

Santiago M. Zarria  
Alejandro Recio Sastre  
Micaela A. Díaz  
EDITORES

**FRIEDRICH**  
**NIETZSCHE**

**VOLUMEN 1**

El filósofo auténtico y  
la ética de la existencia

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria  
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador





**FRIEDRICH NIETZSCHE**

El filósofo auténtico y la ética de la existencia

Volumen I



La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL  
CONSEJO EDITORIAL  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria  
Prof. Martín Aulestia Calero

Prof. Pablo Meriguét  
Prof.a. Natasha Sandoval



La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL es un proyecto desarrollado entre la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, que comenzó en 2022 a través de la firma de un convenio de cooperación académica entre ambas instituciones. Este esfuerzo reúne a reconocidos especialistas nacionales e internacionales en filosofía y ciencias sociales, promoviendo un diálogo entre diversas corrientes de pensamiento y fortaleciendo así la academia en Ecuador y la región.

Iniciativas como esta son esenciales para la difusión y el desarrollo del pensamiento filosófico, ya que contribuyen a formar ciudadanos críticos y comprometidos con su contexto social. Agradecemos al Dr. Patricio Espinosa, Ph.D., Rector de la Universidad Central del Ecuador, por su apoyo a este proyecto, que refuerza el compromiso de la universidad con el avance de la filosofía en el país. También reconocemos la labor de la Dra. Julieta Logroño, Ph.D., Vicerrectora Académica y de Posgrado, y de la Dra. Katherine Zurita, Ph.D., Vicerrectora de Investigación, Doctorados e Innovación, cuyo respaldo académico ha sido clave para consolidar este espacio de diálogo y reflexión crítica. Finalmente, agradecemos a Edison Benavides, director de la Editorial Universitaria, por su valiosa colaboración para que esta colección se haga realidad. Su apoyo refleja el compromiso de la editorial con la difusión del conocimiento filosófico.

Finalmente, nos complace presentarles la COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL como un espacio vital para el pensamiento crítico, esencial para comprender nuestra realidad y promover la transformación social desde la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

Msc. Jorge Piedra

DECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador

Dra. Daisy Valdivieso

SUBDECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador



Santiago M. Zarria  
Alejandro Recio Sastre  
Micaela A. Díaz  
(editores)

**FRIEDRICH NIETZSCHE**  
El filósofo auténtico y la ética de la existencia  
Volumen I

Nicolás González Varela  
Sebastián León  
Luis Enrique de Santiago Guervós  
David Cortez  
Vanessa Lemm  
Paulina Rivero Weber  
Raúl de Pablos Escalante  
Nicolás Antonio Rojas Cortés

**COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL**

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR  
EDITORIAL UNIVERSITARIA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS  
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.  
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.  
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.  
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

FRIEDRICH NIETZSCHE

El filósofo auténtico y la ética de la existencia

Volumen 1

Editores: Santiago M. Zarria, Alejandro Recio Sastre, Micaela A. Díaz

1.ª edición | Marzo de 2025

ISBN | 978-9942-7308-2-4

Editorial Universitaria  
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.  
Quito, Ecuador  
+ 593 (02) 2524033  
Director: MSc. Edison Benavides  
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría  
editorial@uce.edu.ec

Filosofía Editorial  
Eloy Alfaro  
Quito, Ecuador  
filosofica@fundacionfilosofica.com  
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador  
DECANO | MSc. Jorge Piedra  
SUBDECANA | Dra. Daisy Valdivieso

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO  
Santiago M. Zarria  
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,  
Alemania | Universidad Central del Ecuador  
Martín Aulestia Calero  
Universidad Central del Ecuador  
Pablo Meriguet  
Universidad Central del Ecuador  
Natasha Sandoval  
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA

Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania

Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto

Werther Gonzales León, Universität Jena, Alemania

COORDINADORA. FASE 1

Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

COORDINADORA. FASE 2 y 3

Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e

ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

# Índice

INTRODUCCIÓN.....	13
PRIMERA SECCIÓN ANÁLISIS DEL NIETZSCHE HISTÓRICO Y SU OBRA	
CAPÍTULO I. LOS DIOSKOUROI: NIETZSCHE Y MARX.....	25
<i>Nicolás González Varela</i>	
CAPÍTULO II. EL NACIMIENTO DEL FILÓSOFO AUTÉNTICO.....	85
<i>Sebastián León</i>	
CAPÍTULO III. FRIEDRICH NIETZSCHE: EL FILÓSOFO Y LOS SISTEMAS EN «LA FILOSOFÍA TRÁGICA DE LOS GRIEGOS».....	111
<i>Luis Enrique de Santiago Guervós</i>	
CAPÍTULO IV. ¿QUIÉN ES EL DIONISOS DE NIETZSCHE?.....	137
<i>David Cortez</i>	
SEGUNDA SECCIÓN NIETZSCHE Y LA ÉTICA DE LA EXISTENCIA	
CAPÍTULO V. IMAGINARIOS VEGETALES Y EXISTENCIA HUMANA EN NIETZSCHE Y SARTRE.....	161
<i>Vanessa Lemm</i>	
CAPÍTULO VI. NIETZSCHE: FUNDAMENTOS PARA LA VALORACIÓN DE LA VIDA ANIMAL.....	195
<i>Paulina Rivero Weber</i>	
CAPÍTULO VII. AMOR FATI Y DIMENSIÓN ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE.....	223
<i>Raúl de Pablos Escalante</i>	
CAPÍTULO VIII. ¿UNA APROPIACIÓN BIOCONSERVADORA DE NIETZSCHE? CRÍTICA A OUR POSTHUMAN FUTURE DE FUKUYAMA.....	259
<i>Nicolás Antonio Rojas Cortés</i>	



## INTRODUCCIÓN

Aunque desde hace algunos años se menciona a Nietzsche con más frecuencia que a cualquier otro pensador, aunque muchas plumas se ocupan en parte de reclutar adeptos y en parte de polemizar contra él, en los rasgos principales de su individualidad espiritual continúa siendo prácticamente desconocido.

[...] desde que amplios círculos se han apoderado de él, ha sufrido el destino que amenaza a todo escritor de aforismos; algunas de sus ideas, aisladas del conjunto y con ello sujetas a interpretaciones arbitrarias, se han convertido en lemas y consignas de todas las tendencias, que resuenan en la lucha de opiniones, en la disputa de los partidos, de los que él mismo se mantuvo alejado por completo.

Muchos lo celebran todavía con un estrépito mayor, con toda la inocencia y la ausencia de crítica de los creyentes; pero, precisamente, es a estos a quienes reclaman las amargas palabras de Nietzsche: «Habla el desilusionado. Esperaba hallar eco y solo oí elogios.» (MM, § 99)<sup>1</sup>.

Entre Mégara y Atenas vivía Damastes, un bandido conocido como Procasto<sup>2</sup>. Según el mito, Procasto secuestraba a los viajeros, preparaba la cena, compartía con ellos y, al final, los invitaba a descansar en uno de sus lechos: uno corto y otro largo. Utilizaba cada uno según el tamaño del viajero. Si este era grande, lo acomodaba en el lecho corto, lo sujetaba y, para que encajara perfectamente, le cortaba las piernas con un hacha. Si era pequeño, lo colocaba en el lecho largo, y con martillo estiraba sus extremidades hasta que encajaban.

Este ejemplo extremo, pero revelador, ilustra cómo la obra de Nietzsche ha sido sometida a un proceso similar: sus ideas han sido fragmentadas y politizadas, descontextualizadas y reducidas a lemas y consignas que distorsionan su verdadero sentido, perdiendo la complejidad que caracteriza al pensamiento nietzscheano.

---

1 Andreas-Salomé, Lou. (2005). *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Editorial Minúscula, p. 56

2 Grimal, Pierre. (1989). *Diccionario de mitología griega*. Editorial Paidós, p. 454.

No se puede reducir a Nietzsche, ni a ningún otro autor, a unos pocos fragmentos seleccionados ni a una interpretación única. Como tantos otros filósofos, Nietzsche, con su caos, crisis, contradicciones y radicalidad, no cabe en moldes rígidos ni en jaulas interpretativas. Nietzsche es un campo abierto. Intentar domesticarlo, ya sea para simplificar su pensamiento, hacerlo más accesible según intereses académicos, o distorsionarlo para fines políticos, vacía su capacidad de incomodar al lector, desfigurando su pensamiento para que encajen en una interpretación procustiana.

Este primer volumen se organiza en dos secciones principales: *Análisis del Nietzsche histórico y su obra* y *Nietzsche y la ética de la existencia*. La primera sección explora las influencias, el contexto histórico y las tensiones que dieron forma a su obra, mientras que la segunda, en una lectura más actual, examina cómo sus ideas se interrelacionan con cuestiones éticas y existenciales. En este sentido, se abordan debates contemporáneos sobre la vida humana y animal, el concepto de *amor fati*, y la interpretación de Nietzsche en un mundo cada vez más influido por la biotecnología y el posthumanismo.

