

# Enfermedad y civilización: Nietzsche, platonismo, cristianismo y darwinismo

**Alonso Zengotita.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET y Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Recibido 25/05/2024 • Aceptado 30/06/2025

## Resumen

En el presente artículo se busca dar cuenta de cómo el despliegue de la historia occidental —de la cual Nietzsche toma al platonismo, al cristianismo y al darwinismo (este último como representante de la perspectiva vital a él contemporánea) como puntos álgidos— resulta en Nietzsche un proceso histórico civilizatorio —es decir, implica una sucesión que progresivamente lleva a la *décadence*— en la cual el propio Nietzsche se halla inmerso, como parte y como superación de la misma. Para ello, se utiliza la noción de enfermedad como prisma analítico. En segundo lugar se busca dar cuenta que el proceso en cuestión supone una específica dinámica, a saber, la eliminación de un tipo específico de cambio, aquel que apunta a la creación —y que esto se produce a través del borramiento reflexivo del carácter históricamente activo—; si Nietzsche se piensa como superación de dicho proceso —y, desde allí, como una potencial apertura a la conformación de *Kultur*— es —se sostiene— justamente en tanto logra invertir la lógica de dicho borramiento, haciéndola explícita.

**Palabras clave:** Friedrich Nietzsche, civilización, enfermedad, creación.

## Abstract

### Illness and Civilization: Nietzsche, Platonism, Christianity and Darwinism

This article seeks to account for how the deployment of Western history —of which Nietzsche takes Platonism, Christianity and Darwinism (the latter as a representative of his contemporary vital perspective) as high points— results in Nietzsche a civilizing historical process —that is, it implies a succession that progressively leads to *décadence*— in which Nietzsche himself is immersed, as a part of and as an overcoming of it. To do this, the notion of disease is used as an analytical prism. Secondly, it seeks to realize that the process in question supposes a specific dynamic, namely, the elimination of a specific type of change, the one that points to creation —and that this is produced through the reflexive erasure of the historically active character—; if Nietzsche thinks of himself as overcoming said process —and, from there, as a potential opening to the conformation of *Kultur*— it is —we sustain— precisely insofar as he manages to invert the logic of said erasure, making it explicit.

**Key words:** Friedrich Nietzsche, Civilization, Illness, Creation.



# Enfermedad y civilización: Nietzsche, platonismo, cristianismo y darwinismo

**Alonso Zengotita.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET y Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Recibido 25/05/2024 • Aceptado 30/06/2025

## § 1. Introducción

Las críticas nietzscheanas al platonismo, al cristianismo y al darwinismo han sido objeto de múltiples y variadas lecturas. Así, —por mencionar algunas— si Nietzsche mismo califica a su filosofía como «platonismo invertido» (Nietzsche, 2008: 7 [156]), Vermaal (2010) señala que desde allí parte el canónico estudio de Heidegger, quien califica a Nietzsche como el último metafísico<sup>1</sup>. En otras perspectivas, el platonismo invertido ha sido considerado —como en el caso de Brobjer (2004), Sena (2004), Lampert (2004) o Müller (2010)— en términos de separación entre la figura de Platón y el propio platonismo, siendo rescatada la primera por Nietzsche; en otras líneas de análisis, la inversión busca ser deslegitimada: Sánchez Taborda (2012) dispone la postura nietzscheana como eminentemente antimetafísica —y por ende opuesta a Platón; lo mismo plantea Wiehl (1990) en su *Nietzsches Antiplatonismus*; la inversión es entonces tomada como oposición directa. En dichas líneas de interpretación —salvo Heidegger— no hay punto de unión alguno con el platonismo —o si lo hay, es con Platón mismo.

Nietzsche dirá: «¡El concepto “Dios”, inventado como concepto antitético de la vida – en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!» (Nietzsche, 1979: 96). Las lecturas suelen coincidir en la oposición nietzscheana al cristianismo, pero asimismo produciendo un rescate desde diversos puntos de vista de la figura de Jesús —*cfr.*, por mencionar algunos, O’Hara (2018), Acampora (2002), Davis (2004), Vioulac (2011)—.

---

<sup>1</sup> Según Vermaal, «[l]a lectura de Heidegger no es una interpretación usual que intentaría presentar “lo que Nietzsche realmente dijo”, sino que lo interpreta desde un proyecto [...]» (2000: 98), proyecto que lo pone a él, Heidegger, como el primer postmetafísico.

Respecto al darwinismo, Nietzsche se nomina directamente como «anti-Darwin» (Nietzsche, 2007b, 95). Esto es tomado, en múltiples lecturas, a partir de una mirada onto-biológica respecto del concepto de vida. Norris contrapone la noción de vida darwiniana como adaptación a «una voluntad fisiológica de crecimiento» (1990: 1235) nietzscheana; Richardson, por su parte, da a la voluntad de poder un carácter de tipo metafísico al pensarla como una «*power ontology*», una «fuerza universal más básica que la selección darwiniana» (2002: 539); en el caso de Mansilla (2007) hay un retorno a la línea biológica, estipulando en Nietzsche la eliminación de toda complejidad social al basar la vida y el desarrollo de la civilización en la pura satisfacción de impulsos; siguiendo esta perspectiva, Seigfried (1990) piensa a la voluntad de poder en términos de una ontología tecnocientífica (siguiendo, según él, la crítica heideggeriana).

Desde otra línea de lecturas —y oponiéndose a lo ontobiológico— Bacarlett Pérez (2006) piensa lo vital en Nietzsche como múltiples fuerzas en continua conflictividad, y Cano (2015) como principio antiteleológico. En ambos casos se pone a Nietzsche como contraponiendo una perspectiva de la vida lineal en términos teleológicos —lo cual resultaría propio del darwinismo.

