

BESTIAS DE PRESA, BESTIAS DOMESTICAS:
LOS GORGIAS DE PLATÓN A LA LUZ DE FRIEDRICH
NIETZSCHE SOBRE *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL*

Beasts of prey, tamed beasts: Plato's *Gorgias* in the light of Friedrich
Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*

Mauricio Padilla Nuñez
Universidad Autónoma de México (UNAM)

RESUMEN: Mucho se ha escrito en torno a la complicada relación entre Friedrich Nietzsche y Platón. Sin embargo, más allá de lo irreconciliable de sus posturas e intereses, ambos llevan a cabo su empresa filosófica enfrentándose a los valores dominantes de su época para ponerlos en entredicho y proponer, a su vez, otro estilo de vivir y de sentir alternativo. Así como Nietzsche detecta una primera transvaloración de todos los valores (*Umwertung aller Werte*) en la rebelión de los esclavos en la moral, Platón haría lo propio con las tesis socráticas del *Gorgias*. Nietzsche mismo apunta a una transvaloración de todos los valores, así como antes de él lo han hecho Platón y el judeocristianismo.

Palabras clave: Platón – Trasvaloración – Gorgias – *Genealogía de la moral*

ABSTRACT: Much has been written about the complicated relationship between Friedrich Nietzsche and Plato. However, beyond the irreconcilability of their positions and interests, both carry out their philosophical enterprise by confronting the dominant values of their time to question them and propose, in turn, another alternative style of living and feeling. Just as Nietzsche detects a first transvaluation of all values (*Umwertung aller Werte*) in the rebellion of the slaves in morality, Plato would do the same with the Socratic theses of the *Gorgias*. Nietzsche himself aims for a transvaluation of all values, just as Plato and Judeo-Christianity did before him.

Keywords: Plato – transvaluation – Gorgias – *Genealogy of Morality*

ESTUDIOS NIETZSCHE, 24 (2024), pp. 159-182. ISSN: 1578-6676.

© Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)

Recibido: 30-11-2023 Aceptado: 17-03-2024

Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

1. INTRODUCCIÓN

Mucho se ha escrito en torno a la relación entre Friedrich Nietzsche y Platón. Famoso por su laconismo y acidez, el filósofo alemán definió al cristianismo como «platonismo para el pueblo».¹ En otro lugar dice sin tapujos: «Platón es aburrido».² Como habría de esperarse, esta relación ha quedado enmarcada en términos de antagonismo y rivalidad. Lo primero que se viene a la mente cuando aparecen estos dos nombres juntos en la misma frase es la dura crítica que dirige Nietzsche a Platón en tanto instaurador de una metafísica dualista que dividiera la realidad en mundo verdadero y mundo aparente.³ Igual de conocida es la inversión que Nietzsche hace del platonismo, la revaloración del cuerpo y la indicación de ser fiel a la tierra.⁴ No obstante, ha llegado el momento de explorar más allá de los lugares comunes y repensar el contacto entre Nietzsche y Platón desde sus similitudes y sus diferencias irreconciliables. Quizá es posible añadir el nombre de Platón cuando dice Nietzsche que «Sócrates, he de confesarlo, me es tan cercano, que casi siempre estoy en lucha con él».⁵

Resulta significativo observar que el *Gorgias* de Platón se encuentra presente de manera implícita a lo largo del primer tratado de *La genealogía de la moral*. No es sólo su presencia lo que es significativo, sino que Nietzsche, a su vez, entabla directamente un diálogo con él sin decirlo abiertamente.

La tesis de este trabajo sostiene que tanto Nietzsche como Platón comparten una visión de la filosofía que responde a las exigencias de su presente, analizando al pasado y a la tradición, con el fin de proponer una vía para su futuro. Es decir, más allá del contenido de sus respectivas ideas y opiniones, ambos se enfrentan de manera similar al contexto de su tiempo. La idea central es que con Platón ocurre una transvaloración de todos los valores de la Antigüedad que sigue las mismas líneas expuestas por Nietzsche sobre la rebelión de los esclavos en la moral en el primer tratado de *La genealogía de la moral*.

Para ello, se parte de la función que desempeña el concepto de transvaloración de todos los valores (*Umwertung aller Werte*) en el primer tratado de *La genealogía de la moral* para señalar tres puntos de contacto con el *Gorgias* en los que Platón, a través de la figura de Sócrates, lleva a cabo una transvaloración de los valores de la Antigüedad. Esta transvaloración estaría

1 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2013 [1972], p. 25.

2 F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos. O Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2017 [1973], p. 165.

3 *Ibid.*, p. 72.

4 «Mi filosofía es un platonismo invertido: cuanto más lejos se está del ente verdadero, tanto más pura, bella y mejor es la vida. La vida en la apariencia como meta», FP I 185, 7[156].

5 FP II 105, 6[3].

presente en el compendio de tesis que Sócrates postula en el diálogo: 1) que es peor cometer una injusticia que padecerla; 2) que quien no paga la pena es más infeliz que aquel que expía su culpa mediante un castigo; 3) que el moderado es más dichoso que el disoluto. Tras el análisis del concepto de transvaloración en Nietzsche, se expone brevemente el contexto del diálogo platónico para destacar el vínculo de su temática: la relación entre retórica y justicia. Después se ilustra cómo Sócrates, en su discusión con Polo, invierte las concepciones habituales de la justicia, de manera similar a como ocurre en la rebelión de los esclavos en la moral. Luego, ahondando en la segunda tesis socrática, se hace una comparación entre lo que representa para Platón la pena, (medicina para el alma injusta), y la exploración que Nietzsche lleva a cabo sobre el origen, el sentido y la finalidad de la pena en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*. Por último, se pasa revista al debate entre Calicles y Sócrates sobre lo que es justo por ley (*nomoi*) y por naturaleza (*physei*) desde la fábula sobre los corderos y las aves de rapiña que Nietzsche pinta en el parágrafo 13 del primer tratado, con el fin de ver cómo Sócrates propone un nuevo ideal de vida basado en la templanza y la moderación.

Por último, se indican las similitudes que guardan las empresas filosóficas de Nietzsche y de Platón. Ambos proyectos, desde sus trincheras y desde su contexto político, cuestionan las concepciones y valores de su momento, preparando el camino para una salida alternativa.

2. LA TRASVALORACIÓN DE TODOS LOS VALORES EN *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL*

¿Qué papel juega el concepto de transvaloración en *La genealogía de la moral*? Más aún, ¿qué relación –si es que la hay– existe entre estos tres conceptos, a saber, entre genealogía (*Genealogie*), moral (*Moral*) y transvaloración de todos los valores (*Umwertung aller Werte*)? Nietzsche concluye de manera provocativa el primer tratado de esta obra titulado «Bueno y malvado», «bueno y malo» («*Gut und Böse*», «*Gut und Schlecht*») con los parágrafos 16 y 17, en donde refiere a la lucha que han librado estos dos modos de valoración encarnados, respectivamente, en las figuras de Judea y Roma.

Los dos valores contrapuestos «bueno y malo», «bueno y malvado», han sostenido en la tierra una lucha terrible, que ha durado milenios; y aunque es muy cierto que el segundo valor hace mucho tiempo que ha prevalecido, no faltan, sin embargo, tampoco ahora lugares en que se continúa librando esa lucha, no decidida aún. [...] El símbolo de esa lucha, escrito en caracteres que han permanecido hasta ahora legibles a lo largo de la entera historia de la humanidad, dice «Roma contra Judea, Judea contra Roma»: hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande

que *esta* lucha, que este planteamiento del problema, que esta contradicción de enemigos mortales.⁶

Asimismo, se expresa sin ambigüedades en su dictamen sobre quién ha prevalecido entre estos dos bandos:

¿Quién de ellos ha vencido entre tanto, Roma o Judea? No hay, desde luego, la más mínima duda: considérese ante quién se inclinan hoy los hombres, en la misma Roma, como ante la síntesis de todos los valores supremos,- y no sólo en Roma, sino casi en media tierra, en todos los lugares en que el hombre se ha vuelto manso o quiere volverse manso,-ante tres judíos, como es sabido, y una judía(ante Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el tejedor de alfombras Pablo, y la madre del mencionado Jesús, de nombre María). Esto es muy digno de atención: Roma ha sucumbido, sin ninguna duda.⁷

