

Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte

Ignacio PAJÓN LEYRA

Resumen

En el diálogo platónico *Gorgias* uno de los interlocutores de Sócrates, Calicles, expone una teoría filosófica basada en la supremacía de los fuertes sobre los débiles y en el rechazo a un sistema moral creado por estos últimos para coartar a los primeros. Esta teoría recuerda de inmediato a la crítica nietzscheana a la moral por el parecido existente entre ambas. Para confrontar las dos teorías ha de emplearse la figura de Sócrates como contrapunto de ambas, ya que tanto Calicles, en el texto platónico, como Nietzsche, en sus obras, sitúan a Sócrates como su principal opositor. Por tanto, habrán de ser comparadas entre sí cada una de las dos controversias para descubrir en ellas la cercanía o distancia existente entre la posición de Calicles y la de Nietzsche.

Palabras clave: *Andreía*, derecho de los fuertes, superhombre, ley natural, sofística.

Abstract

In Plato's *Gorgias* one of Socrates interlocutors, Calicles, exposes a philosophical theory based upon the supremacy of the stronger over the weaker and in the refusal to accept a moral system created by these in order to restrain the powerful. Immediately, this theory reminds Nietzsche's moral critique. The figure of Socrates serves as a counterpoint in the confrontation of both theories, because Calicles, in the platonic text, as well as Nietzsche in his works stand in clear opposition to him. Then, we must compare both controversies in order to find out the proximity or distance between Calicles' and Nietzsche's positions.

Keywords: *Andreía*, right of the stronger, superman, natural law, sophistic.

A lo largo de toda la historia de la filosofía pocas figuras han traído consigo una conmoción equiparable a la que se produjo al irrumpir Friedrich Nietzsche en el panorama del pensamiento. La provocadora forma de exponer sus teorías del filósofo alemán tenía la virtud de no dejar indiferente a nadie. Abundaban en su escritura de estilo poético las propuestas sorprendentes, planteadas con vigor y contundencia, y no era la menos impactante de ellas la de concebir la moral vigente en su tiempo como producto del dominio de la masa de los débiles sobre los escasos fuertes de entre los hombres. Su teoría del derecho del más fuerte fue, y sigue siendo, más criticada que comprendida, pero no deja de resultar atractiva y sugerente, y sobre todo clarificadora en nuestro momento histórico, en el que todos aquellos valores que Nietzsche consideraba debilitadores y perniciosos se han impuesto en la escala de estimación de las sociedades occidentales sin que se termine de aclarar qué supone cada uno de ellos.

Las variadas interpretaciones de la filosofía nietzscheana han contribuido también en gran medida a arrojar oscuridad sobre estos asuntos y han acabado provocando que a menudo se identifique a Nietzsche con formas de pensamiento por completo ajenas a la intención nietzscheana, como la doctrina del nazismo y otras similares.

Por ello se impone la necesidad del estudio crítico sobre la genealogía de la propia filosofía nietzscheana para aclarar su sentido originario.

Es frecuente en la obra de Nietzsche el recurso a distintas teorías filosóficas del mundo griego, en especial de ámbito presocrático y sofístico, para apoyar y construir su propio pensamiento. En casi todos estos casos lo que nos encontramos es un paso más allá dado por Nietzsche a partir de algún fragmento, texto, sentencia o anécdota de un filósofo griego. También en ocasiones se percibe una influencia más profunda en su pensamiento, una especial predilección como la que siente por Heráclito, o incluso un radical rechazo como el que manifiesta contra Sócrates o Platón. Pero no hay otro ejemplo de paralelismo entre doctrinas comparable al que se da entre la concepción moral nietzscheana y la que expone Calicles, uno de los interlocutores de Sócrates, en el diálogo platónico *Gorgias*. Por ello en ocasiones se ha supuesto que el pasaje de dicho diálogo en que interviene Calicles influyó de forma decisiva en la conformación del pensamiento nietzscheano, y que las teorías expuestas por Nietzsche y por Calicles son una sola.

