

**DEL HOMBRE GREGARIO AL ANIMAL
GREGARIO
DE PLATÓN HACIA NIETZSCHE, Y VUELTA**

MONIQUE DIXSAUT

Abstract

Despite Nietzsche's criticisms to Plato's philosophy, both philosophers have in common the same interest and the same distrust about what democracy is and means. This paper explores how both philosophers understand democracy not only as a political system but also and mostly as a specific set of values and a particular way of thinking, desiring and living. It also explores their respective use and understanding of genealogy in their reflection on democracy and the democratic man.

* * *

Si uno se refiere al fragmento póstumo en el cual Nietzsche define su propia filosofía como un «platonismo invertido»,¹ sería legítimo asociarla con el nombre de Platón sólo para contrastarla con el mismo Platón,

¹ Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, (= OPC), I, Paris, Gallimard, 1977, fragmento póstumo 7 [156]; he criticado el uso que Heidegger hace de este fragmento en *Nietzsche par-delà les antinomies*. Paris [2006], Vrin, 2012, 14-15.

excepto por los aspectos que tienen en común: el totalitarismo, la eugenesia, el racismo, el desprecio por los débiles, etc. Me limitaré a decir que prestar estas opiniones políticas a ambos filósofos es malentenderlos: como Platón lo hace decir a Sócrates y como Nietzsche lo dice de sí mismo, ninguno de ellos se ocupa de política, mientras pretenden ser al mismo tiempo los únicos que se ocupan de política en verdad, porque entienden que cualquier «verdadera» o «gran» política es inseparable de una antropología y una psicología, y que su reto principal lo es la cultura (*paideia*, *Bildung*). No son «enemigos de la democracia» por ser partidarios de otro tipo de organización política,² sino que la critican porque la ven como el síntoma de la degradación del hombre. Para ellos, la crítica no tiene una intención normativa, no se ocupa de los excesos o de las perversiones posibles de dicho régimen para proponer una definición de lo que debería ser. A unos siglos de distancia, ambos formulan un mismo diagnóstico paradójico y, por esta razón, a la vez histórico y transhistórico: la democracia es la penúltima etapa de una degeneración, que culmina en la tiranía, habiendo una relación de filiación entre estas dos etapas.

Por eso no voy a hablar de sus análisis respectivos de la democracia –no voy a hablar de política en el sentido estricto– sino de cómo cada uno crea el paradigma, o el tipo, del hombre democrático. Una constitución política, dice Sócrates parafraseando a Homero, no «nace acaso de alguna encina o de alguna piedra», sino que resulta «de los caracteres que se dan en las ciudades, los cuales, al inclinarse, por así decirlo, en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás.»³ Una *politeia* se enraíce en un *ethos*, en una configuración particular y contingente de disposiciones físicas y psicológicas, de costumbres, de gustos, de cultura, que se formó y se fijó en una ciudad particular bajo la acción de causas necesarias. Todas las fuerzas que mueven a los hombres y todos los conflictos que sufren son la exteriorización de las fuerzas y de

² Véase P. Wotling, *Nietzsche*. Paris, Le cavalier bleu, coll. « Idées reçues », 2009, 57.

³ *República* 544d7-e1; cf. *Odisea* XIX, v. 162-163.

los conflictos que están en sus almas y sus cuerpos. Y si, en la *República*, el análisis de la estructura política de cada «constitución» viene antes del análisis de su forma psíquica, es sólo para proporcionar «mayor claridad» (545b4). ¿Cómo, sin embargo, «la creación de una jerarquía (*Rangordnung*) de las almas se vuelve un principio político para evaluar los regímenes?» pregunta McIntyre en un artículo en el que evidencia la inspiración platónica de la filosofía política de Nietzsche.⁴ Por bien planteada que sea la pregunta al poner de relieve la primacía de lo psicológico sobre lo político, la respuesta de McIntyre no deja de ser decepcionante (debido a una sobrevalorización de la subjetividad). Es decepcionante, a mi juicio, porque, de no ser suficientemente nietzscheana, no es tampoco platónica para nada.

Voy entonces a referirme a Nietzsche para tratar primero de responder una pregunta debatida: ¿qué hace exactamente Platón en el Libro VIII y al principio del Libro IX de la *República*? Luego, me basaré en el vínculo establecido por Platón entre los dos excesos contrarios que son el hombre democrático y el tirano para explicar el siguiente diagnóstico de Nietzsche: la democratización de Europa la lleva a un nihilismo pasivo, por tanto, a una esclavitud sutil. De Nietzsche hacia Platón, y vuelta, pero me limitaré a lo que es para ambos la forma más «actual» del deterioro del animal humano.

Genealogía

El Libro VI de la *República* nos enseña en qué ciudad y en qué clase de hombre es posible aprehender la forma pura de la justicia; queda entonces por descubrir la forma pura de la injusticia. Se capturará al final de una serie de transiciones que van del menos malo hacia lo peor, cada régimen estudiado siendo calificado por Sócrates de «enfermedad de la ciudad» (544c7). ¿Está Platón describiendo una secuencia histórica inevitable? ¿O está construyendo una secuencia lógica irreversible?