Pero lo más significativo de este cierre es que sugiere y anuncia entre líneas el proyecto de la transvaloración de todos los valores como algo que está por venir:

—¿Con esto ha acabado ya todo? ¿Quedó así relegada *ad acta* (a los archivos) para siempre aquella antítesis de ideales, la más grande de todas? ¿O sólo fue aplazada, aplazada por largo tiempo?... ¿No deberá alguna vez haber una reanimación del antiguo incendio, mucho más terrible todavía, preparada durante más largo tiempo? Más aún: ¿no habría que desear precisamente esto con todas las fuerzas?, ¿e incluso quererlo?, ¿e incluso favorecerlo?... Quien en este punto comienza, lo mismo que mis lectores, a meditar, a continuar pensando, es difícil que llegue pronto al final, -esta es para mí razón suficiente para que yo mismo llegue a él, suponiendo que haya quedado bastante claro hace tiempo lo que yo quiero, lo que *yo* quiero precisamente con aquella peligrosa consigna que he colocado al frente de mi último libro: *Más allá del bien y del mal...* Esto *no* significa, cuando menos, «Más allá de lo bueno y de lo malo». —⁸

Esta manera de cerrar no es accidental y tampoco se trata de un caso aislado. Resulta sintomático que el espíritu de este tono incendiario aparezca replicado de forma casi idéntica en los párrafos 24 y 25 del segundo tratado, «Culpa», «Mala conciencia» y similares («*Schuld*», «*schlechtes Gewissen*» und *Verwandtes*) cuando el filósofo alemán alza la pregunta sobre si el nihilismo puede ser superado.⁹ Más aun, en *Ecce Homo*, Nietzsche señala una

6 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2014 [1972], pp. 75-76.

7 *Ibid.*, p. 77.

8 *Ibid.*, pp. 78-79.

9 *Ibid.*, pp. 137-139.

estructura deliberada que los tres tratados comparten por igual.¹⁰ Ahí define a *La genealogía de la moral* como «Tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores».¹¹ ¿Qué significa entonces que Nietzsche acabe estos tratados apuntando y entreteniendo la posibilidad implícita de una transvaloración de todos los valores? ¿Sería la genealogía un *medio* para llegar a un *fin*, a saber, a la transvaloración? ¿O es la transvaloración una consecuencia del mismo proceder genealógico de Nietzsche?

Para alcanzar a ver con más claridad la íntima relación entre los conceptos de genealogía, moral y transvaloración, cabe reparar en la estructura literaria y narrativa que tácitamente guarda el primer tratado de *La genealogía*. Mi tesis es que, desde su presente, la genealogía explora el pasado de la moral occidental, con vistas a una transvaloración de todos los valores que está por venir. De manera que la genealogía remitiría al presente, la moral al pasado y la transvaloración al futuro. Dicho de otro modo, la genealogía como estrategia para analizar el fenómeno de la moral con el propósito de una transvaloración de todos los valores.¹²

Entre los meses de julio y noviembre de 1887, Nietzsche redacta, escribe y publica *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Esta obra, que ha suscitado tantas lecturas y discusión, vendría a ser una aclaración de la obra anterior a

10 «Siempre hay un comienzo que *debe* inducir a error, un comienzo frío, científico, incluso irónico, intencionadamente situado en primer plano, intencionadamente demorado. Poco a poco más agitación; relámpagos aislados; desde lejos se hacen oír con un sordo gruñido verdades muy desagradables, - hasta que finalmente se alcanza un *tempo feroce* [ritmo feroz], en el que todo empuja hacia delante con enorme tensión. Al final, cada una de las veces, entre detonaciones completamente horribles, una *nueva* verdad se hace visible entre espesas nubes», F. Nietzsche, *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2011 [1971], p. 136.

11 *Ibid.*, 137.

12 «He [Nietzsche] is contributing to a certain body of work devoted to determining the development of human beings such that they become social creatures who developed what we today call “morality”. And he is distancing himself from particular ways in which some of his contemporaries have endeavored to do this [...] But it is also clear that Nietzsche thinks he is leading us or preparing us form something we have not yet been able to do, to begin a new inquiry, namely, to understand something about ourselves in terms of what we are now and what our future possibilities might be, and perhaps also to exhibit a *way* of investigating a variety of facets of human existence and how those features have acquired their meanings». («Él está contribuyendo a un cuerpo de trabajo dedicado a determinar el desarrollo de los seres humanos tales que, en tanto devinieron criaturas sociales, desarrollaron lo que hoy llamamos “moral”. Y se está distanciando de formas particulares en las que algunos de sus contemporáneos se han esforzado en hacerlo [...] Pero también es claro que Nietzsche cree que nos está guiando o preparando para algo que hasta ahora no hemos sido capaces de realizar, para comenzar una nueva investigación, a saber, para entender algo sobre nosotros mismos en términos de lo que somos ahora y de lo que nuestras futuras posibilidades puedan ser, y quizás también para exhibir una forma de investigar una variedad de facetas de la existencia humana y cómo esas características han adquirido sus significados»), Christa D. Acampora, «In the Beginning. Reading Nietzsche’s On the Genealogy of Morals from the Start» en C. D. Acampora (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, p. 2.

ella, *Más allá del bien y del mal*, la cual, a su vez, pretendía explicar y aclarar los temas y conceptos de *Así habló Zaratustra*, desde otra óptica. En el prólogo, Nietzsche plantea bajo una nueva formulación el verdadero problema de la moral:

¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su valor, su confianza, su futuro?¹³

Nietzsche busca pensar a profundidad los límites del conocimiento que tenemos de la moral. Por eso, más que las hipótesis de Paul Rée sobre el origen de la moral, a Nietzsche le interesaba ponderar el valor mismo de esa moral, es decir, el valor de lo no-egoísta que sostiene como últimos y absolutos a la bondad, la humildad, la piedad, la castidad, la pobreza, la caridad, la compasión y el desinterés.¹⁴ Como bien ha señalado Gilles Deleuze, «Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario».¹⁵

No habría que buscar el origen de determinados valores con pretendido desinterés y objetividad histórica, como si sólo se tratara de un estudio erudito limitado a las cuatro estrechas paredes de la academia, sino que hay que considerar cuál es el valor de ese origen y el valor mismo de esos valores. ¿Qué valor tiene la llamada moral de la compasión en sí misma? Nietzsche anuncia una nueva exigencia: «Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron [...]».¹⁶

Esto implica entrar en un nuevo terreno en el cual surgen nuevas interrogantes y respuestas, nuevas perspectivas desde las cuales problematizar la moral. Quizá el mayor de los peligros ha sido vivir todo este tiempo sin haber cuestionado a la moral. Por ello, ahora «Se trata de recorrer con preguntas totalmente nuevas y, por así decirlo, con nuevos *ojos* el inmenso, lejano y tan recóndito país de la moral -de la moral que realmente ha existido, de la moral

13 F. Nietzsche, GM, cit., p. 29.

14 *Ibid.*, 31.

15 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Barcelona: Editorial Anagrama, 2016 [1971], p. 9.

16 F. Nietzsche, GM, cit., p. 33.

realmente vivida: ¿y no viene esto a significar casi lo mismo que *descubrir* por vez primera tal país». ¹⁷

Pasando ahora a la estructura literaria y narrativa del primer tratado, se puede apreciar que en los primeros párrafos (§1-5), Nietzsche exhibe su modo de proceder genealógico tomando distancia de los psicólogos ingleses. Las hipótesis de los genealogistas de la moral habidos hasta ahora (Herbert Spencer, John Stuart Mill) «se pierden en el azul del cielo». ¹⁸ Carecen de *espíritu histórico* y este es el principal reclamo que Nietzsche lanza contra ellos: su ingenuidad.