En *Los Dioskouroi: Nietzsche y Marx*, Nicolás González Varela estudia la compleja relación entre dos de los pensadores más influyentes del siglo XIX: Friedrich Nietzsche y Karl Marx. Aunque sus propuestas filosóficas parecen diametralmente opuestas, el texto explora cómo ambas figuras participan en un diálogo implícito sobre la modernidad, la lucha de clases y la crítica a la moralidad tradicional. González Varela examina los puntos de contacto y distanciamiento entre sus visiones, centrándose especialmente en el análisis nietzscheano del socialismo y la dialéctica marxiana. La idea central es que, aunque ambos compartieron una profunda crítica a la sociedad de su tiempo, sus soluciones al problema de la modernidad y la emancipación humana son radicalmente distintas.

Por un lado, Nietzsche se presenta como un crítico feroz tanto del cristianismo como del socialismo, considerando que ambos sistemas, junto con la dialéctica hegeliana, fomentan una moralidad decadente que subordina al individuo en favor de la

mediocridad colectiva. A través de su crítica al “progreso” y la “igualdad”, Nietzsche ve en el socialismo una manifestación de la moral de los esclavos que promueve el resentimiento y la debilidad. Marx, por su parte, busca transformar la sociedad a través de una revolución que erradique las injusticias del capitalismo, pero la crítica nietzscheana a la concepción marxista de la historia y el progreso desafía la creencia en una resolución definitiva de las contradicciones sociales. La figura de los Dioskourio, los gemelos míticos de la antigua Grecia, sirve como metáfora para ilustrar la interdependencia y oposición de Nietzsche y Marx, cuya influencia continúa marcando la reflexión contemporánea sobre la política, la moral y la emancipación.

En el *Nacimiento de la filosofía auténtica*, Sebastián León aborda en el marco de la crítica nietzscheana a la cultura moderna, especialmente a través de la *inactualidad*, concepto fundamental en las *Consideraciones Inactuales* de Nietzsche. León presenta cómo la filosofía de Nietzsche no solo se opone a las tradiciones filosóficas anteriores, sino que busca transformar completamente la tarea misma del filósofo. Para Nietzsche, la *inactualidad* representa una forma de pensar la filosofía que cuestiona la vigencia de los valores tradicionales —como el ser, el conocimiento, la verdad y el bien— y revaloriza la vida en su pluralidad, su corporeidad y su potencial creativo. Este desplazamiento hacia una filosofía más vitalista y menos dogmática, según León, transforma al filósofo en un *legislador*, es decir, un pensador capaz de crear nuevos valores y de reconfigurar las formas de vida y los tipos de humanos posibles en una cultura que ha perdido su vitalidad.

El concepto de *filósofo auténtico* que se desprende de este enfoque nietzscheano es el de un pensador radicalmente inactual, que no solo entiende la filosofía como una crítica al estado presente, sino que la practica como una creación de futuros posibles. León subraya la importancia de la *fuerza plástica* en la filosofía y el arte, tal como lo entiende Nietzsche, en tanto que ambos son modos de interpretación y transformación de la realidad. El filósofo, al igual que el artista, debe tener la capacidad de moldear la historia

y la cultura con la misma flexibilidad que el artista trabaja con la materia estética. Esta visión contrasta con la filosofía tradicional, que se ha centrado en la interpretación y preservación de valores establecidos. Según León, la *inactualidad* nietzscheana es, por tanto, un proceso de emancipación del pensador respecto a la cultura predominante, una llamada a devenir uno mismo y a crear nuevas formas de vida que trasciendan las limitaciones del presente.

En *Friedrich Nietzsche: El filósofo y los sistemas en «La filosofía trágica de los griegos»*, Luis Enrique de Santiago Guervós explora la visión nietzscheana de la filosofía como una manifestación profundamente personal de los filósofos. Nietzsche, en este escrito, no concibe los sistemas filosóficos como meras construcciones abstractas, sino como extensiones de las vidas y personalidades de sus creadores. De esta manera, la filosofía se convierte en una “confesión” de su autor, un testimonio de sus luchas internas y su forma particular de experimentar el mundo. De Santiago Guervós resalta que Nietzsche ve a los filósofos no solo como pensadores, sino como seres humanos que viven y sienten a través de sus ideas, lo que les otorga una dimensión más profunda y auténtica.

El artículo destaca cómo Nietzsche critica la tradición de la historia de la filosofía, que tiende a separar las ideas de los filósofos de su contexto personal. Para Nietzsche, los sistemas filosóficos deben ser entendidos como expresiones de la vida del filósofo, y no solo como productos de razonamientos abstractos. A lo largo de su investigación, Nietzsche propone una nueva forma de estudiar la filosofía, centrada en los aspectos humanos y vitales de los pensadores, lo que implica una profunda revalorización de la “personalidad” filosófica. Este enfoque, según de Santiago Guervós, lleva a Nietzsche a considerar que el verdadero valor de un sistema filosófico radica no en su coherencia lógica, sino en la intensidad con la que el filósofo se expresa a través de él.