⁴ A. McIntyre, «Virtuosos of contempt. An investigation of Nietzsche's political philosophy through certain Platonic political ideas». *Nietzsche Studien* 21, 1992, 184-210.

¿Quiere dar un carácter dinámico a una taxonomía de las constituciones, o desarrollar algún tipo de fenomenología?⁵

La interpretación histórica se remonta a Aristóteles.⁶ «El problema del cambio [...] no está tratado adecuadamente por Sócrates», dice Aristóteles, por tres razones: se dice que el tiempo es «la causa del cambio de todo», la historia refuta la sucesión de los regímenes tal como Sócrates la presenta, y, por fin, Platón se equivoca sobre las causas de los trastornos –en particular, otorga demasiado peso a la ruptura entre los ricos y los pobres– e ignora la diversidad de formas que puede tener una misma especie de constitución. Es posible contestarle a Aristóteles que para Platón, la causa del cambio no es el tiempo (*khronos*) sino el devenir (*génesis*), o, más exactamente, el tener el modo de existencia de algo en devenir. Sin embargo, es cierto que Sócrates busca identificar patrones e ignora la diversidad empírica. También es cierto, sobre todo, que no se puede insertar la serie platónica de los regímenes en un tiempo histórico ya que su «primera» etapa, la ciudad perfecta, sólo existe «en palabras», y su «última» etapa, la tiranía, existió y sigue existiendo en muchos lugares sin haber pasado por los regímenes llamados intermedios (en particular, sin haber sido precedida por un régimen democrático). Por otra parte, según la interpretación cíclica de Aristóteles, la tiranía debería dar lugar a una aristocracia, sin embargo estas dieron lugar a cualquiera de las demás formas de regímenes. En resumen, una sucesión empírica no puede tener un origen ideal, y la historia contradice por completo la serie propuesta por Sócrates. Aristóteles, por tanto, tiene razón ... en ver su propia interpretación como imposible. Era poco probable, de entrada, que Platón de repente se hubiera transformado en un historiador, cuando él busca

⁵ Acerca de estas interpretaciones, véase las referencias en F.L. Lisi, «*Repubblica VIII e Leggi III*», en *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. VI. Napoli, Bibliopolis, 2005, 645-647n. 12-22. G. Leroux (*Platon. La République*, trad., introd. et notes. Paris, GF Flammarion, 692n.4 et 693n.15) adopta una posición intermedia: el relato de Platón sería la combinación «de un análisis de las formas políticas y una psicopatología de los individuos que son los tipos característicos de cada una de estas formas», y sería conveniente «limitar la dimensión puramente histórica del análisis» – pero no nos dice cómo hacerlo.

⁶ Aristóteles, *Política* 1316a1-b27.

en realidad «la forma pura de la injusticia» – la historia de la humanidad no tiene «formas puras».

Algunas lecturas neo-hegelianas prefieren atribuir la dinámica de los cambios a un proceso dialéctico cuyo motor sería la contradicción, pero el carácter confuso del análisis, las explicaciones superficiales del deterioro del régimen perfecto y la vaguedad del isomorfismo entre el microcosmos psicológico y el macrocosmos político no son muy compatibles con un método lógico, sea hegeliano o no. Para poder descubrir algo así como una «lógica de la historia» en los análisis platónicos, hay que quitarles su complejidad, pero entonces nos arriesgamos a considerarlos como la puesta en marcha de una clasificación un poco novelada de las constituciones, como la que se encuentra por ejemplo en el *Político* (300a-303b). ¿Deberíamos, por lo tanto, concluir que Platón, al no distinguir «nunca claramente los pasajes en los cuales habla como un teórico de aquellos en los que evoca sucesos de su época», nos sume en plena «confusión»?⁷ La confusión parece más bien consistir en creer en la alternativa errónea entre la teoría y la historia; una tercera opción, de hecho, está descartada, una especie de inteligibilidad que no se deriva del descubrimiento de las *causas* sino de un regreso hasta los *orígenes*.

En el relato platónico de la generación de los regímenes, no se habla ni de esencias ni de formas inteligibles ni de especies resultando de una división: un régimen no se nombra democrático por participar de la idea de democracia, ni por ser parecido a la constitución cuyo modelo fue elaborado por Atenas, sino porque en él domina una forma específica de deseo orientado hacia un valor específico. Cada constitución psicológica o política resulta de una estructura deseadora y jerárquica. Explicar esta estructura consiste en describirla y relatar como se engendra. Se podría objetar que, en el *Sofista*,⁸ los que se atienen a ese método genético están acusados de contarnos historias sobre el ser «como si fuéramos

⁷ J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press, 1981, 295.

⁸ *Sofista* 252c-243b.

niños». Pero en este caso, eso no es una objeción, ya que desde el principio del Libro VIII, Sócrates invoca a las Musas: dice que vinieron a jugar y bromear con nosotros «como con niños», pero van a adoptar un tono trágico y pretender hablar en serio (545d5-e3). Desde Hesíodo y Teognis, sabemos que las Musas pueden decir la verdad mintiendo, y viceversa. Al dejarlas hablar, Platón indica que no está escribiendo la Historia, sino que nos cuenta una historia, un *muthos* que no se realiza ni en la temporalidad dialéctica del aprender ni en el tiempo de la experiencia histórica, sino en el tiempo ficticio del mito. En el mito, cualquier evento es un nacimiento y remite a una filiación. La única manera de entender a un mito es genealógica. Pero una genealogía no tiene como propósito único deducir las características del ser engendrado a partir de las de sus progenitores, sino que permite someter este ser a un *krisis* para determinar su valor.