Según los psicólogos ingleses, los juicios y las valoraciones sobre lo bueno habrían provenido de acciones desinteresadas realizadas hacia los miembros menos favorecidos de la sociedad. Estos las habrían bautizado como tales y con el paso del tiempo esta equivalencia habría quedado consolidada por inercia y la designación original habría sido olvidada. Explicaciones de este tipo – como decir, por ejemplo, que el lenguaje se inventó para hablar – le resultan absurdas a Nietzsche por razones tanto psicológicas como históricas. Si de este tipo de acciones dependía el juicio de lo bueno, ¿cómo es que su sentido se habría olvidado por inercia? Al contrario, en todo caso se esperaría que en todo momento se recordará su valor y su utilidad a través de la práctica. Pero, en un nivel más determinante, resulta erróneo porque, al menos en la Antigüedad, los juicios y las valoraciones responden a jerarquías. Los psicólogos ingleses de la moral ignoran este dato y, por ende, lo que hacen es colocar en el origen sus propias nociones y prejuicios modernos respecto de la moral como si hubieran estado ahí desde el principio de los tiempos, como si la manera de valorar no sufriera alteraciones a lo largo de la historia. Esta ingenuidad se traduce a anacronismo. Nietzsche se sirve de un análisis filológico de ciertas lenguas indoeuropeas para señalar el hecho de una *idéntica metamorfosis conceptual* en la que lo bueno (*Gut*) aparece íntimamente emparentado con lo noble, con la aristocracia, mientras que lo malo (*Schlecht*) está asociado con lo simple, lo plebeyo, lo bajo. ¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, 34.

¹⁸ *Ibid.* Paul Rée es el principal personaje aludido, a pesar de que sólo se le mencione explícitamente en el prólogo. Bajo la denominación «psicólogos ingleses», Nietzsche tiene en mente a las investigaciones de corte naturalista y empirista que le han precedido (Charles Darwin, Herbert Spencer, John Stuart Mill, John Locke, David Hume, Samuel Hutcheson, etc.).

¹⁹ *Ibid.*, 44. Enseguida, en el párrafo quinto de este primer tratado se puede observar que Nietzsche no ha abandonado el recurso filológico. Al contrario, reconoce su mérito y ofrece una demostración de cómo habría que proceder la filología si es que ha de servir para decirnos algo sobre nuestra configuración histórica y sobre la emergencia de ciertas valoraciones morales. Lo que Nietzsche extrae del estudio de ciertas lenguas (iranio, eslavo, griego, latín, alemán) es la recurrencia de la nobleza de designarse a sí misma como buena. Lo «bueno» es sinónimo de «los señores», «los veraces», «los propietarios». Y, por ende, lo «malo» expresa lo opuesto, a saber, lo bajo, plebeyo, vulgar, etc. La validez de los resultados que establece Nietzsche ha sido cuestionada por parte de expertos. No obstante, hay quienes, como Christopher Janaway, sugieren que la discusión filológica es una trampa

En los siguientes párrafos, que componen la mayor parte del primer tratado (§6-15), Nietzsche se dedica a examinar el elemento moral en cuestión: el resentimiento (*ressentiment*). En estas sociedades jerárquicas y estamentales de la Antigüedad, Nietzsche recuerda un hecho que pudiera sonar obvio, pero que a menudo se olvida: sólo los nobles, los que pertenecen a la nobleza, los que gozan de poder y de estatuto son los que dictaminan lo bueno y lo malo. Los pertenecientes a las clases bajas e inferiores de la sociedad no tienen este privilegio, y, por lo tanto, meramente reciben estas valoraciones hechas por los nobles. Así, para Nietzsche, la creación de valores se realiza y se impone desde un *pathos de la distancia*, desde una brecha que se abre entre el sentimiento que tienen los nobles de sí mismos y cómo ven a los que no pertenecen a su clase. Fueron ellos, es decir, los nobles, los guerreros y los poderosos quienes se afirmaron a sí mismos y a sus acciones como buenos. De esta forma, todo lo que no entra en esta esfera de valoración queda excluido como un pálido reflejo, como una sombra lastimosa al lado de lo verdaderamente bueno. Nietzsche describe esta moral caballeresco-aristocrática con los siguientes términos:

Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo.²⁰

Hasta aquí no habría mayor complicación al respecto. Pero los caballeros y los guerreros no son los únicos que pertenecen a la casta aristocrática, es decir, los únicos que pueden crear e imprimir valoraciones. En esta casta reside otro tipo de noble que es el sacerdote. Los caballeros-guerreros y los sacerdotes se elevan por encima del resto de la sociedad. Sin embargo, la constitución física y el modo de existencia del sacerdote no podría ser más distinta que la de los guerreros y los caballeros, así como de sus juicios de valor. Las prácticas ascéticas de la casta sacerdotal tienen que ver con ayuno, abstinencia sexual, abnegación, aislamiento, autoflagelación. Su naturaleza es una naturaleza enfermiza, su metafísica es hostil a los sentidos.²¹ Frente al caballero-guerrero, el sacerdote es una figura impotente. Esta impotencia e inactividad física generan en él, de manera subrepticia, un odio y un deseo

colocada deliberadamente por Nietzsche al inicio del texto para hacer pensar al lector que est frente a un estudio «objetivo» y «científico» del pasado, cuando lo que Nietzsche ensaya con ciertas tesis y expresiones es que el lector replantee sus valoraciones a nivel de los afectos. Cf. Christopher Janaway, *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*, Nueva York: Oxford University Press, 2007, p. 92.

²⁰ *Ibid.*, p. 51.

²¹ *Ibid.*, p. 50.

de cobrar venganza contra los caballeros-guerreros. En el fondo, su ambición es derrocarlos e imponer su propia valoración por encima de la de ellos. Pero enfrentarse de manera directa al guerrero o al caballero sería una batalla perdida para el sacerdote. Por eso debe idear otra forma por la cual cumplir su cometido. Es así que el sacerdote diseña y lleva a cabo, de la mano de los esclavos, la rebelión de los esclavos en la moral.²² Para Nietzsche, «La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria».²³

Esta rebelión consiste en el paso de una moral noble-caballeresca, que sostiene los valores anteriormente nombrados de bueno (*Gut*) y malo (*Schlecht*), a una moral de esclavos que conserva la noción de bueno (*Gut*), pero que se deshace de la noción de malo (*Schlecht*), tal como la entendía la moral noble-caballeresca, y en su lugar introduce el término malvado (*Böse*). Así, lo que era malo (*Schlecht*) para la moral noble-caballeresca es ahora bueno (*Gut*), para la moral de esclavos, y, con la novedad de que lo que era bueno (*Gut*) para los caballeros y guerreros no es malo (*Schlecht*) para los esclavos y para el sacerdote, sino malvado (*Böse*). La sutileza de este desplazamiento a menudo pasa inadvertida, pero es justo lo que logra poner a la moral noble-caballeresca de cabeza.

¡Los miserables son los buenos, los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, - en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...²⁴

Este gesto ilustra con claridad en qué consiste una transvaloración. La

22 Existe un fuerte debate sobre qué figura lidera la rebelión de los esclavos en la moral. Algunos comentaristas se posicionan del lado de los esclavos (Brian Leiter, David Owen, Christopher Janaway, Mark Migotti, Peter Poellner, Aaron Ridley, Robert C. Solomon, Guy Elgat), mientras que otros optan por el sacerdote en tanto que autor intelectual de la revuelta (Gilles Deleuze, David B. Allison, Daniel Conway, Lawrence J. Hatab, R. Lanier Anderson, Bernard Reginster, Richard White). Incluso hay quienes sostienen, como Rüdiger Bittner, que los nuevos valores «brotaron» o «emergieron» naturalmente. En este punto me encuentro más cerca de la postura de R. J. Wallace, quien reconoce el papel que desempeña tanto el esclavo, con la respuesta «expresivista» de sus valores, como el sacerdote como planificador de la rebelión. Cf. Wallace, R. J., «Ressentiment, Value, and Self-Vindication. Making Sense of Nietzsche's Slave Revolt» en B. Leiter & N. Sinhababu, *Nietzsche and Morality*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 110-137.

23 F. Nietzsche, GM, cit., p. 56.

24 *Ibid.*, p. 52.

transvaloración no es una mera inversión de los valores. De ser así, lo que hubiera ocurrido es que el sacerdote y los esclavos consideraran bueno (*Gut*) lo que los guerreros-caballeros consideraban malo (*Schlecht*), y viceversa. Pero no es el caso. Sin la introducción de la noción de malvado (*Böse*) la moral noble-caballeresca hubiera quedado incólume, porque se conservarían los mismos valores y la misma forma de valoración. Únicamente habrían cambiado de posición, puesto que ahora son otros los que detentan el poder. Lo que antes era inferior ahora simplemente sería visto como superior dentro de una misma red significativa.