En 1922 Adolf Menzel dedicaba al paralelismo entre ambos filósofos un amplio párrafo de su monografía *Calicles, contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*.¹ En él llamaba la atención sobre una serie de puntos en los que, en su opinión, se daba absoluta coincidencia entre ambos:

¹ Adolf Menzel. *Kalikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren*. Franz Deuticke. Wien und Leipzig, 1922. (Traducción española de Mario de la Cueva, Centro de estudios filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México. México D. F. 1964. 104-110.).

- 1.- La aceptación de una ley natural que sirve de base al derecho del más fuerte y que se manifiesta en el mundo de los animales y en las guerras entre los pueblos.
- 2.- La declaración de que esa ley natural se viola en las comunidades humanas.
- 3.- La creencia en la formación de un concepto moral falso, la “moral de los esclavos”, determinado por la influencia de los débiles.
- 4.- La afirmación de la necesidad de que se reconozcan derechos privilegiados en favor de los más fuertes, en oposición de la igualdad artificial reinante.
- 5.- La exaltación del tirano.
- 6.- El desconocimiento del concepto corriente de virtud, en especial de la moderación y la justicia.²
- 7.- La preferencia de las decisiones de la voluntad sobre el intelecto, y el poco aprecio por la ciencia.
- 8.- El desprecio por la democracia y por el humanismo.

Sin embargo, el propio Menzel reconoce que, teniendo en cuenta que Nietzsche jamás menciona a Calicles, no es posible afirmar que se trate de un auténtico caso de influencia directa de uno en otro. Además de esto, Menzel llama la atención sobre la carencia de un estudio sistemático en el que se cotejen ambas filosofías: “Pero nos falta una comparación sistemática; sólo un estudio cuidadoso de los textos permitirá determinar la riqueza de las semejanzas y los puntos en los que se apartan las doctrinas.”³ Pese a que han transcurrido más de ochenta años desde que se publicó la obra de Menzel, a día de hoy esta solicitud suya sigue sin haber sido atendida.

La primera conclusión que se extrae de la confrontación de los textos nietzscheanos con las teorías que Platón pone en boca de Calicles es que ambos parecen coincidir en su defensa del derecho natural del más fuerte. Pero cabe preguntarse si se trata de una coincidencia en el contenido o de una mera semejanza en la forma de exposición, y sólo parece posible resolver este problema dando respuesta a la siguiente pregunta: ¿Son los llamados “fuertes” los mismos para Calicles que para Nietzsche?

² Aunque todas estas semejanzas son más o menos discutibles por uno o por otro lado, sin duda esta es la única que no parece acertado considerar como tal semejanza, puesto que, aunque es cierto que ni Calicles ni Nietzsche emplean un concepto corriente de virtud, y que en ambos prevalece la consideración de la virtud de la valentía por encima de la de la moderación o la de la justicia, lo que entiende cada uno de ellos tanto por virtud como por valentía es precisamente lo que más les distancia. Sería, pues, más ajustado considerar este punto como el origen de la diferencia entre ambos pensamientos.

³ Adolf Menzel. *Op. Cit.*, 104.

Ha de tenerse presente que el contexto en el que en el *Gorgias* expone Calicles sus controvertidas ideas es el de una disputa acerca del sentido de la virtud. La intención del Sócrates platónico de proponer un sistema coherente de las virtudes chocaba con la concepción que de ordinario se tenía en la lengua griega de una de ellas: la *andreía*,⁴ la virtud propia del varón, que sólo puede ponerse en juego en el enfrentamiento con los otros. Es una virtud belicosa, más próxima a la temeridad que al valor como término medio aristotélico. Se trata, pues, de la única virtud agresiva, ya que la justicia, la moderación o la prudencia se concebían como virtudes superadoras del conflicto, y por tanto es la única que no encaja en el sistema socrático. Para no renunciar a esta virtud, por tanto, Sócrates no tendrá más remedio que reformular su significado.