Cualquier genealogía se mueve dentro de un contexto de bodas y mezclas. La continuidad se nubla, y se vuelve difícil de leer a través de bifurcaciones, bodorrios y callejones sin salida: un grado de nobleza casi siempre depende de accidentes. Para establecer una genealogía, dice Michel Foucault, hay que seguir un modo de cuestionamiento regresivo para observar «los detalles y azares de los inicios; prestar una atención escrupulosa a su maldad patética», y reconocer «las victorias temblorosas» y «las derrotas mal aceptadas» que «dan cuenta de los principios, de los atavismos y de la herencia». Su estudio de la *Genealogía de la moral* llevó Foucault a reflexionar sobre la diferencia entre la genealogía y la historia, y a distinguir entre el origen, *Ursprung*, fuente de una génesis simplificada, lineal y ciega al complejo juego de las pulsiones, y la procedencia, *Herkunft*. La genealogía es una historia de procedencia, que «permite encontrar, detrás del aspecto monolítico de un carácter [...] la proliferación de eventos a través de los cuales (gracias a los cuales, en contra de los cuales)» se formó este carácter, de «detectar las pequeñas desviaciones o reversiones completas, los errores, los juicios erróneos, los cálculos falsos que dieron lugar a lo que existe». La genealogía permite identificar, entonces, todo lo que es responsable de la aparición de un

«tipo» – alianzas, mejoras y perversiones.⁹ La procedencia determina un proceso que no es lineal, la fuerza mayor no triunfa mecánicamente, sino que está contaminada por las fuerzas a las que pretende imponerse, y la noción de la filiación excluye cualquier forma de determinismo. El tipo no es un resultado, sino una mezcla de tendencias contrarias que a veces están de acuerdo y a veces en conflicto. En un tipo convergen varias clases de instintos, sentimientos, pasiones, valores, que deben ser estudiados por una «historia natural» (este término aparece en *Más allá del bien y del mal*, obra en la cual todavía no aparece la palabra «genealogía»): así se explican las metáforas vegetales o animales utilizadas para describirlo sin apartar el tipo de sus condiciones de aparición (sin presentarlo como un carácter de La Bruyère).

Sin embargo, aplicar los conceptos de genealogía, procedencia y tipo al método adoptado por Platón, va en contra de la opinión de Nietzsche, quien cree que su método requiere «el sentido histórico, la capacidad de adivinar con rapidez la jerarquía de las valoraciones según las cuales han vivido un pueblo, una sociedad, un ser humano, el ‘instinto adivinatorio’ de las relaciones existentes entre esas valoraciones, de la relación entre la autoridad de los valores y la autoridad de las fuerzas efectivas.»¹⁰ Este «sexto sentido» se deriva, según Nietzsche, de la mezcla democrática de las clases y razas que ocurrió en Europa en el siglo XIX: «Platón y las demás filosofías no han tenido ni una idea de esto». Esto es lo que vamos a ver.

1) ¿Es posible atribuirle a Platón una interpretación de las estructuras psico-políticas en términos de sistemas pulsionales jerárquicos? Todas las constituciones de la *República* se definen por la subordinación de algunas especies de deseo a otra; cada tipo (de ciudad y de hombre) se caracteriza por esa organización jerárquica. Explicar su aparición es determinar el tipo de deseo que va a tomar el poder en él y con él. Las

⁹ M. Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia» [1971], en *Microfísica del Poder*, Varela, J., y Alvarez-Uría, F. (eds.). Madrid, La Piqueta, 1992, 7-30.

¹⁰ *Más allá del bien y del mal* §224.

metáforas animales (zánganos con o sin aguijón) y medicales (un leve movimiento externo basta para matar un cuerpo enfermo) son entonces las más apropiadas, por ejemplo cuando se trata de describir la transición de la oligarquía a la democracia.¹¹ Cuando ciertas tendencias psíquicas adquieren suficiente fuerza, se imponen, se vuelven colectiva y políticamente decisivas, y se lo llevan todo «con la fuerza de una corriente». El relato de Platón es, desde principio hasta el final, una historia de *epithumia* y de *eros*.