El sacerdote alcanza superioridad moral sobre los guerreros y los caballeros porque los vuelve malvados. La moral de esclavos, a diferencia de la moral noble-caballeresca, no parte de una afirmación de sí misma, sino que su modo de proceder depende de la negación de lo otro. Sólo devaluando puede llegar a prevalecer sobre otra moral. La percepción de los otros como malvados (*Böse*) es anterior a la autopercepción de sí mismos como buenos (*Gut*). Que los guerreros-caballeros sean malvados (*Böse*) en lugar de ser malos (*Schlecht*) tiene que ver directamente con la estrategia de esta moral de esclavos y con el éxito de la rebelión de los estos en la moral. Aquí, los malos (*Schlecht*) de la moral noble-caballeresca pueden devenir buenos (*Gut*) precisamente porque vuelven malvados (*Böse*) a los buenos de esta moral. En gran medida, en esto radica su triunfo.²⁵ Se trata de una transvaloración porque lo que cambia, más que los valores mismos o su posición en la jerarquía, es la fuente de la que provienen y de la que emanan dichas valoraciones. Es esto lo que ha sido trastocado radicalmente.

La rebelión de los esclavos en la moral representa, entonces, una primera transvaloración de todos los valores. Es un proceso que inicia con el pueblo judío y que alcanza su máxima expresión con el cristianismo. Nietzsche alude al amor cristiano como el fruto del tronco de ese árbol de odio y resentimiento judíos.²⁶ En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche había dedicado un par de pasajes a esta cuestión. Respecto de los judíos, menciona que, en un primer momento, ellos:

[H]an llevado a efecto aquel prodigio de inversión de los valores (*Umkehrung der Werthe*) gracias al cual la vida en la tierra ha adquirido, para unos cuantos milenios, un nuevo y peligroso atractivo [...] En esa inversión de los valores

25 Por lo general, este párrafo es de los que más causan polémica y rechazo entre los lectores de Nietzsche, sobre todo por la alusión que hace a «la bestia rubia». En este punto concuerdo con varios comentaristas que sugieren que lo que está haciendo Nietzsche aquí es parodiar cómo se perciben los esclavos así mismos como corderos y cómo reinterpretan a los señores como aves de rapiña.

26 Para un abordaje sobre la estrategia irónica que emplea Nietzsche al referirse a esta analogía cf. Babette Babich, «The Genealogy of Morals and Right Reading: On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic» en Christa D. Acampora, *op. cit.*, pp. 177-190.

(de la que forma parte el emplear la palabra «pobre» como sinónimo de «santo» y «amigo») reside la importancia del pueblo judío: con él comienza la *rebelión de los esclavos en la moral*.²⁷

Es curioso observar que Nietzsche emplea el término inversión (*Umkehrung*) en lugar de transvaloración (*Umwertung*). De hecho, la palabra transvaloración sólo aparece en dos ocasiones en esta obra: una, al referirse a la transvaloración que implicó el cristianismo con su fórmula de «Dios en la cruz»; y dos, para aludir a su propio proyecto de transvaloración, a la transvaloración deseada que Nietzsche propone y que busca alcanzar en un futuro.²⁸ Así, se pregunta: «¿adónde tendremos que acudir *nosotros* con nuestras esperanzas? – A *nuevos filósofos*, no queda otra elección; a espíritus suficientemente fuertes y originarios como para empujar hacia valoraciones contrapuestas y para transvalorar (*umzuwerthen*), para invertir (*umzukehren*) “valores eternos”». ²⁹

Nietzsche usa ambos términos de manera cercana, uno tras de otro, porque no son antitéticos. En esta obra incluso pueden considerarse intercambiables. El concepto de transvaloración cobrará mayor peso y más claridad en las siguientes obras, sobre todo en el período tardío de Nietzsche (*Crepúsculo de los ídolos*, *El anticristo*, *Ecce Homo*), conforme vaya delineando más nítidamente el proyecto editorial, literario y filosófico de la transvaloración.³⁰

Lo que es importante señalar es que la transvaloración no se reduce a una inversión, sino que va más allá de eso que pone en cuestión al revalorizarlo y al descolocarlo. Algo similar ocurre con la llamada «inversión» del platonismo que hace Nietzsche.³¹ Ciertamente, no se trata de darle los atributos del devenir al ser y viceversa, tampoco cambiar al mundo verdadero y al mundo aparente de lugar. Lo que consigue al eliminar el mundo verdadero es descartar el dualismo metafísico del platonismo. Mundo verdadero y mundo aparente no serán ya las categorías predominantes a partir de las cuales pensemos la realidad.

27 F. Nietzsche, MBM, cit., p. 157.

28 «Nunca ni en ningún lugar había existido hasta ese momento una audacia igual en invertir las cosas, nunca ni en ningún lugar se había dado algo tan terrible, interrogativo y problemático como esa fórmula: ella prometía una transvaloración de todos los valores antiguos (*Umwertung aller Antiken Werthe*)». *Ibid.*, p. 92.

29 *Ibid.*, pp. 169-170.

30 Para una reconstrucción detallada del contexto en el que surge el concepto de transvaloración así como de sus distintas dimensiones (literarias, históricas, filosóficas, editoriales), cf. Víctor Berrios, «1888: Año Uno. El Proyecto de la transvaloración de todos los valores» en Mariano Rodríguez (ed.), *Nietzsche y la transvaloración de la cultura*, pp. 17-49.

31 «6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [comienza Zarathustra]), F. Nietzsche, CI, cit., p.72.

La transvaloración cuestiona las condiciones actuales del pensamiento con el fin de replantearlas. No implica un rechazo inmediato de los valores ni tampoco un retorno simplista a un estado anterior de las cosas. A lo que apunta es a revalorizar, a poner los elementos de los que se dispone sobre una balanza, revisar y ponderar las justificaciones que se han hecho para preferir esta valoración sobre otra. Es un posicionamiento directo respecto de los valores existentes. Nietzsche enfatiza al final del segundo tratado: «Para poder levantar un santuario *hay que derruir un santuario*».³² El resultado promete una nueva sensibilidad, una configuración distinta de lo humano y del pensamiento que abre paso a otro comienzo. En el párrafo 103 de *Aurora* se encuentra condensado el espíritu de la empresa transvalorativa:

Así pues, niego la moralidad del mismo modo que niego la alquimia, es decir, niego sus presupuestos: mas no el que haya habido alquimistas que creyeron en tales presupuestos y que actuaron según ellos. – Niego también la inmoralidad: *no* el que haya un sinnúmero de personas que se *sientan* inmorales, sino el que haya una razón de *verdad* para sentirse así. No niego, como es obvio – suponiendo que no esté loco – que muchas de las acciones que se llaman inmorales son algo que haya que evitar y contra lo que luchar; ni tampoco que haya que practicar y que promover muchas de las que se llaman morales, - lo que quiero decir es que tanto lo uno como lo otro lo hago *por razones diferentes de las habidas hasta ahora*. Tenemos que *reaprender*, - para luego, tal vez ya demasiado tarde, lograr aún algo más: *llegar a sentir de otra manera*.³³

Por medio de su exposición genealógica (§1-5), Nietzsche nos ha llevado en un recorrido a lo largo del primer tratado para mostrarnos la lógica de esta primera transvaloración de los valores llevada a cabo por el judeocristianismo (§6-15). El tratado cierra de manera retórica convocando a pensar si no es posible que acontezca otra transvaloración de todos los valores (§16-17). Nietzsche busca transvalorar, así como antes de él lo hizo el judeocristianismo con el sacerdote, los esclavos y la rebelión de los esclavos en la moral. Ahora, ¿sería esta la única transvaloración que se ha hecho? ¿Qué otros ejemplos de transvaloración se han dado a través de la historia, y qué similitud tienen respecto de la dinámica de la rebelión de los esclavos en la moral, tal como es presentada por Nietzsche en el primer tratado de *La genealogía*?