Asimismo, la noción de cultura ha sido abordada desde múltiples ángulos. Por mencionar algunos: White y Gert (1999) sostienen que en Nietzsche el concepto de cultura resulta el eje para dar cuenta de las relaciones entre poder, valores y divinidad; Strong (2008) analiza las relaciones entre cultura, política, tragedia y democracia; Franco (2007) ubica su análisis en *Humano, demasiado humano*, para dar cuenta de cómo, en términos culturales, allí se produce una valoración positiva de lo tecnológico respecto a su obra anterior; Fortier (2016), por su parte, aborda la relación entre cultura, política y filosofía en *El caminante y su sombra*; Siemens (2009) se aboca al problema que el concepto de democracia presenta en la obra nietzscheana en términos culturales; Hatab (2002) piensa la relación entre cultura, democracia y capacidad agonística.

Ahora bien, Nietzsche estipula: «no confundir los *medios disolventes* de la civilización, que llevan necesariamente a la *décadence*, con la *cultura*» (2008: 15 [67], 652). En el presente artículo se busca dar cuenta de cómo el despliegue de la historia occidental —de la cual Nietzsche toma al platonismo, al cristianismo y al darwinismo (este último como representante de la perspectiva vital a él contemporánea) como puntos culminantes— resulta en Nietzsche un proceso histórico civilizatorio —es

decir, implica una sucesión que progresivamente avanza en la *décadence*— en la cual el propio Nietzsche se halla inmerso, como parte y como superación de la misma. Para ello, se utiliza la noción de enfermedad como prisma analítico.

En segundo lugar se busca dar cuenta que el proceso en cuestión supone una específica dinámica, a saber, la eliminación de un tipo específico de cambio, aquel que apunta a la creación —y que esto se produce a través del borramiento reflexivo del carácter históricamente activo—; si Nietzsche se piensa como superación de dicho proceso —y, desde allí, como una potencial apertura a la conformación de *Kultur*— es —se sostiene— justamente en tanto logra invertir la lógica de dicho borramiento, haciéndola explícita.

En orden de alcanzar lo propuesto se aborda, en un primer momento, la perspectiva nietzscheana sobre el platonismo —sosteniendo un punto de vista en divergencia con las líneas de lectura antes mencionadas.

## § 2. Platonismo: lo aristocrático y lo enfermo

Debido a su importancia en la obra nietzscheana, la perspectiva respecto al platonismo ha sido —como se señaló— vastamente analizada, con lo cual se hará referencia a la misma de modo muy conciso. En el prólogo a *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche pone al platonismo como una de las «figuras grotescas» que hacen a la perspectiva filosófica dogmática, pero destacada entre todas la otras: «el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí» (2007a: 20). El ataque nietzscheano a las instancias en sí —valores, conceptos, verdades— toma como principal blanco a la perspectiva platónica<sup>2</sup>. Ahora bien, a continuación Nietzsche plantea: «¿De dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?» (*ibidem*: 21). El proceder de esa enfermedad —que consiste en hacer de lo racional lo primero— lo halla Nietzsche en Sócrates: «[h]ay en la moral de Platón algo que en propiedad no pertenece a Platón, sino que simplemente se encuentra en su filosofía, a pesar de Platón, podríamos decir, a saber: el socratismo,

<sup>2</sup> Desde aquí se sustentan las lecturas mencionadas que toman a Nietzsche como oposición al platonismo.

para el cual Platón era en realidad demasiado aristocrático» (2007a: 188)<sup>3</sup>. Si para Nietzsche lo aristocrático implica la tendencia a la «elevación [*Erhöhung*] del tipo hombre» (*ib.*: 230), ¿cómo se justifica que quien produce un error grotesco sea considerado de esa manera?

[...] justo en su *oposición* a la evidencia de los sentidos residía el encanto del modo platónico de pensar, que era un modo *aristocrático* de pensar, – acaso entre hombres que disfrutaban incluso de sentidos más fuertes y más exigentes que los que poseen nuestros contemporáneos, pero que sabían encontrar un triunfo más alto en permanecer dueños de esos sentidos: y esto, por medio de pálidas, frías, grises redes conceptuales que ellos lanzaban sobre el multicolor torbellino de los sentidos – la plebe de los sentidos, como decía Platón. [Nietzsche, 2007a: 26]

El triunfo del modo platónico de pensamiento reside en dominar lo sensorial a través de la construcción conceptual —de la conformación de la Ideas, que detentan mayor jerarquía ontológica que lo captable vía sentidos. Desde aquí parece surgir una evidente contradicción: las Ideas son lo que fundamenta la perspectiva del en sí, es decir, lo que hace al platonismo peligroso y grotesco, pero al mismo tiempo lo que lo pone como una mirada aristocrática. Este carácter contradictorio, sin embargo, es también explicitado por Nietzsche al momento de pensar la figura del asceta: «[...] este sacerdote ascético, este presunto enemigo de la vida, este *negador*, – precisamente él pertenece a las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida...» (2000, 156). El sacerdote ascético vía su accionar<sup>4</sup> tiende asimismo a dominar lo propio de los sentidos; ahora bien, este dominio se produce también a través de la generación de instancias jerárquicamente superiores a lo sensitivo; y es justamente desde esta perspectiva generadora que Nietzsche dispone el carácter aristócrata del platonismo:

[*Los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen «¡así debe ser!»*, son ellos los que determinan el «hacia dónde» y el «para qué» del ser humano, [...] ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento,

<sup>3</sup> Desde esta perspectiva surge toda otra línea de lecturas, mencionadas asimismo en la introducción, que recusan desde Nietzsche al platonismo pero rescatan a la figura misma de Platón.