2) ¿Podemos aplicar a este relato la distinción entre origen y procedencia? La génesis del hombre democrático proporciona un muy buen ejemplo al respecto: el hijo de un hombre oligárquico padece de la incompetencia educativa de su padre, mientras hereda algo del sentido paternal acerca de lo que es vergonzoso o deshonroso (el *aidôs*).¹² Su ambigua procedencia explica tanto la batalla que tiene lugar en su alma como la posibilidad que tiene de no volverse un hombre democrático. El final de la pelea no es fatal ni definitivo, y así se elimina cualquier interpretación determinista. En la medida en que la filiación es el único esquema capaz de dar cuenta de los cambios, y en la medida en que su temporalidad específica implica necesariamente isocronía, no puede existir un origen «puro»: en el hijo, en tanto hijo, el padre está presente como un modelo imitado o rechazado, pero nunca olvidado. En cada tipo se combinan la memoria de un pasado con rostro del padre, la agitación de un presente desgarrado por una lucha entre especies contradictorias de deseos, y el camino ciego hacia un futuro que promete un aumento de la injusticia y del *non-sens*. Mi método, dice Nietzsche, intenta «mostrar con claridad las configuraciones más frecuentes y que más se repiten de esa viviente cristalización», la «de delicados sentimientos y diferenciaciones de valor, que viven, crecen, engendran y perecen» para preparar «una tipología de la moral». Pero aunque dos tipos predominantes se destacan, la moral de los señores y la moral de los esclavos, Nietzsche añade que

¹¹ Cf. *República* 52c sq.

¹² Cf. *República* 560a-b.

entre los dos existen «intentos de mediación», de interpenetración, de mala comprensión, de severas yuxtaposiciones, incluso en el mismo hombre, dentro de una misma alma.¹³ La genealogía no está interesada en la diversidad de especies dentro de un mismo género, sino en la complejidad conflictiva que resulta de la herencia aceptada y denegada, de la inscripción dentro de un linaje, y de la decisión de superarlo. El análisis de la procedencia, sin embargo, no es un fin en sí mismo: debe servir para evaluar el valor del tipo y cuestionar el valor de sus valores.

3) ¿Podemos encontrar en Platón el equivalente de la pregunta de Nietzsche acerca del valor de los valores? Según Nietzsche, «los valores son exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida.»¹⁴ Se traducen en creencias internalizadas e incorporadas que cumplen una función de organización y regulación. Plantear el problema de su valor es preguntar si favorecen el florecimiento de la vida —lo que puede ser llamado felicidad— y contribuyen a la intensificación o a la disminución del poder. Esta pregunta, Platón la plantea precisamente a propósito de cada tipo de constitución, cuando le parece necesario considerarlas desde el punto de vista de la felicidad y de la infelicidad. No se trata, entonces, de clasificar sino de evaluar, de acuerdo con un criterio que no es el del bien y del mal, sino el de lo sano y de lo enfermo. Todos los regímenes que no son aristocráticos revelan determinar sus valores de acuerdo con una representación de la felicidad que no debe nada a la inteligencia, y que lo identifica con un despreciable estado de bienestar. Todos elijen valores sin valor, pero el que mejor logra ocultarlo es la democracia.

Si, para Nietzsche, la democracia también se encuentra al nivel inferior de la jerarquía, es porque este régimen está llegando al final de una evolución que, con Platón y al contrario de las «Ideas modernas», Nietzsche no considera como un avance. Contrario a las afirmaciones del «optimismo hegeliano», lo que viene después no revela la verdad de

¹³ *Más allá del bien y del mal* § 186 y § 260.

¹⁴ *Más allá del bien y del mal* § 3.

la etapa anterior y no tiene más valor que lo que existía antes. El objetivo de la humanidad no se encuentra en su término (*Ende*) sino sólo en sus especímenes más altos. La historia humana sólo encuentra su significado y justificación en los tipos humanos más nobles, y precisamente, los valores de una constitución democrática son los factores más eficaces para resistir la aparición de grandes individuos. El régimen democrático siempre ha sido la constitución política donde el poder del Estado es el más débil, y el imperativo de conformidad el más grande. Siempre ha sido el régimen en el cual el nacimiento y la preservación de individuos con naturaleza de filósofos son lo más improbables, es decir, en términos nietzscheanos, la aparición de genios capaces de mantener la creencia en el hombre. Sean antiguas o modernas, las democracias consideran a esos genios como una «forma de lujo injustificado de la naturaleza».

Del hombre democrático al animal gregario

El hombre democrático no es aquel que vive en una democracia sino el hombre en quien el régimen de los deseos tiene la misma configuración y el mismo ritmo que los que son característicos de una ciudad democrática. En la *República*, tres tipos de constituciones (aristocrática, timocrática, oligárquica) corresponden a la tripartición del alma y se definen como el gobierno de una de sus partes con su deseo característico sobre los otros dos. Pero la *disposición* (*èthos*) o estructura (*kataskeuè*) democrática no surge del predominio del deseo característico de una parte del alma, sino que viene de la naturaleza misma del apetito. El apetito siendo en el alma una fuerza que no tiene ningún límite externo o interno, y que no reconoce límites al placer, la jerarquía (correcta o perversa) de los regímenes anteriores da paso a la anarquía. La unidad impuesta a una multiplicidad desaparece a favor de una diversidad imposible de unificar. Gobernar y gobernarse no consisten más en negociar con fuerzas capaces de aliarse o de oponerse, sino en reaccionar lo más rápidamente posible a una pluralidad cambiante de opiniones y tentaciones irracionales que se atienen a varios modelos. Cada ciudadano, entonces, puede elegir el tipo de régimen bajo lo cual desea vivir, pero será un régimen privado, ya que este supuesto régimen público tiene