El sentido tradicional de la *andreía* griega consiste en procurar competitivamente el bien de los amigos, dañar a los enemigos, ser capaz de protegerse uno mismo y triunfar en la lucha por el poder. Por tanto, la virtud de la *andreía* podrá darse sin el concurso de ninguna de las otras virtudes, tal como señala Protágoras⁵, e incluso se mostrará a menudo como incompatible con ellas. Para poder sostener una cierta unidad de las virtudes Sócrates tendrá que defender un nuevo sentido de *andreía* basado en uno de los rasgos presentes en el sentido tradicional: la valentía no sólo puede dirigirse hacia el exterior, sino que, en algunos contextos, puede adquirir una cierta orientación interior y ejercerse, en lugar de contra los enemigos, contra el propio miedo u otros sentimientos que se producen en el interior de uno mismo, como el dolor o el sufrimiento.

El nuevo sentido socrático-platónico⁶ de la *andreía*, al centrarse en este rasgo y acentuarlo más allá de lo que originariamente alcanzaba en la concepción griega tradicional, extiende y amplía su ámbito de aplicación hacia todas las pasiones, deseos y placeres, y al introducirse dentro de una concepción dualista como la socrática en la que el cuerpo se contrapone al alma y aparece como el responsable último de todos los males de ésta, se convierte en la virtud represora de los impulsos vitales, que ha de mantener una actitud de abierta hostilidad hacia todo aquello que proceda del cuerpo. Con ello, *andreía* y *sōphrosynē* llegan casi a identificarse, considerándose que el auténtico valiente es el hombre moderado, hasta tal punto que

⁴ Acerca de la virtud de la *andreía* han sido especialmente clarificadoras para mí las explicaciones que Tomás Calvo dio de ella en su curso de doctorado "Comentario de textos filosóficos griegos" durante el año académico 2003-2004. Todo este artículo es en gran medida deudor de dichas explicaciones.

⁵ Platón. *Protágoras*. 349 a-d; 359 a-c. (Cfr. Werner Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, 1957. Traducción española por Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, 490-507).

⁶ Si la teoría en cuestión proviene del propio Sócrates o más bien de Platón, que la pone en boca de su maestro es algo que resulta prácticamente imposible de determinar. Por tanto aquí dejaremos abiertas ambas opciones.

Sócrates afirmará que el filósofo, el que se separa del cuerpo y se opone a él, es el único hombre valeroso.

Ante esta concepción del valor es ante lo que reacciona Calicles, y lo hace hasta cierto punto del mismo modo como lo hará Nietzsche. Calicles no puede comprender por *andreía* el sentido que Sócrates pretende darle. La distorsión que este nuevo significado introduce en la idea griega de valor es tanta que ni siquiera entiende qué tendría de valiente quien se comportase así. Frente a Sócrates, Calicles se mantiene en el sentido anterior de la *andreía*, en el que prevalece su orientación hacia el exterior. El objetivo del valor son los otros, y aquél que en el enfrentamiento con los otros demuestre mayor valor será, para Calicles, el más fuerte.

Para Nietzsche, sin embargo, la fuerza no será necesariamente de este tipo. En su concepción filosófica el sentido de la valentía es, antes que nada, el de un autoafianzamiento. Es la afirmación de la vida; la superación y el acrecentamiento de todo lo que sirve a la vida. Y es para esta visión vitalista del valor para la que la moral vigente supone “el peligro de los peligros”.⁷ El propio concepto nietzscheano de vida incluye el ser aquello que siempre ha de superarse y acrecentarse a sí mismo. La moral vigente, sin embargo, lo único que hace es entorpecer esta constante autosuperación. Este es el principal motivo por el que Nietzsche ha de oponerse con toda su fuerza a la moral de su época, y enfrentar a los valores negativos de conservación y conformismo unos valores nuevos; valores positivos que no traten de conservar al hombre, sino de superarlo.