3. EL *GORGIAS* COMO UNA TRANSVALORACIÓN DE TODOS LOS VALORES

«El problema de Sócrates» es uno de los textos más lúcidos y punzantes que han salido de la pluma de Nietzsche. En él, el autor de *El nacimiento*

32 F. Nietzsche, GM, cit., p. 137.

33 OC III 541-542.

de la tragedia penetra exhaustivamente en el enigma que debió de haber representado el ateniense para su tiempo. Sócrates es un misterio que merece analizarse en tanto que *antigriego*. ¿Cómo es que alguien feo, plebeyo y que a cada momento hace un despliegue y un uso exacerbados de la razón, termina hechizando a sus contemporáneos?³⁴

La respuesta se comprende gracias al contexto de decadencia y de ruina en el que se halla la Atenas del siglo V a. C. tras la derrota contra Esparta. Atrás ha quedado la época dorada de Pericles y lo que se perfila ahora en el horizonte son distintas propuestas de *paideia* que pretenden subsanar la situación política. Mientras que algunos, como es el caso de Aristófanes, por ejemplo, apelan a un retorno a las viejas costumbres y a una educación tradicional, los sofistas cada vez van ganando y sumando adeptos a sus filas, prometiéndoles hacerlos expertos en la erística y conseguir algún cargo público. La vía socrática aparece en medio de este declive político como otra alternativa igual de novedosa que la sofística. Dice Nietzsche que el mérito de Sócrates consiste en haber sabido aprovecharse de esta situación al detectar el medio por el cual la gente habría de tomarlo en serio: el *agón* dialéctico. Este funcionó a la perfección porque apelaba al viejo instinto de contienda y de competencia tan característico de la moral noble griega. Sólo que aquí el noble o el señor se veía desarmado completamente por las preguntas de Sócrates, debido a que se trataba de un juego nuevo con reglas nuevas. En este escenario, al ser increpado por Sócrates, el noble es incapaz de dar cuenta o de justificar, en términos lógicos y universales, los motivos de su obrar.³⁵ Lo que Sócrates introduce es un nuevo criterio de racionalidad ante el cual las conciencias se quedan perplejas. Sócrates vence y humilla a los nobles por medio de la ironía y la dialéctica, que para Nietzsche serían expresiones de su resentimiento con los cuales cobra venganza contra la aristocracia ateniense.³⁶ ¿Podría decirse, pues, que también con Sócrates se da una transvaloración de todos los valores?

Ese sería el impacto que hubiera representado la figura de Sócrates para Platón, quien entendía a la perfección la necesidad de ocuparse del tiempo presente, revalorizando el pasado y la tradición griegos, para establecer un nuevo tipo de educación, y por tanto, de hombre.³⁷ Las ambiciones filosóficas de Platón y de Nietzsche permiten repensar a ambos como pensadores del presente, analizadores del pasado y formadores del futuro.

34 F. Nietzsche, CI, cit., pp. 54-55.

35 F. Nietzsche, MBM, cit., pp. 151-152.

36 *Ibid.*, pp. 57-58.

37 Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 2016 [1957], pp. 465-466.

4. PRIMER PUNTO DE CONTACTO: LA TRANSVALORACIÓN SOCRÁTICO-PLATÓNICA DE LA JUSTICIA

El *Gorgias*, al igual que su diálogo gemelo, el *Protágoras*, marca un punto de inflexión en la trayectoria filosófica de Platón. Hasta este momento, los llamados «diálogos menores» habían ido estableciendo un modo de reflexión sobre diversos temas. Sin embargo, el intercambio se daba predominantemente entre amigos y semejantes. Pero ahora ha llegado el tiempo de salir de ese círculo inmediato y proyectar ese *ethos* filosófico al exterior, confrontándolo con sus principales opositores.³⁸ Para usar una analogía propia del balompié, el equipo de Sócrates ha estado jugando en concentración, pasándose el balón los unos a los otros, y lo que se viene ahora es un interescuadras en donde deberán medirse con otros rivales. «El *Gorgias* nos aporta la primera revelación completa del programa de la *paideia* socrática que iba implícito en aquella referencia, de su ética y de su fondo metafísica».³⁹

En ese sentido habría que aproximarse al *Gorgias*, un diálogo que inicia como de costumbre, con Sócrates interesado por conocer qué es Gorgias como tal, a qué se dedica y cuál es el objeto de su saber. Gorgias es un maestro de retórica, que ensalza su oficio como un arte de la persuasión, evitando con destreza las peticiones de Sócrates por definir con exactitud el objeto sobre el cuál esta recae. Gorgias reconoce que la retórica trata de los más importantes y excelentes de los asuntos humanos, pero le basta el hecho de que con ella uno sea capaz de persuadir a la multitud y a la masa en la asamblea, en el tribunal o en el consejo.⁴⁰ A petición de Sócrates, Gorgias la distingue de las demás artes de la persuasión en tanto que versa sobre lo justo y lo injusto. Lo importante es persuadir y convencer, no instruir sobre estos valores. Debido al alcance y al poder que tiene la retórica de imponer su opinión incluso por encima de los que verdaderamente saben, Gorgias advierte que debe hacerse un uso correcto y responsable de ella, y que, si se descubre a alguien abusando de ella, cometiendo injusticias, esa persona debe ser castigada, mas no se debe vituperar a su maestro o a la retórica misma.

Sócrates hace un paréntesis para demostrarle a Gorgias que se contradice. Le pregunta si alguien necesita conocer lo que es justo e injusto, bello y feo, bueno y malo antes de iniciarse en la retórica o si es algo que deberá de aprender de Gorgias. Éste responde que, de no conocer estas cuestiones, el que quiera ser discípulo podrá conocerlas a través de él. Lo que no sabe Gorgias es que con esta respuesta se ha metido el pie, puesto que si le enseña a uno de

38 «Como el Protágoras, el *Gorgias* persigue la finalidad de proyectar hacia el exterior y de hacer que se debata con las grandes potencias espirituales de su época la socrática, que en los últimos diálogos menores se había expuesto más bien en su estructura interior». *Ibid.*, p. 512.

39 *Ibid.*, 543.

40 Platón, *Gorgias*, 452e, 458e.

sus discípulos lo que es justo, éste se volverá justo y obrará justamente.⁴¹ De manera que sería imposible que se diera el caso que mencionó previamente: que uno de sus discípulos obre injustamente y que la gente le recrimine a Gorgias el haberle enseñado retórica.

En esto constituye el vínculo íntimo en el diálogo entre retórica y justicia. Es Polo quien sale en defensa de Gorgias, alegando que este le ha concedido muchos argumentos a Sócrates sin creer de verdad en ellos, y es por eso que la conversación ha ido a parar en una aporía. De manera que ahora serán ellos dos quienes dialoguen.

Polo pregunta a Sócrates qué considera que sea la retórica y este responde diciendo que ni siquiera es un arte, sino una especie de práctica empírica (*epitédeuma empeiría*) de producir cierto agrado y placer, un simulacro (*eídolon*) de la justicia; es una parte de la adulación, junto con la cocina, la cosmética y la sofística.⁴² Todas estas se hacen pasar por las artes que verdaderamente se ocupan de la salud del cuerpo y del alma (justicia, medicina, gimnasia y legislación, respectivamente). Sólo se preocupan por producir la apariencia del bien a través de lo agradable. Pero Sócrates arguye que el placer sin el bien no es nada.

Polo replicará con las ventajas que poseen los oradores delineadas por Gorgias al inicio. ¿No es verdad que se les considera poderosos en las ciudades? ¿No es cierto también que pueden hacer lo que ellos quieren, al igual que los tiranos? De nuevo, para Sócrates esto no es un verdadero poder, es meramente la apariencia de poder. Porque ni siquiera hacen lo que quieren, sino tan sólo lo que les parece mejor.⁴³ Pero hacer esto cuando uno está privado de razón es un mal y uno de los mayores peligros posibles.

Para probar el hecho de que estos hombres hacen lo que les parece mejor, mas no lo que quieren, Sócrates establece una distinción entre aquello que se hace y aquello por lo que se hace, o bien, entre medio y fin. De igual modo, distingue entre realidades buenas, malas e intermedias, diciendo que sólo se realizan estas últimas buscando el bien; si no es el caso, debemos evitarlas. Y si un orador prosigue con estas empresas sólo se disparará a sí mismo en el pie y a todos los demás a su alrededor. Contrario a lo que se piensa, el poder sólo es efectivo si va acompañado de inteligencia (*nous*), ciencia (*episteme*) y justicia (*diké*), es decir, si tiende hacia el bien.⁴⁴

En este punto Polo no tiene más que recurrir a un argumento *ad*

41 *Ibid.*, 460d. Esto parecería un mero juego de palabras, puesto que uno es capaz de conocer algo teóricamente sin identificarse con ello. Sin embargo, para Sócrates no existe tal distinción y parece haber algo de razón en que alguien debe poder ser identificado, hasta cierto punto, con eso que sabe o que aprende.