como regla no imponer ningún tipo de reglas. Hay entonces dos diferencias entre la constitución democrática y los regímenes anteriores: la democrática tiene un origen violento, y no toma como base el deseo de un valor dominante, sino una rabia de emancipación y equivalencia. Es un «bazar de todos los regímenes», se parece a «un abigarrado manto en que se combinan todos los colores» (557 c). El tipo que le corresponde es abigarrado también, es una combinación de todos los estados de ánimo, todas las pulsiones y todas las opiniones posibles: «él es el lindo y abigarrado semejante a la ciudad de que hablábamos» (561e). La belleza del abigarramiento cubre el vacío, y el polimorfismo del deseo tiene como análogo la policromía de la ropa que oculta tanto la total insignificancia de las elecciones, como la diversidad casi infinita de los objetos deseables que resultan de la multiplicación ilimitada de los deseos innecesarios.

Para entender la naturaleza del hombre democrático, hay que preguntarse primero: ¿de quién es el hijo? De un oligarca parsimonioso y trabajador, en quien fue llevada a cabo la articulación de dos tipos opuestos de deseos: los deseos «necesarios» para adquirir y acumular, y los deseos que tienden a dilapidar y gastar. El dinero es para el padre un valor respetable que le costó esfuerzo, tiempo y sacrificio, pero su hijo lo considera un mero medio para apaciguar temporalmente un gran número de deseos innecesarios y obtener el mayor placer posible. Estos deseos y los placeres que proporcionan no tienen nada real, y con ellos empieza el mundo de los simulacros y de lo imaginario. No son sólo los valores y los discursos verdaderos los que abandonan el alma del joven, sino la realidad misma. Los cálculos de una razón al servicio de los apetitos son necesariamente erróneos, es imposible administrar adecuadamente el principio de placer; al multiplicar los placeres falsos, el hijo se otorga la libertad ficticia de rechazar la frustración que le impone el principio de realidad. Su padre aceptaba esa frustración, pero su retirada hacia el espacio privado del *oikos* refleja el deseo de libertad individual que dominará en su hijo. El oligarca tiene una apariencia de unidad, pero en realidad es doble (554d), no puede resistir sus deseos innecesarios sino con una fuerte represión, le impone la austeridad a su familia pero anima a los demás a que gasten para poder despojarles. El nacimiento de un

hijo democrático representa entonces una especie de retorno de lo reprimido: «Lo que el padre calló, eso habla en el hijo; y a menudo he encontrado que el hijo era el desvelado secreto del padre.»¹⁵

El hijo no puede incorporar la estructura psíquica de su padre porque ésta es contradictoria, inestable y patológica. La filiación no garantiza más la transmisión, aun parcial, de los valores y estilos de vida, el hijo ya no imita más al padre, sino que está usurpando su papel, y este fenómeno sucede en todas las relaciones de autoridad: el gobernante, el padre, el maestro, el preceptor comienzan a imitar la «libertad»—la desenvoltura y la arrogancia— de aquellos que se supone que educarán o dirigirán a los demás. El conflicto entre los diferentes tipos de deseos da paso al caos. Cuando las fantasías y las imágenes predominan, el discurso persuasivo es omnipotente: es inevitable que un hombre democrático sea rodeado de las zumbantes palabras de los demagogos y sofistas. El sofista en Nietzsche es el periodista, el parlanchín, quien sólo tiene control sobre el ahora y sabe que lo que dice va a ser olvidado, no después, sino al mismo tiempo que lo pronuncia.¹⁶ El periodista es el síntoma de la descomposición de la política, la cual se acompaña de la inflación de lo social. La sociedad moderna produce lo colectivo en cada momento, la «cultura» periodística le da una dimensión gregaria a cualquier opinión, cualquier palabra merece ser «publicada» y «comunicada». Esta multiplicación genera individuos que constantemente dicen «yo», pero este «yo» sólo quiere decir «nosotros». Como dijo Sócrates a Calicles: crees que eres quien controla las opiniones del pueblo, pero como dices sólo lo que éste quiere escuchar, el pueblo más bien te controla a ti.¹⁷ Para conocer el hombre democrático, no basta examinar cómo se comporta, es importante no dejarse engañar por su lenguaje. Este lenguaje no es realmente el suyo, sino el eco del lenguaje de los sofistas, oradores o periodistas que, cuando las circunstancias lo requieren, se encargan de

¹⁵ *Así habló Zaratustra* II, De las tarántulas.

¹⁶ Véase M. Dixsaut (2012). *Nietzsche, par-delà les antinomies*. Paris, Vrin, 80-81.

¹⁷ Véase *Gorgias*, 513a-c.

invertir los valores mediante la inversión de las denominaciones. Por tanto, hay que revertir estas inversiones para dar a conocer las pulsiones tiránicas escondidas detrás de las grandes palabras de un vocabulario liberal. Porque si la tiranía es el horizonte de cualquier régimen político, incluso del mejor, es el inseparable reverso de la democracia, ya presente pero desapercibido. Como declaran sabiamente las Musas al aparecer de nuevo al final de esta etapa: un exceso en una dirección necesariamente provoca un exceso en la dirección opuesta.