<sup>4</sup> Además de las prácticas de los sacerdotes cristianos, al referirse a las «filosofías dogmáticas» Nietzsche asimismo pone como ejemplo a la doctrina asiática del Vedanta (2007a: 21). Tanto unos como otros combinan acciones prácticas y teóricas.

en martillo. Su «conocer» es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – voluntad de poder.  
[Nietzsche, 2007a: 126]

En tanto crea las Ideas, el platonismo supone una perspectiva aristocrática, que domina los sentidos; del mismo modo, el asceta modela al cuerpo y sus sentidos. Retomando entonces la pregunta inicial: ¿por qué esto aristocrático puede ser considerado al mismo tiempo un error peligroso y grotesco?

La creencia de que el mundo que debería ser *es*, existe realmente, es una creencia de improductivos que *no quieren crear un mundo* como debe ser. Lo ponen como dado, buscan los medios y caminos para llegar a él. —«Voluntad de *verdad*»— como *impotencia de la voluntad de crear*.  
[Nietzsche, 2008: 9 [60], 250]

Dentro del platonismo se dibujan dos aspectos: de una parte, implica la gestualidad creadora propia de lo aristocrático al gestar las Ideas, productoras de una dinámica de información y control de lo sensitivo; de otra parte, hace a ese mundo ideático como algo con carácter de perfección y eternidad. Ahora bien, desde el carácter de perfección, deja de necesitarse todo ulterior crear; desde el de eternidad, se dispone a la Ideas como nunca creadas —*v. gr.*, implica la negación autorreflexiva de la propia dinámica creativa.

La perspectiva nietzscheana es que la enfermedad de Sócrates afecta lo aristocrático platónico. La gestualidad platónica, que crea, es aristocrática —es «voluntad de verdad como voluntad de poder». Pero su producto, el mundo ideático, resulta lo enfermo —«voluntad de verdad como impotencia de la voluntad de creación»: lo verdadero, al ser perfecto y eterno, borra toda necesidad de creación (de hecho, anula toda posibilidad de que alguna vez haya habido creación); así, lo grotesco y enfermo no es el pensamiento platónico sino lo por él producido<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Del mismo modo, el asceta pertenece a los síes creadores de la vida pero su producto será, finalmente, el nihilismo agobiado. Esto permite ofrecer otra perspectiva sobre el «platonismo invertido» nietzscheano: ni pura oposición al platonismo, ni es el rescate de la figura de Platón en tanto tal —ni, por supuesto, la continuidad que plantea Heidegger. En efecto, mientras el gesto aristocrático de Platón resulta plenamente nietzscheano, se presenta una inversión respecto a lo producido: las Ideas como, en tanto perfectas y eternas, contrariando dicho gesto, frente a una vida pensada en Nietzsche como *Wille zur Macht*, activa y transformativa. Así, en Nietzsche no hay eliminación del gesto creativo —sino su asunción explícita y directa

Ahora bien, lo que aquí se despliega es, a partir de la enfermedad, una dinámica de borramiento. En un movimiento reflexivo las Ideas, como producto enfermo, se vuelven sobre la propia dinámica creadora que les dio luz y la eliminan, deshaciendo su propio carácter de producto para ponerse a sí mismas como eternas y perfectas. El resultado es que, en vez de tratarse de una perspectiva aristocrática, lo que hay es decadencia: en vez de creación no hay sino descripción de lo existente<sup>6</sup>.

### § 3. Cristianismo: simbolismo y repetición

En tanto la concepción nietzscheana respecto al cristianismo y Jesús ha sido, como se marcó, muchas veces trabajada, se la desplegará asimismo de modo breve. En *El anticristo*, Nietzsche marca la inflexión entre las enseñanzas de Jesús y aquello sostenido —desde Pablo en adelante— por la iglesia cristiana, a partir de un «malentendido», a saber, que aquello dispuesto por el primero en términos de alegoría —«El “reino de los cielos” es un estado del corazón – no algo situado “por encima de la tierra” o que llegue “tras la muerte”» (Nietzsche, 2017: 34)— fue posteriormente interpretado, justamente, como una realidad existente por fuera del corazón: la inmortalidad del alma. En esta interpretación propia de la iglesia —la «santa mentira»— se deshace la importancia de esta vida, la terrenal, al volcarla a la otra. Se enseña a despreciar lo terrenal, siguiendo un juego de reglas que permita el acceso al más allá: «[l]a invención de Pablo, su medio para establecer una tiranía de los sacerdotes y organizar una grey: la fe en la inmortalidad» (*ib.*: 42). Desde aquí, Nietzsche sostiene que el cristianismo es «platonismo para el “pueblo”» (2007b: 22), en tanto se replica el esquema del más allá eterno/perfecto, que desvaloriza esta vida. Así, fundamentalmente, Nietzsche separa las perspectivas: mientras la deformación interpretativa de Pablo no hace sino mostrar que lo que se hace en esta vida no es relevante sino en función de la otra, la prédica de Jesús era relativa a esta vida.