42 Miguel García-Baró, *Gorgias*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, p. 83-85.

43 Platón, *op. cit.*, 467a-b.

44 Miguel García-Baró, *op. cit.*, p. 115.

hominem.⁴⁵ Seguramente Sócrates preferiría tener el derecho de obrar justa o injustamente; es algo digno de envidia que un hombre goce de esta capacidad. Pero Sócrates opina todo lo contrario. Alguien que obra injustamente en todo caso merece lástima y compasión. Se hacen presentes, entonces, las tesis que sacuden a Polo y que representan una verdadera inversión de los valores: es peor cometer una injusticia que sufrirla, y, por lo tanto, es preferible sufrir una injusticia que cometerla, porque cometer una injusticia es el peor de todos los males.⁴⁶

Polo, reticente, intenta convencer a Sócrates mediante ejemplos de tiranos que son dichosos y que viven felices. Pero Sócrates se mantiene firme en su convicción de que sólo los buenos y los que obran rectamente son dichosos, y de que los injustos y los malvados son desdichados. Y aquí se aprecia la cercanía y la similitud que guarda el proceder genealógico de Nietzsche con la propuesta de Platón a través de Sócrates, y es que ambos atentan contra el sentido común, contra la interpretación asumida de los hechos que todo mundo da por sentado. Estas inversiones de sentido, aunque diametralmente opuestas, implican un cambio de visión que ponen a los juicios de valores de cabeza. Lo que los psicólogos ingleses comparten con los interlocutores de Sócrates es que ambos son presas de la misma concepción heredada de su tiempo, la cual habrá de reventárseles en la cara una vez que se confronten con la genealogía y con la dialéctica.

Así las cosas, la propuesta ética de Sócrates compone una transvaloración de todos los valores en términos muy cercanos a los expuestos por Nietzsche en el primer tratado de *La genealogía*. Mientras que la rebelión de los esclavos en la moral reinterpreta las acciones y maneras de los guerreros-caballeros en tanto que malvadas (*Böse*), Sócrates revalora las perspectivas y ambiciones del ateniense promedio al afirmar que es peor cometer una injusticia que sufrirla; que quien no recibe un castigo justo al cometer una fechoría corrompe su alma; y que los que obran haciendo lo que les place, sin tener en mente el bien o el saber, no son dignos de envidia, sino de lástima. En el fondo, lo que hasta entonces había sido considerado un bien en sí mismo (el poder, la riqueza, los lujos, el arbitrio), ha sido desplazado por una nueva jerarquía de valores a los que estos ahora se encuentran supeditados, a saber, la ciencia, la inteligencia, la justicia y el bien. Aquellos que eran considerados dichosos por la masa son en realidad desdichados; no inspiran envidia, sino lástima y compasión. Es más, lo que hacen ni siquiera es lo que de verdad desean hacer; lo hacen por *ignorantes*. Como dice una de las tesis socráticas más conocidas: todo mundo aspira al bien, por lo que nadie hace el mal deliberadamente, sólo por

⁴⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁶ Platón, *op. cit.*, 469b. En esta idea resuena fuertemente las palabras del evangelio sobre «dar la otra mejilla». Cf. *Lucas* 6: 27-31; *Mateo* 5: 38-42.

ignorancia, y por eso es que son desgraciados.⁴⁷

5. SEGUNDO PUNTO DE CONTACTO: BESTIAS DOMESTICADAS

Sócrates le hace ver a Polo que las pruebas y los ejemplos que proporciona están basados en la opinión de la mayoría, y que esta no puede hacer nada de provecho por la verdad. De manera que no hay más camino que el diálogo, en donde indagarán entre los dos la verdad de estas cuestiones mayores, a saber, si el disoluto es dichoso o lo es quien es moderado. Polo arguye que alguien injusto puede ser feliz, si logra escapar a la justicia. Pero Sócrates va más lejos, proponiendo que es todavía más desgraciado y desdichado quien no paga la pena y obtiene el castigo que merece su culpa (*akolastós*).⁴⁸

Llegados a este punto, Sócrates ha hilvanado tres tesis que desestabilizan por completo el sentido común de la época:

- 1) Que es preferible recibir una injusticia que cometerla
- 2) Que los que obran injustamente son necesariamente desdichados
- 3) Que los que obran injustamente y no reciben un castigo son todavía más desgraciados que aquellos que pagan la pena

Sobre este último argumento, Sócrates parte de una distinción entre agente y receptor. El segundo recibe el efecto del primero tal y como es transmitido por este. Tal como el agente produce la acción así la ha de recibir el receptor. De forma que, si el injusto es castigado con razón y con justicia, recibe una acción justa y se vuelve justo.⁴⁹ Y como lo más feo y dañino para el alma es la injusticia, la pena se vuelve la expiación del alma contra la injusticia. Asimismo, surge una nueva jerarquía basada en las tesis anteriormente planteadas y en estos desarrollos:

- 1) El más dichoso es aquel que no tiene maldad en el alma
- 2) Le sigue el que se libra de la maldad por medio de la pena
- 3) El más desgraciado es aquel que no se libra de la maldad por medio de la pena.

Sócrates no tiene miedo de llevar sus postulados hasta las últimas consecuencias al negar que la retórica tenga utilidad para evitar la injusticia, salvo que sirva para acusar correctamente y que las personas recobren la salud

47 Nietzsche concede la razón a Sócrates y a Platón en este punto, pero invierte la posición que tiene el bien respecto del interés o de la autopreservación. Uno hace el bien por interés y por placer y después lo reviste como un fin metafísico en sí mismo. El bien es un efecto secundario de la motivación y el instinto de conservación. «Toda moral admite que se cause daño en caso de *legítima defensa*: ¡es decir, cuando se trata de la *propia conservación*! Pero estos dos puntos de vista bastan para explicar todas las malas acciones que el hombre comete contra el hombre: se quiere nuestro placer o se quiere alejar el dolor; en cualquier caso se trata de nuestra conservación. Sócrates y Platón tienen razón: haga lo que se haga, el hombre siempre hace el bien; es decir, lo que le parece bueno (útil), según el nivel de su entendimiento y el grado que en cada ocasión alcanza su racionalidad.» OC III 117-118.

48 Miguel García-Baró, *op. cit.*, p. 119.

49 Platón, *op. cit.*, 476b-477b.

del alma. Incluso, siguiendo esta lógica, lo mejor que uno podría hacer es acusar y castigar a los propios y dejar impunes a los enemigos. Sólo para esto sería de uso la retórica.⁵⁰

Nietzsche descubre genealógicamente lo que Sócrates transvalora. Es radicalmente distinta la consideración que hace Nietzsche de la pena en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*. Cuando Sócrates la equipara a la medicina con la que el alma expía su culpa, Nietzsche nos recuerda cuánta sangre hay en el fondo de todas las cosas buenas.⁵¹ La pena juega un papel crucial y determinante en lo que Nietzsche llama la relación más originaria que existe: la relación entre acreedor-deudor. La pena, infligida sobre el animal-hombre como retribución por haber faltado a su promesa, sirve para que la recuerde en un futuro, para que cumpla su pacto, en una palabra, para formarle una memoria. Es el origen de la conciencia.

Con esta relación empieza todo, en realidad. Las personas comenzaron a medirse entre sí mismas, a tasar, a medir, a calcular, a comparar, a prever.⁵² Para decirlo con una sola frase, el hombre se vuelve *mesurable*. ¿Pero qué ocurre cuando alguien comete una falta o alguien recibe un daño? Esa persona se vuelve deudora de quien fue infligido, y entonces este dispone del cuerpo de la primera o de su esposa o de alguna de sus posesiones. Otra verdad no tan agradable se manifiesta, y es que la pena es una compensación porque ver y hacer sufrir producen placer y bienestar. Incluso, al principio se produce la pena o el castigo como una simple reacción ante un sentimiento de cólera.⁵³ Para Nietzsche, la justicia en la tierra nace con la generalización que la psicología de la humanidad hace del «ojo por ojo», del «todo tiene su precio». Este principio omnipresente en la prehistoria rige a los miembros de una comunidad, quienes han establecido un pacto con ella. Cuando este pacto es quebrantado la comunidad o el estado se encarga de tomar represalias contra dicho individuo. Dichas represalias varían de manera proporcional al poder del que goza cierta comunidad. A mayor poder, más laxa la pena, y viceversa. Nietzsche llega incluso a especular con una comunidad tan fuerte que dé pie a la autosupresión de la justicia o a la «gracia».⁵⁴

No es, como piensan algunos (entre ellos Dühring), el resentimiento el lugar de origen de la justicia. Esta no se da en el suelo de los sentimientos reactivos, que confunden el sentimiento y el anhelo de la venganza con la justicia misma. Una vez más, son precisamente los poderosos, los agresivos, los nobles quienes no sólo crean estados y les imprimen una forma, sino

50 *Ibid.*, 481a-b.