Finalmente, de Santiago Guervós pone de manifiesto cómo Nietzsche, al estudiar a los filósofos presocráticos, propone una alternativa a la filosofía moderna. En lugar de un pensamiento abstracto y desvinculado de la vida, Nietzsche recupera una forma de

pensar que está directamente conectada con la experiencia existencial del filósofo. En este sentido, el autor señala que el trabajo de Nietzsche en *La filosofía trágica de los griegos* no solo ofrece una reinterpretación de la filosofía antigua, sino que busca también una renovación de la filosofía contemporánea, fundamentada en la autenticidad y la relación inseparable entre pensamiento y vida.

En *¿Quién es el Dionisos de Nietzsche?*, David Cortez examina la compleja figura de Dionisos a lo largo de la obra de Nietzsche, destacando cómo esta figura se transforma y se redefine dentro de las diversas etapas de su pensamiento. En obras como *Ecce Homo, Más allá del bien y del mal* y los *Ditirambos dionisíacos*, Dionisos se presenta como un símbolo de la afirmación radical de la vida, desafiando las dicotomías tradicionales entre vida y muerte, verdad y mentira, naturaleza y cultura. Si en *El nacimiento de la tragedia* Dionisos representa una fuerza cósmica en oposición a la racionalidad apolínea, en textos posteriores se convierte en un “espíritu filosófico” que ofrece una vía para pensar la vida más allá de las morales cristiana y socrática, abrazando la existencia en su totalidad y contradicción. Este desplazamiento de la figura dionisíaca hacia una voluntad individual subraya el reto que Nietzsche lanza a la concepción tradicional de la subjetividad y la trascendencia, proponiendo una filosofía que se asume en la vida misma, sin necesidad de justificación última.

El artículo de Cortez también recoge las interpretaciones contemporáneas sobre Dionisos, destacando cómo autores como Horkheimer, Adorno, Bloch y Deleuze han utilizado la figura de Dionisos para cuestionar los fundamentos del racionalismo y el antropocentrismo moderno. Además, subraya que la identidad de Dionisos en Nietzsche no se encuentra en un concepto fijo o estable, sino en las transformaciones continuas de su figura. El Dionisos nietzscheano es, por tanto, un dios que escapa a las definiciones tradicionales, cuyo significado se despliega en la constante búsqueda de nuevas formas de ser. Esta perspectiva desafía la concepción moderna de la subjetividad, que tiende a reducir la vida a categorías racionales y fijas. Así, el Dionisos de Nietzsche no solo sim-

boliza la afirmación de la vida como tal, sino también una crítica a las formas modernas de subjetividad que intentan fijar la existencia humana en categorías limitadas. En este sentido, la figura de Dionisos, tal como lo interpreta Cortez, se convierte en un poderoso desafío a la modernidad racionalista, proponiendo una subjetividad que se despliega en la multiplicidad y el devenir, sin recurrir a un sentido último o a una estructura fija.

La segunda sección abarca los *Imaginario Vegetales y Existencia Humana en Nietzsche y Sartre* de Vanessa Lemm, en la que explora la diferencia entre Nietzsche y Sartre. Mientras Sartre considera la tierra como un simple fondo inerte para la existencia humana, Nietzsche subraya que la vida vegetal es esencial para comprender la naturaleza humana. Aristóteles ya sugería que los humanos compartimos con las plantas una parte del alma dedicada al crecimiento y la nutrición. Por su parte, Nietzsche revaloriza esta relación al afirmar que las plantas no solo constituyen una base biológica, sino que representan un modelo filosófico que desafía la separación tradicional entre lo humano y lo vegetal.

Lemm profundiza en cómo Nietzsche utiliza la metáfora de los árboles y las raíces para ilustrar la conexión filosófica entre los seres humanos, la tierra y el cosmos. Señala, además, que Nietzsche no solo desafía las jerarquías tradicionales de la vida biológica, sino que propone una visión del pensamiento como un proceso de crecimiento constante, hacia arriba y hacia abajo, que trasciende el ego individual y subraya nuestra interdependencia con el mundo natural. A través de la figura del árbol, Nietzsche promueve un enfoque a largo plazo del pensamiento y la cultura, en contraposición a la visión consumista y efímera de la sociedad capitalista.