La única característica constante de un hombre democrático es su deseo desmedido de libertad, lo que resulta en el rechazo de la autoridad llamada esclavitud. Ser codicioso de libertad le obliga a inventarse siempre nuevos obstáculos y nuevas amenazas. Cuando se considera a la libertad como el valor supremo de la democracia y como objeto del deseo del hombre democrático, su representación es necesariamente negativa. Significa lo opuesto a la esclavitud, y la servidumbre, a su vez, no significa más que lo contrario de la libertad. Ambas se indeterminan mutuamente, ya que buscar una es huir la otra, y viceversa, de manera que lo que se busca o se huye no existe en sí mismo, sino como lo que controla el uno o el otro movimiento. Prueba de eso, es que estos dos nombres son intercambiables: todo depende de las circunstancias, de las perspectivas o situaciones. Usar este análisis para calificar a Platón como totalitarista no sólo es un anacronismo, sino que refleja una ignorancia.

La libertad es un término profundamente ambivalente en la obra de Platón: en su verdadero significado, se identifica con la virtud aristocrática. Cuando, en el *Teeteto*, Sócrates elabora el paradigma del filósofo, este paradigma es aquel de un hombre libre, libre de la urgencia de la clepsidra –Nietzsche lo llamaría «inactual»–, insensible a los valores comunes e indiferente a su propio interés.¹⁸ Ser libre significa entonces responder por uno mismo, vencer tanto fuera como dentro de uno mismo todo lo en que no podríamos reconocernos.

¹⁸ Véase *Teeteto* 172 c-174 b.

A menudo es tentador prestarle a Platón un lenguaje nietzscheano, especialmente porque la traducción del lenguaje platónico en «su» lenguaje es constante en Nietzsche: igualdad significa mediocridad, justicia significa jerarquía, y divino quiere decir sobrehumano. Pero la traducción probablemente la más increíble, para no decir la más chocante, es la que propone para la palabra libertad: este «instinto de libertad, es precisamente (para decirlo en mi idioma), la voluntad de poder».¹⁹ La voluntad de poder, como cualquier protoplasma, pasa por una serie de procesos de subyugación más o menos independientes: el esfuerzo para tomar la forma más favorable para su crecimiento, la metamorfosis como reacción de defensa, la lucha incesante para superar las resistencias que no cesa de encontrar, pero que también la fortalecen. El vocabulario fisiológico sustituye el vocabulario psicológico de Platón, pero para ambos se trata de pasar de la esfera política a la esfera metafórica más apta para describir cómo procede el apetito o el instinto de libertad, para describir, según las palabras de Platón, su «pánico» o su «embriaguez», y, para hablar como Nietzsche, para denunciar «el requisito más terrible y fatal, el instinto de poder – a éste lo llamamos instinto de ‘libertad’».²⁰

Es un deseo de libertad que prevalece en un hombre democrático, pero no soporta que se mencione la mera posibilidad de una desigualdad, ya sea natural, adquirida o establecida. La igualdad que establece le proporciona su encanto a la democracia: es, dice Platón, «un régimen placentero», aunque perfectamente injusto, porque su abigarramiento «concede indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son».²¹ Pero de ahí sigue la contradicción fundamental del hombre democrático: contradicción entre un apetito de libertad concebida como «permisividad» (*exousia*) sin límites, y el dogma de la igualdad indiferenciada (aritmética). A este tipo de igualdad, Platón siempre le ha opuesto otro: «darle a cada uno una parte equitativa en

¹⁹ Nietzsche, OPC, XII. Paris, Gallimard, 1978, fragmento póstumo 11 [33].

²⁰ Nietzsche, OPC, XIII. Paris, Gallimard, 1976, fragmento póstumo 10 [66].

²¹ *República* 558c. Véase *Leyes* VI, 757a, que refiere a la diferencia del *Gorgias* (507e-508a) y la vincula a la que se establece entre las dos medidas en el *Político* (283d-285c).

proporción a su naturaleza». Eso es la «especie de igualdad más verdadera y la mejor». Es «teniendo siempre fija la mirada hacia el deseo de justicia y hacia esta forma de igualdad» que el Ateniense quiere fundar su ciudad en las *Leyes*.²² «La verdadera justicia lo que dice es: ‘igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales; de lo que se deduce que no se debe igualar nunca a los desiguales!’»²³ La inspiración platónica de este «lema» es evidente, y esta inspiración puede ir en Nietzsche hasta tomar la forma de una paráfrasis. La justicia no sólo le enseña que la igualdad es una ficción e injusticia, sino que afirma que el deseo de igualdad –lo que la democracia considera una virtud– es la expresión del resentimiento y del deseo de venganza: «‘Voluntad de igualdad’ – éste debe llegar a ser en adelante el nombre de la virtud. [...] Vosotros predicadores de la igualdad, la demencia tiránica de la impotencia es lo que en vosotros reclama a gritos ‘igualdad’: ¡vuestras más secretas ansias tiránicas se disfrazan, pues, con palabras de virtud!»²⁴ Por lo tanto, uno debe tener el ímpetu de decir: «Pues a mí la justicia me dice así: ‘los hombres no son iguales’ ¡Y tampoco deben llegar a serlo!»²⁵ Para decirlo como Platón, no tomamos bueyes para gobernar a bueyes o educarlos.