51 F. Nietzsche, GM, p. 90.

52 *Ibid.*, pp.101-103.

53 *Ibid.*, pp. 92, 94.

54 *Ibid.*, p. 106.

que está en sus manos contener el resentimiento de las partes ofendidas y moderar de manera impersonal, con un ojo «objetivo». Su ley define lo justo y lo injusto, puesto que no tiene sentido hablar de estos valores en sí mismos, como si existieran independientemente de estos dictámenes.⁵⁵

Adicionalmente, Nietzsche distingue dos problemas, a saber, el problema del origen y de la finalidad de la pena. Nietzsche acusa a los genealogistas de la moral de colocar cierta finalidad al inicio y considerarlo su origen. Pero entre un origen y una finalidad hay una miríada de interpretaciones y reinterpretaciones, usos y abusos, desvíos y retornos, enseñoramientos y subyugaciones. Por lo que hay que distinguir entre lo duradero (el uso, el acto, el drama) y lo fluido (la finalidad, la expectativa y el sentido).⁵⁶ Precisamente, el acto de castigar, se mantendría hasta cierto punto uniforme, y su sentido, sería accidental y estaría en constante cambio. El procedimiento sería lo primero, y su sentido o finalidad algo añadido, sobrepuesto. En este tono, es ingenuo pensar, como Sócrates, que la pena haya sido inventada para instruir o incluso para castigar. La genealogía enseña que las cosas no se han dado como creemos; son más complicadas de lo que parecen a primera vista. Para dar fe de ello, Nietzsche ofrece una lista exhaustiva de las múltiples finalidades que existen para la pena.⁵⁷

La función que Sócrates le adscribe a la pena sería tan sólo una entre muchas, y bastante posterior a la mayoría descritas por Nietzsche. Nietzsche vería en el recubrimiento dialéctico que Sócrates hace en defensa de la pena una justificación de los métodos de tortura y castigo que han servido a lo largo de los tiempos para forjarle una moral al humano a base de sangre y fuego. Se aprecia con claridad el abismo que separa la investigación histórico-genealógica de Nietzsche del pensamiento esencialista y atemporal de Platón.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 106-110.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁷ «Pena como neutralización de la peligrosidad, como impedimento de un daño ulterior. Pena como pago del daño al damnificado en alguna forma (también en la forma de una compensación afectiva). Pena como aislamiento de una perturbación del equilibrio, para prevenir la propagación de la perturbación. Pena como inspiración de temor respecto a quienes determinan y ejecutan la pena. Pena como una especie de compensación por las ventajas disfrutadas hasta aquel momento por el infractor (por ejemplo, utilizándolo como esclavo para las minas). Pena como segregación de un elemento que se halla en trance de degenerar (a veces, de toda una rama, como ocurre en el derecho chino: y, por tanto, como medio para mantener pura una raza o para mantener estable un determinado tipo social). Pena como fiesta, es decir, como violentación y burla de un enemigo finalmente abatido. Pena como medio de hacer memoria, bien a quien sufre la pena – la llamada «corrección», bien a los testigos de la ejecución. Pena como pago de un honorario, estipulado por el poder que protege al infractor contra los excesos de la venganza. Pena como compromiso con el estado natural de la venganza, en la medida en que razas poderosas mantienen todavía ese estado y lo reivindicaban como privilegio. Pena como declaración de guerra y medida de guerra contra un enemigo de la paz, de la ley, del orden, de la autoridad, al que, por considerársele peligroso para la comunidad, violador de los pactos que afectan a los presupuestos de la misma, por considerársele un rebelde, traidor y perturbador de la paz, se le combate con los medios que proporciona la guerra». *Ibid.*, 116-117.

6. TERCER PUNTO DE CONTACTO: BESTIAS SALVAJES

Anonadado, Calicles irrumpe en escena porque no sabe si Sócrates bromea al decir todo esto. De ser cierto, entonces uno procedería al revés en la vida cotidiana, sería el mundo al revés. Al igual que Polo, considera que los dos interlocutores previos le han concedido demasiado a Sócrates en la discusión, por lo que él dirá exactamente lo que le parece al respecto. Sócrates ve esto con emoción y le demuestra que el único criterio que deberán cuidar es el de no estar en contradicción consigo mismos, sino seguir lo que dicte la filosofía, si no pueden refutarla a ella.⁵⁸

Calicles detecta el momento exacto en el que sus antecesores se equivocaron. Gorgias, al decir que él sería capaz de enseñar lo que es justo a quien quisiera ser su discípulo; y Polo, al decir que es más *feo* cometer una injusticia que sufrirla. Para no caer en la misma trampa y resguardarse de las ardides de Sócrates, Calicles introduce la distinción común entre los sofistas entre aquello que es por ley (*nomoi*) y lo que es por naturaleza (*physei*). De manera que, para remediar la respuesta de Polo, Calicles matiza que *por naturaleza* es más feo sufrir una injusticia, pero *por ley* es más feo cometerla.

Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso, más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más.⁵⁹

Calicles desenmascara a la moral mostrando su verdadero rostro: una estrategia ficticia y legal por medio de la cual los débiles y la multitud frena y mantiene a raya los impulsos y las descargas de individuos fuertes, que sobresalen por encima de la masa. Por naturaleza, estos ejemplares de humanos son más fuertes, más poderosos, dan rienda suelta a sus deseos y a sus voliciones, de manera que resultaría justo que posean más que los débiles y que se impongan sobre ellos. Para él, lo justo se identifica con la ley del más fuerte, y esto es un fenómeno que él ve en todas partes. Por eso la moral es una invención que responde a los intereses de supervivencia de los más débiles por hacer mansos a estos «leones».⁶⁰ En las palabras mentadas por

⁵⁸ Platón, *op. cit.*, 481d-482c.

⁵⁹ *Ibid.*, 483d

⁶⁰ Sería tanto ingenuo como superficial querer igualar el «duro realismo» de Calicles (como también el de Trasímaco en el primer libro de *La República*) con la postura de Nietzsche. Ciertamente Nietzsche busca transvalorar, pero eso no quiere decir que siga a pie juntillas las sentencias de Calicles sobre la justicia. Incluso el discurso mismo de Calicles resulta vacilante y no exento de cierta

Calicles se perfila la fábula de las aves de rapiña y los corderos que Nietzsche relata en el párrafo 13 del primer tratado de *La genealogía*.⁶¹ Estas aves de rapiña ejercen su dominio y poderío sobre los corderos sin consideración alguna por ellos. Es sólo natural, entonces, que los corderos ideen una manera de ponerle fin a esta situación. De hecho, esta fábula es un recurso literario de Nietzsche que describe la situación en la que se encuentran el sacerdote y los esclavos respecto de los señores. La fábula concibe el problema del origen de lo «bueno» (Gut) desde el punto de vista del hombre del resentimiento.