De acuerdo a Lemm, este modelo filosófico de crecimiento se convierte en una crítica a la modernidad y su obsesión con el corto plazo, sugiriendo que el florecimiento humano solo puede alcanzarse en una relación de armonía con el planeta. La filosofía vegetal de Nietzsche nos invita a repensar nuestra co-dependencia con la Tierra y otras formas de vida, promoviendo una ética de interconexión y apertura al otro. Este enfoque no solo tiene reper-

cusiones filosóficas, sino también políticas, pues cuestiona las fronteras sociales, culturales y políticas que dividen a la humanidad, sugiriendo que una verdadera convivencia solo es posible cuando somos conscientes de nuestra conexión con todo lo que nos rodea, en un mundo que debe compartirse con otras formas de vida.

En *Nietzsche: Fundamentos para la Valoración de la Vida Animal*, Paulina Rivero Weber explora cómo el pensamiento de Nietzsche, a pesar de no desarrollar una ética explícita sobre los animales, ofrece una base epistemológica que desafía el antropocentrismo tradicional. Rivero Weber destaca que filósofos como Darwin, Leopold y Jahr ya habían ampliado la ética más allá del ser humano, basándose en la capacidad de sintiencia y la interconexión de todas las formas de vida. Nietzsche, según Rivero Weber, pone en cuestión la jerarquía epistemológica que coloca al ser humano en una posición superior, revelando que el intelecto, lejos de ser un don divino, ha creado ficciones que nos separan de la vida intuitiva y no racional, compartida con los animales. Esta visión se opone a la concepción tradicional que considera al ser humano como el único poseedor de un conocimiento “correcto”.

La intuición, en contraste con la razón, es para Nietzsche un modo legítimo de conocimiento, y es esta forma de conocimiento la que los animales mantienen intacta. Al valorar la intuición frente al dominio exclusivo de la razón, Nietzsche abre un espacio para reconocer la validez de otras formas de experiencia, no solo humana, en la comprensión del mundo. Si aceptamos que no existe una única forma “correcta” de conocer, sino diversas maneras válidas de percibir el mundo, esto nos lleva a una ética más inclusiva, que no jerarquiza las formas de vida, sino que las valora por su derecho intrínseco a existir. De esta forma, la revalorización de la vida animal, basada en la crítica nietzscheana al conocimiento racional y su sustitución por una intuición compartida con los animales, proporciona una posible base para un respeto más profundo hacia el medio ambiente y, en última instancia, hacia la preservación del planeta.

En *El amor fati y dimensión ética en la filosofía de Nietzsche*, de Pablos Escalante aborda el concepto de *amor fati* en la filosofía de Nietzsche, subrayando sus implicaciones éticas y existenciales. A través de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche propone no un amor pasivo por el destino, sino una afirmación radical de la vida, que implica transformar lo dado. Está vinculado a la superación del resentimiento y la venganza, ya que la voluntad, al enfrentarse a lo irremediable del pasado, debe aprender a afirmarlo activamente, convirtiendo el “fue” en “así lo quise”. Este proceso se conecta con la voluntad de poder, que, al ser creadora, permite a la voluntad superar la impotencia frente a lo inmutable.

El *amor fati* se presenta como un proceso de revalorización activa del destino, en el que las condiciones de la vida son aceptadas como el marco para la auto-creación. Esta afirmación de la vida, además, se enfrenta a la moral trascendente, la culpabilidad y el castigo, postulando una ética basada en la superación del resentimiento. De Pablos también destaca la dimensión ética del *amor fati*, que no solo implica una afirmación individual del propio destino, sino una apertura relacional hacia los demás, reconociendo que la vida se constituye en el encuentro con el otro.

Finalmente, de Pablos Escalante vincula el *amor fati* con el rechazo a la venganza y la reconfiguración activa del pasado. En lugar de entender la aceptación del destino como una superación de la impotencia, el autor plantea que el *amor fati* permite liberar al sujeto de los lastres morales de la culpabilidad, constituyendo una “re-creación” del pasado. Además, al vincular el concepto de *amor fati* con la responsabilidad de asumir las condiciones personales como una misión, el autor presenta una visión activa y transformadora del destino, que no es solo un acto individualista, sino un ejercicio ético de vínculo y relación con los otros.

Concluyendo aquí estas anotaciones introductorias, queremos expresar nuestro profundo agradecimiento a quienes hicieron posible este libro, a todas y cada una de las personas que contribuyen con los magníficos textos que conforman este volumen. Agradecemos igualmente a las instituciones que respaldaron este

proyecto: Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador e ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. Su apoyo ha sido fundamental para la realización de esta obra.