Si yo entiendo algo de ese gran simbolista, es que tomó exclusivamente realidades interiores como realidades, como «verdades»; que entendió todo lo demás, todo lo natural, temporal, espacial

<sup>6</sup> Desde aquí es considerable la noción de arte platónico como mimesis, es decir, copia de algo ya existente.

a histórico, sólo como signo, como oportunidad para expresar por vía de la alegoría. [Nietzsche, 2017, 34]

La «santa mentira» se funda en tomar la alegoría como realidad propia de un «más allá»; ahora bien, como Nietzsche marca:

[s]ólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas [...] sólo al indomablemente creer que *este* sol, *esta* ventana, *esta* mesa son una verdad en sí – en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto *artísticamente creativo*. [2012: 523]

El esquema de la dinámica de la enfermedad presente al analizar la postura nietzscheana sobre el platonismo se repite; la labor creativa, metafórica de Jesús en términos de disponer una modalidad de vida<sup>7</sup> es afectado por la perspectiva reactiva, enferma de Pablo, que hace de la metáfora existencia en un «más allá», y por ende deshace lo creativo —lo aristocrático—, borrándolo.

Ahora bien, esta postura debería de desaparecer al momento de abordar la Modernidad —y centralmente, las ciencias modernas. En efecto, el «más allá» necesariamente ha de desaparecer desde una perspectiva epistemológica que funda en la contrastación empírica la posibilidad de sustentar como válido al conocimiento. Y sin embargo, Nietzsche afirma: «Ironía ante los que creen al cristianismo *superado* por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos *no* están en absoluto superados por ellas. “Cristo en la cruz” es el símbolo más sublime —aún hoy.—» (2008, 2 [96], 104). Nietzsche llega a presentar su postura, incluso, como siendo anti-Darwin. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo se comprende que aquel que pone al «más allá» y al Dios cristiano como lo eminentemente negativo para la vida, encuentre en una perspectiva sin «más allá» y sin Dios la misma negatividad?

#### § 4. Darwinismo/spencerianismo: axiología y Exterioridad

Nietzsche plantea sobre la perspectiva vital propia de la ciencia de su época:

<sup>7</sup> «Este portador de una “buena nueva” murió como había vivido y predicado: no para “redimir a los hombres”, sino para enseñar cómo hay que vivir.» (Nietzsche, 2017: 14).

[...] a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica *actividad* [Aktivität]. En cambio, bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano a la «adaptación» [Anpassung], es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad [Reaktivität], más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora. [Nietzsche, 2000, 101-102]

Ante la caracterización vital de la adaptación spenceriana/darwiniana<sup>8</sup> Nietzsche no busca disponer, como pura inversión, una vitalidad únicamente expansiva; no se trata de eliminar las capacidades conservativas del viviente, sino de la inclusión de fuerzas de tipo activo, que presentan supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) respecto de las reactivas.

Ahora bien, no se trata de que Spencer haya hecho desaparecer a las capacidades activas, sino que las mismas han sido relocalizadas, puestas en el afuera de la vida misma; en efecto, es el ambiente, el medio, quien presenta una potencia activa tal que obliga a la vida a adaptarse para lograr mantenerse con vida. Entonces, las perspectivas de Nietzsche y Spencer no se contraponen en términos de una que pone a lo activo por sobre lo reactivo, y viceversa; tanto para una como para la otra las potencias activas son las superiores. En lo que se diferencian es en el modo en que las mismas se ubican: una vida con fuerza tanto activas como reactivas, frente a una vida que no tiene sino que amoldarse a la potencia activa del medio.

Desde aquí es comprensible entonces la sentencia nietzscheana citada más arriba (2008, 2 [96], 104), si lo que hay es una vida de la pura adaptación, entonces lo que se produce no es sino una continuidad de valor cristiana. Por supuesto: si las potencias activas son lo propio del medio y entonces determinan e informan a la vida, ¿cómo los

<sup>8</sup> El planteo spenceriano de la dinámica vital adaptativa es compartido, según Nietzsche, por el propio Darwin, como se da cuenta particularmente en los fragmentos «Anti-Darwin» (*cfr.* Nietzsche (2007a: 22 y ss.)); de todos modos, esto se retomará en la conclusión.

valores de una vida de la adaptación no habrán de ser los del sacrificarse, los de la culpa y humildad? E inversamente: si la naturaleza misma del ser vivo es esta de humildad y sacrificio, lo propio de toda vida —lo mejor para toda vida— ha de ser el adaptarse de modo fluido a los constantes requerimientos de una Exterioridad —sea un medio ambiente, o una divinidad. La perspectiva de la ciencia moderna, en tanto sombra de Dios (*Schatten Gottes*) hace propios de la vida misma a los valores cristianos<sup>9</sup>.

¿Y qué sucede con la propia perspectiva nietzscheana? ¿Desde dónde es que se postula como confrontación respecto de la valoración decadente para la vida?

## § 5. Nietzsche: atravesar la enfermedad

Primera obra que Nietzsche publica, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*), de 1872 —reeditado como *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo* (*Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus*) en 1886— aborda el tema del comienzo y fin de la tragedia ática, partiendo de una perspectiva inherentemente diversa a la aceptada por el canon de la época<sup>10</sup>, y en la cual la noción de vida resulta basal. La vitalidad trágica sobre la que reflexiona Nietzsche toma al arte como «la actividad esencialmente metafísica de la vida» (2007c, 22). Los griegos:

[h]an llegado hasta el fondo de las cosas con mirada decidida; [...] Bajo la influencia de la verdad contemplada, el hombre no percibe ya nada más que lo horrible y absurdo de la existencia [...] Y en este peligro inminente de la voluntad, el arte avanza como un dios salvador que trae el bálsamo saludable: él sólo tiene el poder de transmutar ese hastío en imágenes que ayuden a soportar la vida. [Nietzsche, 2007c, 56-57]

El carácter metafísico del arte se despliega en la capacidad de hacer soportable la vida, al transportarla a los mundos de la «apariencia radiante» apolínea y de la

<sup>9</sup> Y desde aquí, en contraposición a las líneas de lectura presentadas en la introducción respecto al darwinismo, la postura nietzscheana no pasará centralmente por un posicionamiento ontobiológico, o por una perspectiva antiteleológica de algún tipo, sino eminentemente por una confrontación de tipo axiológico respecto al tipo de vida que supone la mirada darwinista.