La confusión entre igualdad y equivalencia se ha traducido de hecho en la desaparición de la «justa», de la competencia por la excelencia. La «libertad» excesiva es el valor de la decadencia, la igualdad incondicional es la del hombre degenerado y «transformado en un animal enano»:

La degeneración global del hombre, hasta rebajarse a aquello que hoy les parece a los cretinos y majaderos socialistas su «hombre del futuro», –¡su ideal!– esa degeneración y empequeñecimiento del hombre en completo animal de rebaño (o, como ellos dicen, en hombre de la «sociedad libre»), esa animalización del hombre hasta convertirse en animal

²² Platón, *Leyes* VI, 757b-d.

²³ Nietzsche, *El Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», § 48.

²⁴ *Así habló Zaratustra* II, De las tarántulas.

²⁵ *Así habló Zaratustra* II, De las tarántulas.

enano dotado de igualdad de derechos y exigencias son posibles, ¡no hay duda!²⁶

Los diagnósticos se cruzan, pero las genealogías difieren. El advenimiento del hombre democrático coincide en Platón con el de la apariencia, del falso semblante, de una pluralidad imposible de reunir. Para Nietzsche, el movimiento democrático es una herencia cristiana. Los sacerdotes capturaron el instinto gregario, natural y necesario para todas las especies vivientes. Lo revolvieron contra la vida, y lo transformaron en un imperativo de igualdad que justificaron con una teoría de la inmortalidad. «La inmortalidad otorgada a un hombre cualquiera es el ataque más perverso jamás perpetrado en contra de la humanidad aristocrática», y exigir que cada voluntad considere a la otra como igual es «un principio hostil a la vida, un orden destructor y disgregador del hombre, un atentado al porvenir del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada».²⁷ Nietzsche conoce demasiado bien a Platón para asignarle tal teoría, sabe que para él, un alma no tiene el mismo valor que otra: «¿Por qué no todas las almas corresponden a su carácter ideal? Por ignorancia.»²⁸

Nietzsche no dice «hombre democrático», sino «europeo moderno». La «Europa» amplía su geografía hasta los Estados Unidos, la historia europea se identifica con la historia multiseular de la destrucción de sucesivas autoridades con las que Europa trató de ocupar el lugar del dios cristiano. «La democratización de Europa está abocada, por lo tanto, a engendrar un tipo preparado para la esclavitud en el sentido más sutil.»²⁹ Tal es la versión nietzscheana de la secuencia platónica que va desde la democracia hasta la tiranía. En esta versión, el hombre tiránico no tiene más pulsiones con suficiente fuerza para ser un tirano, pero está tiranizado por su instinto gregario – un instinto que no es ni bueno ni malo, sino

²⁶ *Más allá del bien y del mal*, § 203.

²⁷ *Genealogía de la moral* II, § 11.

²⁸ *Introducción a la lectura de los diálogos de Platón* § 19 ; cf. § 25.

²⁹ *Más allá del bien y del mal* § 242.

necesario para la supervivencia de la especie, y que forma, en Europa, la mejor manera de protegerse del terrible pensamiento del devenir. Pero cuando este instinto se convierte en un imperativo categórico, aparece entonces este completo animal de rebaño que representa el ideal del hombre para la sociedad «libre». La segunda disertación de *La Genealogía de la moral* nos hace presenciar el nacimiento de un hombre que deja de ser el animal de un rebaño por encima del cual está suspendida la tabla de los valores más adecuados para intensificar su poder, pero que es el miembro de un rebaño «supranacional y nómada», que se considera universal en derecho porque sus valores son incondicionalmente morales. El rasgo fisiológico característico de este individuo es un poder de adaptación que lo vuelve independiente del entorno natural, y esta nivelación fisiológica resultando de los avances técnicos, hace que sea utilizable «en muchas cosas».³⁰ Pero, ¿para qué cosas? ya que el único propósito propuesto por las ideas modernas consiste precisamente en esa misma nivelación.

Este tipo de hombre instrumentalizado no puede afirmar su poder trabajando, ya que cualquier trabajo consiste para él en obedecer y adaptarse, debe garantizar el buen funcionamiento de totalidades privadas, efímeras, triviales – las que, de acuerdo con Platón, sirven para satisfacer placeres innecesarios. Ya no es suficientemente sólido para ser la piedra angular de un edificio, sino que es un engranaje intercambiable que vive en una agitación perpetua «como alguien que, en cualquier momento, podría ‘perderse’ algo, reloj en mano.» Este reloj remite a la clepsidra,³¹ el hombre democrático de Platón es también el hombre del «a veces ... a veces...», aquel por quien el tiempo pierde su coherencia y se deshace, y para quien todo, incluso la filosofía, no es nada más que un espectáculo. La filosofía, en verdad, no parecía haber sobrevivido a la descomposición del régimen aristocrático, pero cuando su nombre vuelve a aparecer en el análisis del tipo democrático (561 d2), remite sin duda al tipo de filosofía

³⁰ *Más allá del bien y del mal*, *ibid.*

³¹ Cf. *Teeteto* 173e1-2.