El hombre, ese hombre que Zarathustra compara con una cuerda tendida entre el animal y el superhombre,⁸ siempre había requerido de superación, pero es en este momento, después de haberse producido la muerte de Dios, cuando esa superación puede llevarse a cabo. La muerte de Dios era la principal condición de posibilidad para la venida al mundo del superhombre, pero aun siendo una condición necesaria, no llegaba a ser condición suficiente. Por ello Nietzsche grita: “Dios ha muerto: ahora *nosotros* queremos – que viva el superhombre.”⁹ Es, pues, una gran aspiración la llegada del superhombre, pero todavía no una realidad. Algo nos falta aún, y ese algo no es otra cosa que el propio hecho de que el hombre logre superarse a sí mismo. Los nuevos valores todavía deben imponerse y entrar en vigor, y la vida recuperar su condición de acrecentamiento de sí. La moral vigente aún debe ser derogada.

Coincidiendo con Calicles, Nietzsche responsabiliza a la masa de los débiles del establecimiento de los actuales valores de restricción del poder de los fuertes. Es esa masa la que ha sancionado como bueno lo que hoy tomamos por bueno y como malo lo que tomamos por malo. “Hoy, en efecto, las gentes pequeñas se han con-

⁷ Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial, 1972, 24.

⁸ Idem. *Así habló Zarathustra*. Madrid, Alianza Editorial, 1998, 38.

⁹ *Ibidem*, 390.

vertido en los señores”,¹⁰ afirma en el *Zaratustra*, y en la misma obra, en el aforismo octavo del capítulo “Del hombre superior”, achaca la errónea valoración de la masa a una ignorancia que no suena del todo a atenuante. “Mas la plebe no sabe lo que es grande, lo que es pequeño, lo que es recto y honesto: ella es inocentemente torcida, ella miente siempre”.¹¹ Este último texto podría considerarse una cierta disculpa de la actitud de la masa si no fuera por ese último “miente” (*lügt*). Podría haber dicho que la plebe yerra, que se equivoca, pero afirma que miente, contraponiendo la verdad a la mentira y no al error, como hace habitualmente en su obra¹², y con ello tiñe todo el aforismo de un tono de reproche hacia el vulgo por su “inocente culpabilidad”.

De un modo u otro, la plebe condiciona la moral del modo más conveniente para ella misma, ensalzando como valores superiores los que llevan a igualar las fuerzas y retraer de su uso a quienes destacan; valores como la moderación, la prudencia, la solidaridad, la tolerancia, y por encima de todo la templanza. Con ello, considera Nietzsche, los débiles logran atar las manos a los fuertes y alcanzar el estado con el que se conforman, que es el de la absoluta igualdad, ya que ellos no pueden aspirar a ser los mejores.¹³

Hasta aquí, la coincidencia de planteamientos entre Nietzsche y Calicles es, cuando menos, notable. Pero llegado este punto cabe preguntarse qué igualdad afirma Nietzsche que busca la masa. Ser iguales en qué. La respuesta más obvia parece ser también coincidente con la que daría el sofista¹⁴: iguales en fuerza. El tema de la fuerza aparece en Nietzsche de un modo menos tosco que en el pensador griego. No se trata ya de una mera cuestión de fuerza física, ni tampoco del simple poder político, sino de fuerza para acrecentar la propia fuerza, esto es, de valentía. Ciertamente también podría interpretarse así el pensamiento calicliano, puesto que ya se ha mencionado la importancia que concede a la virtud de la *andreía*. Pero un análisis en profundidad nos muestra que la valentía nietzscheana no es ya en nada semejante al concepto de *andreía* vigente en la Grecia del siglo V a.C.

Hay un segundo sentido de la *andreía* griega, presente en la época de Calicles, pero muy secundario con respecto al principal, en el que prima el rasgo de interiorización ya mencionado, que estaría quizá más próximo al valor que aparece en Nietzsche: el de valor frente al miedo. Se trata en este caso de una valentía que no

¹⁰ *Ibidem*, 391.