<sup>10</sup> Al respecto, *cfr.* Porter (2011), Calder (1983), Sweet (1999) y Mansfeld (1986), entre otros.

«misteriosa *Unidad primordial* [Ür-eine]» dionisiaca (*ib.*: 28). Es entonces a partir de un «más allá» que la existencia puede ser redimida de su carácter horrible y absurdo.

Ahora bien, ya en *Humano, demasiado humano, un libro para pensadores libres* (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*)—escrito de 1880—Nietzsche plantea: «Porque como quiera que sea, con la religión, el arte y la moral no tocamos la esencia del mundo en sí.» (2007d: 20). El panorama se ha modificado radicalmente: aquello que en *El nacimiento de la tragedia* fungía como operador de redención y elevación de lo existente —la religión, y sobre todo el arte— ya no aparece como útil para ello. Pero no vendrán otras actividades a —en término metafísicos— ocupar el puesto: «todo lo que les han producido [*a los hombres*] las hipótesis metafísicas, *temibles, agradables*, lo que han creado en ellos, es pasión, error y engaño de sí mismos.» (*ib.*: 19). Es la metafísica misma la que está en cuestión, la que es puesta como negatividad para la vida. Frente a eso, se despliega la búsqueda de nuevas modalidades de abordaje: «¿Sería necesario suponer que la observación psicológica forma parte de los medios de atracción, de salud y alivio de la existencia?» (*ib.*: 40). Esto se articula a otra perspectiva sobre la vida: «El conocimiento no puede dejar subsistentes, como motivos, más que placer y pena, utilidad y daño [...]» (*ib.*: 42). Si son estos los motivos, que sea la psicología —en vez de la religión o el arte— la modalidad de abordaje tiene pleno sentido. Ahora bien, que dicha modalidad de abordaje sea concebida en términos de posibilidad —como la enunciación condicional deja entender («¿Sería necesario suponer que [...]?»)— se debe a que la seguridad nietzscheana pasa no por la efectividad de dicha modalidad, sino por la negatividad de la modalidad anterior —es decir, la metafísica.

Al respecto, Nietzsche explicita en un «Ensayo de autocrítica» (*Versuch einer Selbstkritik*)<sup>11</sup> relativo a *El nacimiento de la tragedia*:

¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor —o la inmodestia— de emplear, para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje *personal*; haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas, tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y Schopenhauer! [2007c: 15]

<sup>11</sup> Adjunto a la reedición de 1886 de *El nacimiento de la tragedia*.

Esta autocrítica se articula directamente al cambio de perspectiva respecto a la metafísica que Nietzsche produce hacia dentro de su propio pensamiento. En efecto, en los tiempos de gesta de la perspectiva que se plasmará en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche escribe en una carta a Hermann Mushacke que «Kant, Schopenhauer, y este libro de Lange [por *Historia del materialismo*] son todo lo que necesito» (D'Iorio, 2009: BVN-1866, 526)<sup>12</sup>. Es justamente con el rompimiento del trayecto metafísico que la perspectiva varía: «los impulsos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales Schopenhauer había cabalmente cubierto de oro [...] acabaron por quedarle como los “valores en sí”» (Nietzsche, 2000: 26); respecto de Kant, «dividir el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (un cristiano pérfido, en última instancia) no es más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida descendente» (Nietzsche, 2007d: 32); tanto Schopenhauer como Kant han quedado así del lado metafísico, suponiendo la existencia del «en sí» como separada de la apariencia.

Parece replicarse entonces la dinámica marcada respecto al platonismo, al cristianismo, al spencerianismo/darwinismo: la enfermedad propia de la valoración reactiva que despliega un «más allá» —esta vez encarnada en las «fórmulas kantianas y schopenhauerianas»— ataca una nueva perspectiva —esta vez, el pensamiento sobre la vida nietzscheano. Pero el desenlace, esta vez, resulta diverso: el pensamiento nietzscheano parece recuperarse de dicha enfermedad, para presentarla como tal —como reactiva, como empequeñecedora para la vida.

Ahora bien, si la perspectiva nietzscheana ha sido contaminada en un momento, como Nietzsche mismo reconoce, por la mirada metafísica —por la modalidad reactiva—, ¿resulta realmente la más válida para confrontarla? ¿No resultaría la mejor manera de combatir los valores cristianos una perspectiva que siempre se les haya opuesto radicalmente?

El punto central pasa aquí por la manera en que la relación entre salud y enfermedad es concebida; en efecto, Nietzsche afirma:

<sup>12</sup> Cuando no se hagan otras indicaciones, la traducción es nuestra.

Desde ahora rige en Europa el destino de que precisamente sus hijos más fuertes alcancen tarde y rara vez su primavera [...]. Porque ésta es la prueba de su fuerza: sólo saliendo de toda la enfermedad de la época tienen que llegar a su salud. [2008, 6 [24], 183]

No es evitando, sino atravesando la enfermedad que se logra la verdadera fuerza. ¿Cómo puede entenderse esto? A partir de la noción misma de voluntad de poder:

La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias* [...]. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. —Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra [...]. [Nietzsche, 2008: 9 [151], 282]

Es sólo confrontando con una perspectiva que una vida ascendente se despliega, ya que si logra éxito, se acrecienta. Pero justamente por eso el conflicto implica un riesgo: el no lograr someter al contrincante probablemente termine en la propia desintegración.