que pretende practicar el «filósofo bien raro» que se encuentra al final del Libro V. En la medida en que el hombre democrático no está dominado por un tipo único de deseo ni obsesionado con un objeto único, puede «filosofar» cuando le dé la gana.³² Mientras que valores como la verdad o el honor obligan el apetito a trascenderse, el apetito desorientado obliga cualquier objeto a ser tal que le proporcione una satisfacción, y nada más. Enseñar por qué un tipo de hijo no puede derivarse sino de este tipo de padre no tiene nada que ver con la transición necesaria de una especie de régimen político a otro, con un determinismo histórico. El Europeo moderno ha llegado, de acuerdo con Nietzsche, a un estado intermedio que puede prolongarse en dos direcciones opuestas, según su estado resulte de un debilitamiento definitivo de sus fuerzas creativas, o según la decadencia no se ha inventado sus remedios todavía. El hombre no sabe más qué creer, ha llegado a un cruce último. Todavía no es un «completo animal gregario», pero, a juzgar por los habitantes de la «Vaca Multicolor» –aquella ciudad vestida del manto abigarrado de Platón– quiere convertirse en este animal,³³ porque el miedo es su pulsión dominante: «Quien examine la conciencia del europeo actual habrá de extraer siempre, de mil pliegues y escondites morales, idéntico imperativo, el imperativo del temor gregario: ‘¡queremos que alguna vez no haya ya nada que temer!’»³⁴ Lo que más teme este moderno europeo es el sufrimiento, y este miedo se expresa en su instinto más tiránico, la compasión. La religión, la moral y la política ya no son más que religión, moral y política de la compasión. En este rechazo a aguantar, infligir e infligirse cualquier forma de sufrimiento, la vida se niega a sí misma: las contradicciones, los conflictos, la desconfianza, señalan una salud que no tiene miedo de enfrentarse a los obstáculos, a la duda, a la inseguridad y a la incertidumbre. Cuando la voluntad de poder renuncia a la agresividad, a la crueldad necesaria para vivir, se orienta hacia la nada. Un nihilismo activo y destructivo había engendrado el cristianismo, y luego se revolvió

³² Cf. *República* 561c-d.

³³ Véase *Así hablaba Zaratustra*, Prólogo § 5.

³⁴ Ndt: *Genealogía de la moral* § 201.

contra él y todavía domina «hoy», pero tiene como futuro posible y demasiado posible, un nihilismo pasivo, un «budismo europeo» cuyo tipo es el último hombre descrito por Zaratustra.

El hombre democrático de Platón engendra el hombre tiránico cuando el imperativo de igualdad amenaza hasta las triviales transgresiones mediante las cuales se manifiesta lo que el hombre democrático cree que es la «libertad»; pero este hijo tirano no tiene ningún hijo: sólo puede reproducirse idéntico a sí mismo. Es probable que el europeo moderno, de acuerdo con Nietzsche, se convierta en un animal manada, que no tiene otro futuro que el de su reduplicación sin límite. Ambos están a «cinco pasos del abismo», y quien puede evitar de caer en él es, tanto para Nietzsche como para Platón, el filósofo. Éste no tiene padre, es la encarnación de la Idea que él sólo puede hacerse de sí mismo. Para Nietzsche los mayores tiranos son «tiranos del espíritu», son los grandes pensamientos los que cambian el mundo, y cuando Platón, en las *Leyes*, evoca al filósofo sin poder garantizar su llegada, igual que Nietzsche, lo llama «*Kosmos turannos*», es decir tirano, pero tirano ordenado, cuyas fuerzas están bien jerarquizadas. Es por esta razón que, para ambos, la política consiste en cuestionar las condiciones de aparición y preservación de este «natural», o de esta «bête philosophe»³⁵ todavía capaz de mandar y obedecer, guardián de una verdadera justicia y de una justa jerarquía. Al reflexionar sobre la mejor manera de promover su llegada, debemos entender que ambos dicen: «Quiero la conservación de mi propia especie» – una especie que no puede dar lugar a ningún rebaño.*

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

³⁵ Platón, *República* VI, 484 a-487 a; Nietzsche, *Genealogía de la moral* III, 7 («bête philosophe» está en francés en el texto).

* Título original: «De l'homme démocratique à l'animal grégaire. De Platon vers Nietzsche et retour», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 2013/1 (N° 37), p. 81-95. Traducido del francés al español por Rosa O'Connor Acevedo, estudiante graduada de filosofía de la Universidad de Puerto Rico, y Étienne Helmer.

BIBLIOGRAFÍA

Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Clarendon, Press Oxford.

Dixsaut, M. (2012). *Nietzsche. Par-delà les antinomies*. Vrin, Paris.

Foucault, M. (1992) [1971]. «Nietzsche, la genealogía, la historia». En Varela, J. y Alvarez-Uría, F. (eds.). *Microfísica del Poder*. La Piqueta, Madrid, 7-30.

McIntyre, A. (1992). «Virtuosos of contempt. An investigation of Nietzsche's political philosophy through certain Platonic political ideas». *Nietzsche Studien* 21, 1992, 184-210.

Wotling, P. (2009). *Nietzsche. Le cavalier bleu*, Paris.