Cuando los oprimidos, los pisoteados, los violentados se dicen, movidos por la vengativa astucia propia de la impotencia: «¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos! Y bueno es todo el que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios, el cual se mantiene en lo oculto igual que nosotros, y evita todo lo malvado, y exige poco de la vida, lo mismo que nosotros los pacientes, los humildes, los justos» - esto, escuchado con frialdad y sin ninguna prevención, no significa en realidad más que lo siguiente: «Nosotros los débiles somos desde luego débiles, conviene que no hagamos nada para lo cual no somos bastante fuertes» [...]»⁶²

ambigüedad, como lo ha detectado Stauffer, por ejemplo. Lo mismo puede decirse de la postura y de la pretensión de Nietzsche con esta fábula. Lo que hay, más exactamente, es un paralelismo, el cual fue mencionado por primera vez en 1922 por Alfred Menzel en su obra *Kalicles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren*. Y si bien, lo que resalta en una primera instancia son las similitudes, una lectura más atenta y minuciosa muestra los puntos en los que sus posiciones no resultan idénticas. Algunos han abordado la cuestión sirviéndose de la noción nietzscheana de la voluntad de poder, como Ignacio Pajón, que además la enlaza con la transformación que Sócrates lleva a cabo del concepto de *andreaia*, en la cual el coraje o la valentía viene a ser algo interior, de dominio sobre uno mismo, más que algo externo frente a otro. Para Calicles, esta subversión resultaría ridícula, y para Nietzsche sería un obstáculo, puesto que, si antes el coraje representaba una acción afirmadora, ahora paraliza y reprime los impulsos y los instintos. Lo que Nietzsche busca es un concepto de valentía que afirme la vida y un poder que busque superarse a sí mismo y acrecentarse. Mientras que en Calicles lo que vemos es una suerte de hedonismo recalitrante y de dominio exclusivamente físico, que busca conservarse imponiéndose sobre los demás. Más aún, algo en lo que no se ha reparado es que Calicles nunca expone esta moral en los mismos términos que lo hace Nietzsche, a saber, nunca cuestiona la existencia de un sustrato, neutro y libre, detrás del hacer de los sujetos que considera mejores y más fuertes. Cf. Devin Stauffer, *The Unity of Plato's 'Gorgias'*, Nueva York: Cambridge University Press, 2006, pp. 85-92; Ignacio Pajón Leyra, «Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte»: *Nexo. Revista de filosofía* 2 (2004), 167-176; Kristian Urstad, «Nietzsche and Calicles on Happiness, Pleasure, and Power»: *Kritike*, 4/2 (2010), 133-141

⁶¹ De igual manera, existe una similitud formal entre los proyectos filosóficos de Nietzsche y de Platón. Este último, por medio de Sócrates, transvalora o invierte la visión de Calicles, visión presente para los atenienses de su época. Lo que Nietzsche pretende, entonces, es apoyarse del tono y de las ideas de Calicles, para poner en entredicho el valor de estos valores morales. En este punto, me suscribo a la tesis de Christopher Janaway, según la cual, por medio de la violencia de esta escritura que busca provocar, escandalizar, y ofender, Nietzsche logra que el lector cuestione su sensibilidad moderna en un nivel afectivo, y no meramente teórico. Cf. Christopher Janaway, «Good and Evil: Affect, Artistry, and Revaluation» en *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's 'Genealogy'*, Nueva York: Oxford University Press, 2007, pp. 90-106

⁶² *Ibid.*, p. 68

Además de la creación de un nuevo esquema de valoración (la moral de esclavos), esta es la otra pieza clave que da cuenta del triunfo de la rebelión de los esclavos en la moral: la invención de un sujeto libre, autónomo y racional detrás de la acción. La estrategia de los corderos consiste en duplicar el hacer (*das Thun*) de las aves de rapiña y, entonces, postular un sujeto detrás de dicho hacer, un sujeto además autónomo y con libre albedrío que e deliberadamente escoge ser malvado (*Böse*). Para Nietzsche, esto es posible gracias a las artimañas del lenguaje que nos seduce (*Verführung*) y que nos extravía, vendiéndonos estas ficciones de la metafísica.⁶³ Dice Nietzsche

Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fuerza. Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión, de voluntad, de actividad, -más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto».⁶⁴

Nietzsche denuncia esta operación porque es falso que detrás del hacer allá algo más. No hay nada más que el hacer mismo, pero lo que los corderos han conseguido es hacerse ellos mismos buenos al difundir la creencia en un ser imparcial detrás de la acción que es libre y soberano de hacer lo que hace. Así, su impotencia queda reescrita como virtud, como mérito y bondad, pero esto constituye un autoengaño, porque resulta absurdo pedirle a una fuerza que no se exteriorice como la fuerza que es.

En ningún momento hemos perdido el hilo conductor de la querrela: la justicia. Sócrates difiere de Calicles en que el poder haga automáticamente a alguien mejor. Más aun, le da la vuelta sirviéndose de sus propios argumentos, según los cuales la masa sería más poderosa que un solo hombre excepcional, y, por ende, sería mejor, así como las leyes que propagan. Calicles se refiere a los hombres de buen juicio y a los que son más decididos. Ellos deberían estar al mando y gobernar la *polis*. Y con esto, da pie a un debate que va unido a la discusión sobre la justicia: el modo de vida que se debe seguir. Como es de esperarse, Calicles se posiciona de lado del disoluto, y Sócrates del mesurado. ¿Quién de los dos es más feliz?

La transvaloración de Sócrates consistirá en separar la equivalencia que mantiene Calicles entre el placer y el bien. Muy pronto, Calicles se ve enredado en una serie de contradicciones que lo dejan en ridículo si mantiene

63 F. Nietzsche, MBM, cit., p. 24

64 F. Nietzsche, GM, cit., pp. 66-67.

esta equiparación. Pronto llegarán los dos a coincidir que hay placeres que son mejores y otros que son peores, buenos y malos, útiles y perjudiciales. Lo mismo para los dolores. Por lo tanto, ni experimentar placer es un bien en sí mismo, ni sufrir dolor representa un mal necesario. Ambos, los placeres buenos y los dolores buenos son perseguidos porque tienden al bien. El bien es el fin al cual debe aspirar toda acción, y por eso todo placer queda supeditado a él.⁶⁵

Los argumentos y los razonamientos de Sócrates ponen en evidencia que Calicles no ha reflexionado sobre estas cuestiones a profundidad, y que los valores que él sostenía como buenos por sí mismos no lo son. A su manera, la transvaloración de los valores socrático-platónica introduce un nuevo esquema de valoración en el que toda acción, práctica u objeto sólo es deseable si va encaminado hacia el bien, la justicia y el conocimiento. En última instancia, lo que hace Sócrates al poner las concepciones del mundo griego de cabeza es proponer un nuevo modelo de hombre y un nuevo tipo de educación (*paideia*) para configurar un nuevo estado. Esto es lo que se esconde detrás de la discusión sobre los dos estilos de vida, una vida dedicada a la adulación y al placer y la otra entregada a la sabiduría y a la persecución del bien. El *Gorgias* apunta hacia una transformación política que reconstruya al estado desde sus cimientos. «En el *Gorgias* se presenta la *paideia* en su sentido ético como el bien supremo y el compendio de la dicha humana y nos encontramos ya con un Sócrates que reivindica para sí la posesión de tal *paideia* [...] Platón pone ahora en la persona de su maestro su propia convicción personal de que Sócrates es el verdadero educador que el estado necesita...».⁶⁶

7. CONCLUSIONES

Nietzsche lleva a cabo la genealogía de la moral con el fin de proponer una transvaloración de todos los valores. En el primer tratado de *La genealogía de la moral* expone la rebelión de los esclavos en la moral. Esta rebelión representa una verdadera transvaloración de los valores de la antigüedad que va más allá de una mera inversión al desplantar una moral noble-caballeresca (*Gut-Schlecht*) por una moral de esclavos (*Gut-Böse*). A lo largo de este tratado encontramos varios puntos de contacto con el *Gorgias* que sugerirían que Platón, a su modo, lleva a cabo una transvaloración de los valores por medio de las tesis que Sócrates plantea a Polo y a Calicles. Esto indicaría una afinidad y una similitud entre Nietzsche y Platón. Allende las diferencias en los contenidos y las intenciones de sus respectivas filosofías, ambos entienden el quehacer filosófico como un enfrentamiento con los valores de su tiempo y

65 Platón, *op. cit.*, 492a-500a.

66 Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 544.

el pensar como una propuesta alternativa que abra vías hacia otros modos de habitar y de existir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACAMPORA, CHRISTA DAVIS, (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
- DELEUZE, GILLES, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Barcelona: Editorial Anagrama, 2016 [1971].
- GARCÍA-BARÓ, MIGUEL, Gorgias, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- JAEGER, WERNER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 2016 [1957].
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2013 [1972].
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Crepúsculo de los ídolos. O Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2017 [1973].
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2014 [1972].
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2011 [1971].
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Fragmentos póstumos*, 4 vol. Madrid: Tecnos, 2006-2010.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Obras completas*, 4 vol. Madrid: Tecnos, 2011-2016.
- PLATÓN, *Diálogos I*, trad. de Julio Calonge Ruiz, Madrid: Gredos, 2010.