Antes que vetarla como mirada adecuada para la confrontación con los valores cristianos, el desarrollo de la perspectiva nietzscheana la pone como aquella con la potencia necesaria. En efecto, la estructura metafísica propia de *El nacimiento de la tragedia* implica la inmersión en la enfermedad de su época, presente en las «fórmulas kantianas y schopenhauerianas» (Nietzsche, 2007c: 15); y si Kant es un «cristiano pérfido» (Nietzsche, 2007d: 32) es justamente porque en dichas formulaciones metafísicas lo que se despliega en última instancia es la valoración cristiana. Así, como se marcó, la ruptura con dicha estructura implica el atravesamiento de la enfermedad, para encontrar su salud en la noción de la vida como voluntad de poder.

## § 6. Conclusión: autorreflexión, progresividad y lucha

«Muchos refinados quieren tranquilidad, paz frente a sus afectos [...]. Otros quieren tranquilidad hacia el exterior, una vida sin peligro, quisieran no ser envidiados y atacados [...]» (Nietzsche, 2008: 1 [104], 59). Este refinamiento pacífico es lo opuesto a la aristocracia nietzscheana: no es una perspectiva impoluta, desligada completamente

de la mirada reactiva la apropiada para la confrontación con los valores cristianos, sino aquella que ha logrado acrecentarse al atravesar, luchando, la enfermedad.

El carácter aristocrático de la mirada es resaltado asimismo, como se marcó, en relación a Platón. Al respecto Nietzsche afirma:

En esta victoria sobre el mundo y en esta interpretación del mundo a la manera de Platón había una especie de *goce* distinto al que nos ofrecen los fisiólogos de hoy, y asimismo los darwinistas [...] con su principio de la «fuerza mínima» y de la estupidez máxima. «Allí donde el hombre no tiene ya nada que ver y agarrar, tampoco tiene nada que buscar», – éste es, desde luego, un imperativo distinto del platónico [...] apropiado para una estirpe ruda y trabajadora [...] los cuales no tienen que realizar más que trabajos *groseros*. [2007a: 25]

Aquí aparece marcada una diferencia radical entre la mirada platónica y aquella de la ciencia biológica contemporánea a Nietzsche: mientras en la primera hay ese carácter aristocrático —enfermado sin embargo por el socratismo— la perspectiva biológica de su época resulta estúpida y grosera. Nietzsche, entonces, da cuenta del carácter procesual y progresivo de la decadencia vital en la civilización occidental: si en Platón —en el comienzo— había algo de aristocrático, para el momento de la perspectiva darwinista/spenceriana no queda nada sino pura decadencia.

En efecto, es posible dar cuenta de dicha progresividad a través del carácter que toma cada uno de los hitos analizados anteriormente. En Platón hay una perspectiva aristocrática, creativa e innovadora, de domeñamiento e información de los sentidos, que resulta enfermada por el socratismo —por la caracterización de las Ideas como eternas y perfectas. En el cristianismo, una enseñanza de vida de Jesús, enfermada por la noción de inmortalidad de Pablo —la literalidad del mundo ultraterreno respecto del carácter metafórico original. Sin embargo, ya es posible aquí observar un mayor grado de decadencia: nuevamente es la noción platónica (la eternidad, la perfección) la que está detrás del concepto de Pablo del mundo ultraterreno. La enfermedad es producto no de una innovación, sino de la repetición de valores ya decadentes.

Finalmente, la perspectiva contemporánea a Nietzsche: el darwinismo/spencerianismo. Aquí la cuestión incluso se invierte: ya no se trata de algo enfermado por una perspectiva, sino que la mirada darwiniana, superficial y estúpida, directamente está puesta en juego para justificar unos valores —los cristianos— ya

dados. Aquí ya no hay nada que enfermar: la perspectiva decadente impera, no hay creación alguna, y el discurso científico no viene sino a justificar la valoración ya dada de la vida adaptativa —de la vida decadente, sometida a una Exterioridad siempre más poderosa<sup>13</sup>.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son [...]. [Nietzsche, 2012: 358]

El análisis diacrónico antes realizado da cuenta de esta constitución de una verdad respecto a lo vital propia de la civilización occidental. Ahora bien, ¿cuál es esa verdad? «Si se sitúa el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el “más allá” [...] se despoja a la vida de gravedad.» (Nietzsche, 2017: 43). Sincrónicamente, así, se da cuenta de la tónica propia de todo ese proceso civilizatorio: quitar la gravedad de la vida para ponerla en algo por fuera de la misma —sea el mundo de las Ideas, el mundo ultraterreno, o el medio. Desde aquí se da cuenta de que más allá del tipo de discurso —el filosófico platónico, el religioso cristiano, el científico darwiniano/spenceriano— lo central es el tipo de valor vital que dicho discurso busca propugnar.

La perspectiva capaz de confrontar con esta de la vida decadente es la que conforma su propia salud al lograr atravesar la enfermedad reactiva. Nietzsche no postula una vida que de modo inmediato y sin esfuerzo, por sus puras propiedades activas, lograría deshacer el mundo decadente y rehacerlo sin esfuerzo<sup>14</sup>. Por el contrario, se trata del conflicto, de la creatividad peligrosa, de la vida que se arriesga. Y esta es la vida que confronta la del nihilismo presente en la perspectiva darwinista: no es una de

<sup>13</sup> Esta progresividad decadente se muestra también en el caso del asceta, que según Nietzsche pertenece a «las grandes potencias conservadoras y creadoras de síes de la vida...» (2000, 32) pero cuyo producto será, finalmente, el nihilismo agobiado.