Santiago M. Zarria  
Alejandro Recio Sastre  
Micaela A. Díaz

EDITORES



**SECCIÓN 1:**  
**ANÁLISIS DEL NIETZSCHE**  
**HISTÓRICO Y SU OBRA**



## CAPÍTULO I

### LOS DIOSKOUROI: NIETZSCHE Y MARX<sup>3</sup>

*Nicolás González Varela*

#### ABSTRACT

Sabemos con certeza que Marx nunca tomó en consideración a Nietzsche, o incluso que ni siquiera lo habría conocido de segunda mano. El caso inverso es más polémico: ¿el erudito Nietzsche desconocía todo lo referente a Marx desde su exilio geográfico de rentista? Tal reza la leyenda, tal el dictamen de la hagiografía, tal la necesaria ilusión del Nietzscheanismo para mantener su existencia. A la (falsa) idea de un Nietzsche apolítico, anti-político, impolítico o no-político, se le suma, como un hermano menor, la aparente constatación del desinterés de Nietzsche por la Economía Política *in toto*, por los factores económicos y en última instancia, lógica derivación, de su desdén olímpico por Marx. En este ensayo

---

3 Este ensayo es una versión ampliada de: “Nietzsche, ¿lector oblicuo de Marx?”; en: *A Trabe de Ouro*; 113, 2020, Atlántica editorial, pp. 53-76.

tratamos de demostrar que Nietzsche debía confrontarse a Marx; no podía, como gran pensador reactivo-revolucionario, ignorar su trascendencia filosófica y política, su marca indeleble en la agenda de la *Gross Politik*. A pesar de la enorme cantidad de trabajos sobre Nietzsche de la industria académica de los últimos veinte años, su dimensión como lector y crítico del nuevo continente de la economía política, y eventualmente del propio Marx, sigue siendo un territorio hostil, ignorado y en penumbras.

**Palabras claves:** Marx, Nietzsche, Marxismo, nietzscheanismo, economía política, filosofía, socialismo, comunismo, liberalismo.

### ABSTRACT

We know with some certainty that Marx never took Nietzsche into consideration, or even that he would not have known him at second hand. The reverse is more controversial: ¿did the erudite Nietzsche know nothing about Marx since his geographical exile as a rentier? Such is the legend, such is the opinion of hagiography, such is the necessary illusion of Nietzscheanism to maintain its existence. To the (false) idea of an apolitical, anti-political, impolitical or non-political Nietzsche, is added, like a younger brother, the apparent realisation of Nietzsche's disinterest in political economy *in toto*, in economic factors and ultimately, logically, in his Olympian disdain for Marx. In this essay we try to show that Nietzsche had to confront Marx; he could not, as a great reactionary-revolutionary thinker, ignore his philosophical and political significance, his indelible mark on the agenda of *Gross Politik*. Despite the enormous amount of work on Nietzsche in the academic industry of the last twenty years, his dimension as a reader and critic of the new continent of Political Economy, and eventually of Marx himself, remains a hostile, ignored and shadowy territory.

**Keywords:** Marx, Nietzsche, Marxism, Nietzscheanism, Political Economy, Philosophy, Socialism, Communism, Liberalism.

## I

“*Rasgo ‘nihilista’ en la Economía Política: la abolición de la esclavitud: la falta de un estamento redentor, de un justificador, —ascenso del anarquismo—*”  
(Nietzsche, 1886)

Decía Max Weber, no sin razón, que el mundo en que nosotros existimos espiritualmente es, en gran medida, el mundo que formaron las ideas de Marx y Nietzsche<sup>1</sup>. Lefebvre afirmaba que el mundo moderno es nietzscheano y marxista al mismo tiempo, al unísono<sup>2</sup>. La paradoja es que los autores que acuñaron espiritualmente el mundo burgués, por izquierda y por derecha, en apariencia jamás se comprendieron intelectualmente. Ni siquiera se conocieron. Pero cada uno aparece como némesis casi gemela del otro. Tanto en la teoría como en la práctica son antitéticos y, a la vez, iguales. Son los “Dioskouroi” de la Edad Moderna<sup>3</sup>, los “gemelos celestiales”, apodo que se puede remontar al mismo Nietzsche.

Recordemos que la amistad de Nietzsche y Rohde —compañeros inseparables cuando fueron estudiantes de filología en Leipzig en los años 1860, compartiendo una misma pasión irrefrenable por la antigua Grecia, Schopenhauer y Wagner, inseparables pero con destinos y personalidades disímiles— fue mitologizada ya en su época. Su profesor-padrino, Ritschl, los llamó irónicamente “los Dioscuri”, es decir: los gemelos Cástor y Pólux, uno inmortal y el otro mortal.

1 Baumgarten, Eduard (Ed.); *Max Weber: Werk und Person*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964, pp. 554–555.