¹¹ *Ibidem*, 394.

¹² Cfr. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Editorial Tecnos, 1998, *passim*.

¹³ “Pero la plebe dirá parpadeando “todos somos iguales”.” *Así habló Zaratustra*. Ed. cit., 389.

¹⁴ No vamos a entrar en estas páginas en la difícil cuestión acerca de la identidad de Calicles, puesto que sólo plantearla ya requeriría un estudio completo independiente. Por tanto, partiremos de la caracterización que Platón nos presenta de él como uno de los sofistas, discípulo de Gorgias. Para quien desee adentrarse en la crítica de esta cuestión, un ensayo interesante es el que realiza Menzel, *Op. Cit.*, 113-127.

se ejerce contra enemigos exteriores, como en el sentido calicliano, sino contra enemigos que uno lleva consigo mismo. Una valentía, por tanto, interna. Mientras que la *andreía* en el sentido tradicional se ejerce frente a lo otro, en este segundo se ejercería frente a uno mismo, pero no como la moderación (*sōphrosýnē*), la justicia (*dikaiosýnē*) o la prudencia (*phrónēsis*), que siempre se ejercen frente a aquello que hay en uno que tiende a incrementarse a sí mismo, sino frente a aquello que tiende a impedir ese acrecentamiento, esto es, frente a lo que supone una limitación. El valor ante el miedo, ante el sufrimiento, ante el dolor, ante todas aquellas experiencias que debilitan al hombre, pertenece a este sentido.

Un ejemplo evidente de su vigencia en la Grecia clásica es el concepto aristotélico de valor como término medio entre dos excesos: el de la cobardía, dejarse vencer por el miedo, y el de la temeridad, no tener ningún miedo presente. El miedo juega, así, un papel esencial en la valentía. No es posible ser valiente sin tener miedo, porque el ser valiente consiste en ser capaz de vencer al propio miedo.

En Nietzsche, el concepto de valentía que está en juego se corresponde en gran medida con este “valor interior” griego, como se desprende, entre otros, del aforismo cuarto del ya mencionado capítulo “Del hombre superior”, de *Así habló Zaratustra*: “¿Tenéis valor, oh hermanos míos? ¿Sois gente de corazón? (...) Corazón tiene el que conoce el miedo, pero *domeña* el miedo”.¹⁵

Sin embargo, en los pasajes del *Gorgias* en que Calicles interviene no es ese sentido interiorizado el que actúa como antagonista de la visión calicliana, sino la forma socrática de concebir la *andreía*, resultante del proceso ampliador de su ámbito de aplicación que hemos descrito más arriba. La intención principal de Sócrates en lo que se refiere a las virtudes es la de formular un sistema coherente en el que todas ellas se impliquen entre sí. Esta circunstancia no se da de hecho efectivamente sólo por el caso excepcional que supone la *andreía*. *Phrónēsis*, *sōphrosýnē* y *dikaiosýnē* parecen darse siempre juntas. El hombre prudente suele ser moderado, y el moderado suele ser justo, y a su vez el justo, prudente. Pero la *andreía*, por el contrario, no sólo no requiere ni es requerida por ninguna de las otras virtudes, sino que incluso parece contraria a ellas. Tener *andreía* es casi incompatible con ser justo, puesto que implica devolver la injusticia con injusticia, y ser capaz de procurar el beneficio propio, sea o no sea justo. Tampoco tiene nada que ver la *andreía* con la moderación o con la prudencia.

Ante esta situación, Sócrates fuerza el significado de *andreía* para volverlo coherente con sus pretensiones. Para ello, por un lado, extiende su campo de aplicación, como veíamos, más allá de la esfera de las experiencias debilitadoras de miedo, dolor, etc., haciéndolo extensivo a todo el ámbito de las pasiones, los deseos y los placeres.¹⁶ Y por otro lado, recurre al dualismo alma/cuerpo, haciendo respon-

¹⁵ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Ed. cit., 391.