<sup>14</sup> Esto aparece alegorizado en *Así habló Zaratustra*: el estadio del niño, el de la creación en tanto juego —el estadio de la superación del hombre— no se alcanza sino por el atravesamiento de otros dos estadios —el del camello, que ha de aprender a soportar todas las cargas, y el del león, que ha de ser capaz de luchar, negando cualquier imposición (cfr. Nietzsche, 2007e: «De las tres transformaciones», 40 y ss.). Sólo después de atravesar ese esfuerzo y dolor —sólo después de, al modo de la enfermedad, atravesar la dificultad que se presenta— se logra emerger como vida superadora.

la pura reactividad frente a una de la pura actividad, sino una que se adapta frente a una que lucha —«[...] mediante un ser orgánico, no un ser *sino la lucha misma quiere conservarse, crecer y ser consciente de sí.*» (Nietzsche, 2008: 1 [124], 62)—, y que mediante la lucha, busca la creación.

Que haya lucha, que haya creación, implica principalmente la naturaleza procesual, histórica de lo vital. Y esto es precisamente lo que el análisis del platonismo por parte de Nietzsche elucida. Si el poner al mundo de las Ideas como perfecto y eterno hace a este mundo fallido pues se halla atravesado por el cambio y el tiempo, la mirada nietzscheana da cuenta de que el propio mundo de las Ideas es producto de un proceso —la mirada aristocrática platónica enfermada por el socratismo— que culmina en el borramiento autorreflexivo de dicho proceso. Dicho de otro modo, el mundo de las Ideas se puede postular como tal sólo en tanto elimina de manera autorreflexiva su propio proceso creativo —como se marcó: como son eternas y perfectas, las Ideas nunca fueron creadas y no hay necesidad de ulterior creación.

Y este proceso de borramiento es lo que luego se extiende de manera progresiva en la propia constitución de la civilización occidental —Pablo borra una manera de vivir predicada por Jesús a través de la inmortalidad (literaliza la metáfora, según Nietzsche), y la vida darwinista/spenceriana niega toda capacidad vital que no sea aquella de la adaptación. Que sea progresiva se da en, como se marcó, la diferencia: en el cristianismo, el borramiento se da ya desde una repetición (la de los valores platónicos) y no una innovación; en el darwinismo, ya ni siquiera hay borramiento —directamente, hay un discurso puesto para validar la vida adaptativa. Cada vez más, los valores propios de la vida reactiva cobran el lugar de verdad.

La enfermedad entonces, lo que se presenta como la marca de los valores reactivos, no es sino el borramiento de la historicidad misma —de que las cosas no se dan sino mediante un proceso, y por ende, pueden cambiar. Ahora bien, no se trata de cualquier tipo de cambio el que se busca borrar —por supuesto: que al modo darwiniano la vida sea adaptativa, implica que necesariamente pueda cambiar. El borramiento se da respecto del cambio en términos de lucha —es decir, de las capacidades de lo vital para transformarse no sólo a sí misma (como puede ser la adaptación) sino de proyectarse por fuera de sí para transformar el mundo. La recuperación de lo procesual —en la que se enmarca, claro está, el proyecto genealógico nietzscheano— es lo que permite

poner a los propios valores platónicos como producto de la enfermedad socrática, y por ende, permiten pensar posibilidades alternativas para el trayecto vital, en términos de creación. Así, no es cualquier cambio, sino el cambio creativo —es decir, el que implica fuerzas activas del viviente— el que se borra progresivamente en la conformación de los valores reactivos como verdad que es, según Nietzsche, la historia de la civilización occidental.

«No confundir los *medios disolventes* de la civilización, que llevan necesariamente a la *décadence*, con la *cultura*» (Nietzsche, 2008, 15 [67], 652). Al rescatar la capacidad creativa, la actividad que da cuenta de que la verdad no es sino metáfora que ha sido olvidada como tal, Nietzsche busca dar cuenta de la posibilidad de generar no ya una civilización, sino una cultura. Historizar —es decir, mostrar el despliegue de la civilización occidental no como una linealidad sustentada en unos valores eternos, sino como construcción— supone entonces agregar lo borrado, invirtiendo el borramiento —resaltándolo, haciéndolo explícito<sup>15</sup>. Nietzsche da cuenta de la construcción desde dos frentes; pone a lo eterno como constructo —dando cuenta de la eliminación autorreflexiva— y asimismo da cuenta de la progresión a través de la cual dicho constructo quiere ponerse como verdad: del platonismo al darwinismo, pasando por el cristianismo, hay cada vez mayor fijeza del concepto, se despliega cada vez mayor carácter de verdad. Y es sólo atravesando esa enfermedad que es posible hacerle frente: no evitando, sino rompiendo con dicha perspectiva. Así, es en la lucha donde aparece la vitalidad ascendente, como creación. Que se pueda luchar —que se pueda modificar la modalidad de las cosas— es justamente lo que la perspectiva de la vida reactiva quiere borrar, quiere eliminar: que una vida no «civilizada», no determinada por una única y repetida axiología, no domesticada respecto de sus impulsos creativos, es posible.

---

<sup>15</sup> Y desde aquí, el abordaje genealógico de la historia occidental que produce Nietzsche, justamente en tanto da cuenta del carácter de construcción de los valores, puede considerarse en términos de este desenmascaramiento del aspecto decadente que consiste en el borramiento de elementos históricos, y de la historicidad misma como dinámica.