2 Lefebvre, Henri; Hegel, Marx, *Nietzsche ou Le royaume des ombres*, Casterman, Paris, 1975. En español: *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*; Siglo XXI, México, 1976. Sobre el Nietzscheanismo en nuestra Modernidad véase: Landa, Ishay: *The Overman in the Marketplace: Nietzschean Heroism in Popular Culture*, Lexington Books, Lanham, 2007 y “Marx, Nietzsche, and the Contradictions of Capitalism”, en: *Nietzsche and Critical Social Theory*. Christine Payne and Michael Roberts (Eds.), Brill, Leiden and Boston, 2020, pp. 147–172.

3 Latín: Dioscūri; griego: Διόσκουροι Dióskouroi, “hijos de Zeus”, de Díos (“Zeus”) y Kouíroi.

Recordemos la leyenda: Leda ha sido violada por Zeus en forma de cisne y queda preñada. Como resultado de la inseminación, puso tres huevos, dos de los cuales tenían un contenido mezclado de mortalidad e inmortalidad. El primero contenía a Helena y Clitemnestra, y el segundo a los Dioscuros: Castor y Pólux. Helena y Castor eran inmortales, y Clitemnestra y Pólux, mortales. Juntos, Castor y Pólux tuvieron muchas aventuras, pero finalmente Pólux fue asesinado. Castor se negó a aceptar la muerte de su hermano e hizo un trato con Zeus para que compartiera su estado celestial alternativamente con el Pólux muerto. Un hermano pasaría un día en el Averno mientras el otro estaría en el Olimpo, y al día siguiente se intercambiarían sus estados de mortal e inmortal por sabios turnos.

Hermanos, compañeros, gemelos, como los Dioscuros, encarnan esta atroz dualidad, este cambio diario entre el Cielo y el Infierno. No hay sentido de “otredad” entre ellos en esta angustiada duplicidad, hay oposiciones reales, pero no en la proximidad ni en la exterioridad, sino una dentro de la otra. Aquí se despliega una exhibición atroz: la muerte es la condición previa de la vida, y solo en la misma medida en que se produce la destrucción puede el poder creativo ser realmente efectivo. En cada momento el hecho y el fallecimiento operan lado a lado. La vida de cada organismo terrenal es el producto de una doble fuerza, creativa y destructiva. Solo en la medida en que la primera quita, puede restaurarse.

Una relación dialéctica de tal intensidad y vitalidad, como la imaginaban los griegos clásicos, es la que enlaza a la figura de Marx y Nietzsche: dos pensamientos fundamentales y poderes opuestos, uno de los cuales conduce con la mano izquierda y hacia el frente, mientras que la otra gira hacia atrás, hacia el pasado. Pulsiones de progreso y reacción, sentido y contrasentido. Como en Marx, el escalpelo nietzscheano es el concepto de *Kritik* a la Modernidad. La deconstrucción escéptica de la realidad, similar a la de Marx, solo es fructífera si es co-originaria con una reconstrucción historicista o genealógica. Al igual que Marx, Nietzsche se presenta en modo de arúspice que lee las entrañas materiales del presente para ganar un futuro. Como Marx en *Das Kapital*,

Nietzsche separa el *Forschungswiese*, el modo de investigar la cosa misma, del *Darstellungswiese*, el modo de exposición del objeto. Su modo de abordar y agotar el objeto es caprichoso, asistemático, volátil; su modo de exponer lo que piensa es siempre un diálogo y una llamada a la acción.

Nietzsche, igual que Marx, intenta y anhela hacer un sistema, pero toda su obra termina transformándose en un gran monólogo frente a un auditorio de amigos, conocidos y admiradores. Como Marx los escritos de Nietzsche son eminentemente políticos o, mejor dicho: soportan una lectura en clave político-ideológica e incluso de profundidad metapolítica. Ambos convergen en el punto de la *Kritik* que cuestiona las premisas y resultados de la Modernidad. Dos horizontes todavía actuales, dos formas internamente antagónicas de criticar-superar la *Weltanschauung* burguesa. En esto coincidimos paradójicamente con el nietzscheano Foucault: todo “Sí” de Nietzsche se contrapone al “No” de la Dialéctica; todo “Sí” de la Dialéctica se enfrenta mortalmente al “No” de Nietzsche.