¹⁶ Platón. *Laques*, 191 c-e.

sable al cuerpo de todos los males, y por tanto convirtiéndolo en el enemigo del alma. El carácter agónico de la *andreía* puede, así, mantenerse, cambiando el enemigo exterior por uno interior al propio hombre, pero que no es ya el temor, sino sencillamente el propio cuerpo, y con él las pasiones, los deseos e incluso el placer. La *andreía* deja con esto de ser una virtud eminentemente afirmativa y se convierte en la actitud más negadora y autolimitante que el hombre pueda tomar para consigo mismo.

Esta distorsión de la idea del valor será lo que jamás perdone Nietzsche a Sócrates, y el motivo por el que con frecuencia lo equipara con el cristianismo. Tanto una como otra suponen visiones debilitadoras al llevar por bandera la represión del cuerpo. Son concepciones ascéticas y negativas con las que Nietzsche, como defensor del autoacrecentamiento, no puede comulgar.

El sentido de valentía nietzscheano está interiorizado sólo para enfrentarse a aquella parte del propio interior que impide acrecentar la vida, esto es, a la cobardía, a los temores, al miedo a hacer más de uno mismo. Pero nunca podrá admitir una interiorización que suponga la negación de las dimensiones pasionales del hombre como la que defiende Sócrates.

En cambio, la disputa que sostiene Calicles con Sócrates a lo largo de las páginas del *Gorgias* tiene un sentido diferente. La concepción calicliana de la valentía es más elemental que la de Nietzsche. Para Calicles la valentía no está en absoluto interiorizada. El valor se ejerce frente al enemigo, y el enemigo es siempre otro, nunca uno mismo. La *andreía* calicliana es una forma de afirmación de la vida y no de negación como la socrática, pero de afirmación de la vida como defensa de la vida frente al exterior que amenaza con destruirla. Se trata, pues, de una cierta afirmación de la vida, pero nunca de su acrecentamiento. Siguiendo los preceptos de Calicles la vida sólo mejoraría en comodidades y beneficios superficiales, pero no podría llegarse a la superación del hombre que Nietzsche se ha trazado como meta. Es, por tanto, una afirmación *conservadora* de la vida.

Hay, por último, otra profunda cuestión que diferencia a Nietzsche y Calicles: su coherencia vital. En todo el fragmento del *Gorgias* en que Calicles interviene como interlocutor principal, Sócrates destila su más fina ironía de modo tan sutil que a menudo incluso ha pasado inadvertida para los comentaristas. Esta ironía toma como eje en todo momento la falta de coherencia de la que Calicles hace gala. “Tú pretendes que digo siempre la misma cosa y me censuras por ello; yo, por el contrario, te reprocho todo lo contrario, el no decir dos veces lo mismo sobre el mismo asunto”.¹⁷ De este modo, lo que Sócrates estaría afirmando es la inconsistencia de Calicles a la hora de defender sus teorías, inconsistencia que se ve agravada por la incompatibilidad manifiesta que veremos entre su modo de pensar y su

¹⁷ *Gorgias*. 491 b-c.