## Bibliografía

- Acampora, Christa Davis (2002), «Nietzsche Contra Homer, Socrates, and Paul», en *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 24, pp. 25-53.
- Bacarlett Pérez, María Luisa (2006), *Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo la enfermedad*. México DF., Universidad Autónoma de México.
- Brobjer, Thomas (2004), «Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism», en Bishop, Boydell y Brewer (eds.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Columbia, Cadmen House, pp. 241-259.
- Calder III, William M. (1983), «The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal», en M. Montinari et al. (eds.), *Nietzsche-Studien*, b. 12, pp. 214-254.
- Cano, Virginia (2015), «Is evolution blind? On Nietzsche's reception of Darwin», en Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*. NY, Fordham Univ. Press, pp. 51-67.
- D'Iorio, Paolo (ed.) (2009), *Nietzsche Source*. Paris, Institut des Textes et Manuscrits Modernes, CNRS-ENS, en <<http://www.nietzschsource.org/>>, [20/04/2024].
- Davis, Bret (2004), «Zen After Zarathustra: The Problem of the Will in the Confrontation Between Nietzsche and Buddhism», en *Journal of Nietzsche Studies*, is. 28, pp. 89-138.
- Fortier, Jeremy (2016), «Nietzsche's Political Engagements: On the Relationship between Philosophy and Politics in *The Wanderer and His Shadow*», en *The Review of Politics*, vol. 78, is. 2, pp. 201-225.
- Franco, Paul (2007), «Nietzsche's 'Human, All Too Human' and the Problem of Culture», en *The Review of Politics*, vol. 69, is. 2, pp. 215-243.
- Hatab, Lawrence (2002), «Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans», en *Journal of Nietzsche Studies*, is. 24, pp. 132-147.
- Lampert, Lawrence (2004), «Nietzsche and Plato», Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Columbia, Cadmen House, pp. 205-219.
- Mansilla, Hugo (2007), «Aspectos socio-políticos del relativismo desde Friedrich Nietzsche hasta la escuela de Frankfurt», en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 135, pp. 37-66, <<https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-12/26362rep135002.pdf>>, [10/04/2024].
- Mansfeld, James (1986), «The Wilamowitz-Nietzsche struggle: Another new document and some further comments», en *Nietzsche Studien*, b. 15, pp. 41-58.
- Müller, Enrico (2011), «Diálogo crítico de Nietzsche con Platón», en *Estudios Nietzsche*, n.º 11, pp. 67-81, <<https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi11.10507>>, [20/02/2024].
- Nietzsche, Friedrich (2017), *El anticristo* (Andrés Sánchez Pascual, ed.). Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2012), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Manuel Garrido, ed.). Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2008), *Fragmentos póstumos (1885-1889)* (Diego Sánchez Meca, dir.), vol. IV. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2007a), *Más allá del bien y del mal* (Andrés Sánchez Pascual, ed.). Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007b), *El crepúsculo de los ídolos* (Andrés Sánchez Pascual, ed.). Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007c), *El nacimiento de la tragedia* (Andrés Sánchez Pascual, ed.). Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007d), *Humano, demasiado humano* (Alfredo Brotons Muñoz, trad.). Madrid, Akal.

- Nietzsche, Friedrich (2007e), *Así habló Zaratustra* (Andrés Sánchez Pascual, ed.). Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *Genealogía de la moral* (Andrés Sánchez Pascual, ed.). Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1979), *Ecce Homo* (Andrés Sánchez Pascual, ed.). Madrid, Alianza.
- Norris, Margot (1990), «Darwin, Nietzsche, Kafka and the Problem of Mimesis», en *MLN*, vol. 95, n.º 5. Johns Hopkins Univ, Press, pp. 1232-1253.
- O'Hara, Daniel (2018), «Parables of the Anonymous God in Nietzsche and Foucault», en *Symplokē*, vol. 26, is. 1-2. University of Nebraska Press, pp. 427-434.
- Porter, James (2011), «“Don't Quote Me on That!": Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873», en *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 42, is. 1, pp. 73-99.
- Richardson, John (2002), «Nietzsche Contra Darwin», en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 65, n.º 3, pp. 537-575.
- Sánchez Taborda, César Augusto (2012), «Crítica y moral», en *Katharsis*, n.º 14, pp. 49-67, <<https://doi.org/10.25057/25005731.447>>, [02/02/2024].
- Seigfried, Hans (1990), «Autonomy and Quantum Physics: Nietzsche, Heidegger, and Heisenberg», en *Philosophy of Science*, vol. 57, n.º 4, pp. 619-630.
- Sena, Marilou (2004), «Nietzsche's New Grounding of the Metaphysical: Sensuousness and the Subversion of Plato and Platonism», en *Research in Phenomenology*, vol. 34, pp. 139-159.
- Siemens, Herman (2009), «Nietzsche's Critique of Democracy (1870-1886)», en *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 38, pp. 20-37.
- Strong, Tracy (2008), «Nietzsche and the Political: Tyranny, Tragedy, Cultural Revolution, and Democracy», en *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 35/36, pp. 48-66.
- Sweet, Dennis (1999), «The Birth of "The Birth of Tragedy"», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, n.º. 2, pp. 345-359.
- Vermal, Juan Luis (2010), «Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger», en *Estudios Nietzsche*, n.º 10. Universidad de Málaga, pp. 97-111, <<https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi10.10185>>, [01/03/2024].
- Wiehl, Reiner (1990), «Nietzsches Anti-Platonismus», en J.-F. Courtine y R. Brague (eds.), *Herméneutique et ontologie: Mélanges en hommage à Pierre Aubenque.*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 152-174.
- Vioulac, Jean (2011), «Nietzsche et Pascal. Le crépuscule nihiliste et la question du divin», en *Les Études Philosophiques.*, n.º 96, vol. 1, pp. 19-39, <<https://doi.org/10.3917/leph.111.0019>>, [02/02/2024].
- White, Daniel y Gert, Hellerich (1999), «The Liberty Bell: Nietzsche's Philosophy of Culture», en *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 18, pp. 1-54.