no le gusta tragar entero, pero está dispuesto a buscar nuevas formas de ver su mundo, él está consciente de que este es un mundo falso, se arriesga a crear: “En aquel momento no sabía exactamente para qué deseaba el libro. Sintiendo culpable se lo había llevado a su casa, guardado en su cartera de mano. Aunque estuviera en blanco, era comprometido guardar aquel libro.” (Orwell, 1949, p.14) este personaje, es un ejemplo del simulacro pues al tener tantas preguntas en su vida, no se queda quieto y decide cambiar el rumbo de su historia, comienza a indagar y a buscar posibles personas que lo puedan ayudar, Winston ya no cree más en El Gran Hermano, duda de todo lo que se dice y se vive en su mundo, empieza a escribir en su diario otra realidad sin copia, sin semejanza, con imaginación y recuerdos imaginarios que no saben si son reales, su lenguaje en su diario no solo describe la realidad que conoce, sino que influye en la subjetividad del personaje y abre la posibilidad de construir realidades.

CONCLUSIÓN

Siguiendo la pregunta planteada al principio de esta investigación: ¿Cuál es la relación entre Nietzsche y los sofistas frente al problema de la verdad, y a partir de esto como se entienden las perspectivas contemporáneas de la verdad? Se puede decir que, a lo largo del texto fundamento las discusiones que contribuyeron a darle respuesta. Por ello, se realizó en un primer momento, la aclaración de cómo estamos entendiendo al sofista y el alcance que tuvo su conocimiento respecto a la verdad en el mundo griego, en un segundo momento postulamos la visión que tiene Nietzsche de los sofistas y como este rescata de su pensamiento la multiplicidad de su verdad, el arte retórico que lo apoya en su perspectiva frente al relativismo moral antiguo.

En el primer momento desarrollamos la figura del sofista, apoyándonos en Diógenes Laercio, quien aclara la definición de sabios por profesar un tipo de saber, también retomamos la perspectiva de Platón frente a ellos, a través de sus diálogos, luego de esto se hace un análisis para rastrear en el pensamiento de Nietzsche, su visión de los sofistas la cual nos lleva a ver en los sofistas una fuerza salvaje, vigorosa que trae consigo una pluralidad.

Tras la valoración que hace Nietzsche de los sofistas, logramos entender que la perspectiva peyorativa del sofista, que había sido tratada de esta manera, por el predominio del platonismo en el pensamiento occidental. Que solo tiene un sentido para ver al sofista, como engañador, si se comprende que este planteamiento hecho por Platón es trabajado bajo principios metafísicos que son anteriores a las cosas concretas, experiencias humanas.

Es de este modo que en el texto bajo la luz de Nietzsche encontramos un punto donde converge las posturas nietzscheanas dado que, las dos buscan apartarse de la metafísica platónica que vincula elementos de la moral y que logran agotar la vida del ser humano.

Es de este modo, que para Nietzsche se presenta un problema frente al prejuicio de la metafísica, y también reconoce en los sofistas como pensadores que le hicieron oposición en el pasado al platonismo. Los sofistas se ven reivindicados en este momento del texto, ya que Nietzsche revela aspectos positivos del sofista en una serie de fragmentos de sus clases en Basilea. Entonces con esta serie de elementos concluimos que la visión de nuestro autor respecto a los sofistas marca una diferencia considerable respecto a lo planteado por Platón.

Pues, la postura de Nietzsche y la de los sofistas se vincula en la concepción de la verdad, ya que se aparta del pensamiento platónico, este es caso de la propuesta enunciada por Nietzsche en voluntad de poder, también va encaminada a inversión de los argumentos absolutos planteados por el platonismo. Al igual que la propuesta de los sofistas respecto al relativismo moral antiguo, que le corresponde rechazar concepciones absolutista de la moral, estas dos posturas se ve una posición opuesta a la que plantea Platonismo con su moralidad.

A partir de esto, entendemos que las concepciones de verdad a lo largo de la historia han sido trastocadas, a tal punto que permite tocar el último momento de nuestra investigación. el cual le corresponde a un tiempo más contemporáneo respecto a la verdad, es por ello que retomamos desde un pensamiento Lucrecio el concepto de simulacro como algo que se actualiza y nos sirve como referente de la concepción de verdad y realidad en el mundo contemporáneo.

Cuando hacemos relación con el mundo contemporáneo hallamos un elemento que trastoca la dimensión social, en este punto hablamos de los medios de comunicación masivos, por eso al hablar del mundo contemporáneo consideramos pertinente entender como estos han adquirido fuerza en la sociedad de control entendida como sistema social que sustituye el sistema social disciplinar, en la sociedad de control hay una suerte de sociedad que está en manos de los medios de comunicación de comunicación y las *mass-media*, ellos tienen una estrategia persuasiva en la información que imparten, por eso en la sociedad de control se ven fortalecidos, y logran controlar a las masas para imponerles gustos, tendencias, pensamientos, modos de vida y hasta acciones u omisiones.