modo de actuar. En un breve lapso de tiempo Calicles sostiene ante Sócrates hasta tres concepciones distintas acerca de quiénes son los “mejores”. Cuando por fin se detiene en una de ellas, ésta resulta ser la visión según la cual los mejores son los que se dedican a los asuntos de Estado “no solamente con inteligencia, sino con valentía, ejecutando lo concebido sin recular por debilidad de alma ante las dificultades que ofrece la tarea que emprenden”.¹⁸ Esto es, el hombre superior es, para Calicles, el superior en poder, el que mantiene y ejerce el poder exterior, el poder político, y lo ejerce sin doblegar su voluntad ante las circunstancias ni ante la voluntad de los demás. Por otra parte, Calicles desprecia reiteradamente a la masa por considerarla débil y gobernable. Esta posición parece la de alguien que sostiene lo que piensa sin tener en cuenta nada más que su propio pensamiento; alguien a quien se puede acusar de cualquier cosa menos de hipocresía. Parece, pues, que Calicles es el más franco de los hombres, como irónicamente afirma Sócrates.¹⁹ Pero nada más lejos de la realidad. De modo apenas perceptible Sócrates ha afirmado de él poco antes²⁰ que está enamorado del pueblo ateniense, declarando con ello cuál es la auténtica actitud vital de Calicles: esa misma masa hacia la que siente el mayor de los desprecios, le gobierna. Por su ansia de poder, se somete a ella y a sus dictados. En sus discursos ante la multitud dice, no lo que realmente piensa, sino lo que la masa quiere oír. Con eso cree dominarla, pero él es el único dominado, puesto que la voluntad que se acaba imponiendo es la de la masa y no la suya. Él es el esclavo y la masa el amo, casi como si de una anticipación de Hegel se tratase. Calicles carece del valor que tanto predica. No tiene arrojo para exponerle a la masa su desprecio sin paliativos y hacer su voluntad. No se atreve a ser coherente.

Por el contrario Nietzsche escribe lo que piensa, no lo que su lector quiere oír. Él sí que habla con el arrojo que reclama, sin someter su voluntad a la de la masa, atreviéndose a decir lo más desagradable y lo más hiriente si piensa que debe ser dicho. Para Nietzsche fuertes son aquellos que hacen esto. Aquellos que tienen el valor necesario para defender su opinión. Valor ante la voluntad de la masa y valor ante sus propios miedos. Quizá por ello su Zarathustra busca compañeros de camino y no seguidores, que es lo único que Calicles aspira a tener.

Bibliografía

Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. Londres, 1979. [Traducción española de Eugenia Martín López. *Los presocráticos*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1992].

¹⁸ 491 b.

¹⁹ 487 a-c.

²⁰ 481 d.

- Calvo Martínez, Tomás. "El sistema platónico de las virtudes en Las Leyes". Lisi, F. (ed.), *Plato's Laws and its historical Significance*. Sankt Agustin Academia Verlag, 2001.
- Jaeger, Werner. *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*. 1957. [Traducción española de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica, México, 1980].
- Melero Bellido, Antonio (trad.). *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Editorial Gredos, Madrid, 1996.
- Menzel, Adolf. *Kalikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren*. Franz Deuticke. Wien und Leipzig, 1922. [Traducción española de Mario de la Cueva. *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM. México D. F., 1964].
- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. 1883. [Traducción de Andrés Sánchez Pascual. *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, Madrid, 1999.]
- Nietzsche, Friedrich. *Die Fröliche Wissenschaft*. 1882. [Traducción de Pedro González Blanco. *La gaya ciencia*. Calamvs Scriptorivs, Barcelona, 1979.]
- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. 1886. [Traducción de Andrés Sánchez Pascual. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial, Madrid, 1990.]
- Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. 1887. [Traducción de Andrés Sánchez Pascual. *Genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid, 1972.]
- Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. 1872. [Traducción de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Editorial Tecnos, Madrid, 1998.]
- Oehler, Richard. *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*. Verlag der Dürrschen Buchhandlung, Leipzig, 1904.
- Platón. *Gorgias*. Diálogos. vol. II. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz [et alia]. Editorial Gredos, Madrid, 1999.
- Platón. *Laques*. Diálogos. vol. I. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Editorial Gredos, Madrid, 2003.
- Platón. *La República*. Edición bilingüe por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 1997.
- Platón. *Las Leyes*. Diálogos. vol. VIII (libros I-VI) y IX (libros VII-XII). Editorial Gredos, Madrid, 1999.
- Platón. *Protágoras*. Diálogos. vol. I. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Editorial Gredos, Madrid, 2003.
- Safranski, Rüdiger. *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Carl Hanser Verlag, München und Wien, 2000. [Traducción de Raúl Gabás. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets Editores, Barcelona, 2001].