Entonces a la luz de estas indagaciones recurrimos a dos autores como Gilles Deleuze , Jean Baudrillard que aclaran el panorama, con su entendimiento del mundo contemporáneo y el trabajo desarrollado respecto al concepto simulacro, entendido como nuevas formas de percibir la verdad en esta sociedad contemporánea. Así pues, nos enfocamos en desarrollar esas dos perspectivas del simulacro y mostrar con ejemplos, el desarrollo de estas dos vías del simulacro como creación de un modelo, sin semejanza que presenta una realidad positiva, creativa y múltiple, que se da en el arte, la literatura y el teatro; y la otra vía del simulacro, como una forma errada de ver la verdad, pues para esta perspectiva hay una suplantación de la realidad- verdad en el marco del mundo contemporáneo.

De tal manera se puede concluir que el simulacro de Deleuze, que apareció como herramienta para solucionar la crisis de la representación, promueve acabar con su jerarquía de poder desde nuevas formas de simulacro, y el simulacro de Baudrillard apela a unas formas de sujeción del sujeto apoyadas por los medios de comunicación masiva y las medias. Que desencadenas una confusión con la realidad como una idea de suplantación, mala copia igual que en Platón.

REFERENCIAS

- Diógenes Laercio (2008). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*
- Nietzsche, F (1998). *Crepusculo De Los Ídolos*. Editorial Alianza,
- Nietzsche, F (2006). *Humano, Demasiado Humano*. Madrid: Edaf
- Nietzsche, F (2012). *Más allá del Bien y del Mal*. México, D.F: Autores Selectos.
- Nietzsche, F (2000). *Escritos sobre retórica*, Madrid, Editorial Trotta.
- Nietzsche, F (2000). *El Nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, F (1987). *La genealogía de la moral*, Madrid, Editorial Alianza. Obras completas. Volumen II: *Escritos filológicos*. Sánchez, D. (ed.). Madrid: Tecnos, 2013. 1038 pp.
- Nietzsche, F (1971). *Ecce Homo*, Editorial. Alianza
- Nietzsche, F (1981). *Voluntad de poder*, Madrid Editorial Edaf
- Nietzsche, F (1998). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos. Madrid.
- Nietzsche, F (1997). *Consideraciones intempestivas 1*, Madrid, Alianza.
- Platón (1987). *Diálogos II*. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos VI*. Filebo, Timeo, Críticas, Gredos, Madrid
- Platón (1998). *Protágoras*, Gorgias, Carta Séptima. España: Alianza.
- Platón (2006). *República*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Berger Y Luckmann (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos
- Baudrillard, J. (1974). *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXL México. Aires
- Vicén, F. () *Estudios sobre Grecia, El origen de la tragedia y Obras póstumas de 1869 a 1873, la cultura de los griegos, correspondencia / Federico Nietzsche; traducción introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury y Felipe González Vicen*. Edición: 6a. ed. Editorial: Madrid
- Lucrecio (1962) *De rerum natura*, ed. de VALENTÍ, E. (Lucrecio, De la Naturaleza), libri sex, 2 vols., Barcelona.

Deleuze (1989) *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona(p.255-267)

Deleuze (1986) *Nietzsche y la Filosofía*. Anagrama. Madrid

Gilles Deleuze, «*Post-scriptum sobre las sociedades de control*», Polis [En línea], 13 | 2006, Publicado el 14 agosto 2012, consultado el 30 septiembre 2016. URL: <http://polis.revues.org/5509>

Zerpa, M (2001) *Nietzsche: creencia, verdad, perspectiva*, Cuadernos del Sur. Filosofía, versión On-line ISSN 2362-2989. Universidad nacional del sur, Buenos aires argentina. Tomado de: http://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-74342001001100007

Jaeger, W. (1948). *Paideia los ideales de la cultura griega*. Volumen I México: Fondo de Cultura Económica.

Orwell, G, (1949):1984, Edición electrónica del 2005

Paolo Costa P. (2016). *Nietzsche y la valoración de los sofistas. genuinos representantes del espíritu griego*. Repositorio universidad de chile.

Consigny(1994) *Nietzsche's Reading of the Sophists*, Rhetoric Review, Vol. 13, No. 1 pp. 5-26. Taylor & Francis, Ltd.

Tomado de: Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/465777>

Cruz, Nurina (2017)*Sobre el simulacro, los hechos alternativos y la mentira (II),(III)* publicado en Postscripts

Tomado de: <http://postpostpost.org/2017/04/18/simulacro/>

<http://postpostpost.org/2017/04/18/simulacro/>