Pero aparentemente son dos figuras notables en tenso desencuentro, dos almas que jamás se cruzaron, que jamás pudieron interrelacionarse, ni siquiera con el trabajo de zapa de la crítica. Sabemos con cierta seguridad —la que nos da la Marxología, esa ciencia formidable— que Marx nunca tomó en consideración a Nietzsche, o incluso que ni siquiera lo habría conocido de segunda mano. El caso inverso es más polémico: ¿el erudito Nietzsche desconocía todo lo referente a Marx desde su exilio geográfico de rentista? Tal reza la leyenda, tal el dictamen de la hagiografía, tal la necesaria ilusión del Nietzscheanismo para mantener su existencia. A la (falsa) idea de un Nietzsche apolítico, anti-político, impolítico o no-político<sup>4</sup>, se le suma, como un hermano menor, la aparente constatación del desinterés de Nietzsche por la Economía *Política*

---

4 Sobre el Nietzsche pensador de lo político, remitimos al lector a nuestro libro: *Nietzsche contra la Democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche 1862-1872*; Montesinos, Barcelona, 2010.

*in toto*, por los factores económicos y en última instancia, lógica derivación, de su desdén olímpico por Marx<sup>5</sup>.

Nietzsche debía confrontarse a Marx; no podía, como gran pensador reactivo-revolucionario, ignorar su trascendencia filosófica y política, su marca indeleble en la agenda de la *Gross Politik*. A pesar de la enorme cantidad de trabajos sobre Nietzsche de la industria académica de los últimos veinte años, su dimensión como lector y crítico del nuevo continente de la economía política, y eventualmente del propio Marx, sigue siendo un territorio hostil, ignorado y en penumbras. Por supuesto: Nietzsche jamás cita ni menciona a Marx o a Engels (en cambio sí a Bakunin) en sus obras, por lo que se asume generalmente que no conocía nada y que no había leído ninguno de sus libros. Aunque Nietzsche es un autor receloso del uso de la cita burguesa, es opaco en revelar la angustia de las influencias; pero este *diktatum* posmoderno hay que aligerarlo. Con esto la hermenéutica de la inocencia del *Nietzschéisme* confirma satisfecha que a Nietzsche no le interesaba ningún debate vis-à-vis con Marx. Sin embargo, esto no es correcto.

No hay que realizar este trabajo de exégesis bajo la forma hermenéutica forzada de los “paralelismos” plutarquianos. Paradójicamente, Nietzsche con respecto a la economía política en general y a Marx en particular, es una suerte de lector-intérprete apolíneo, un “Loxias, el oblicuo”, apodo que le daban los griegos al dios Apolo. En realidad, Nietzsche sí leyó a Marx; no lo hizo desde una obra concreta sino oblicuamente, de reojo, a través de fuentes de segunda mano, indirectas, o *transferts* de diferentes autores, amanuenses y comentaristas. Toda una paradoja para un filólogo. Su método no es el del acceso directo, sino el del ángulo aberrante. Una polémica e indirecta apropiación, que le permitió utilizar muchas categorías

---

5 Las variaciones entre los especialistas han variado desde negar todo interés de Nietzsche por la economía política, sea como ciencia o como cuestión social, a reconocer, ante la evidencia textual, algún “interés pasajero”; pocos reconocen un interés intelectual intenso y duradero; véase: Safronov, Dmitri G.: *Nietzsche's Political Economy*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2023.

críticas en su lucha mortal contra el *Katechismus der modernen Ideen*, la decadente modernidad burguesa.

Como un raro augurio, en junio de 1844, año del nacimiento de Nietzsche, los tejedores del municipio de Langenbielau, en Silesia, se sublevaron y saquearon las casas de los fabricantes. Era un hecho inusitado en los pacíficos y opresivos tiempos anteriores a la revolución de 1848, una especie de terremoto de Lisboa social jamás visto. Un nuevo sujeto subversivo surgía de la industrialización; una nueva pobreza emergía de las entrañas de esta inusitada producción de riquezas, el espectro del *Pauperismus*. Se inauguraba violentamente la época burguesa. Uno de los biógrafos más serios y piadosos, Janz, concluía su primer volumen de su todavía insuperable biografía con la afirmación que Nietzsche “no percibía, ni percibió nunca, la llamada ‘cuestión obrera’ como un problema inmediato”. Janz concluye que “toda esa temática estaba muy alejada del círculo de sus ideas, y por eso, tanto en su obra como en sus cartas, sus tomas de posición frente a la ‘cuestión social’, por ende, por la economía política de la época, son más bien escasas y se caracterizan por una información unilateral”<sup>6</sup>.

Un reciente estudio sobre las cuestiones filosófico-sociales en Nietzsche llega a una conclusión similar<sup>7</sup>. Es una idea muy común en el *Nietzschéisme* la radical distancia olímpica de Nietzsche con respecto a la Economía política en general, como ya dijimos, y ni hablar de la *Arbeitsfrage*, la cuestión social candente en su tiempo<sup>8</sup>. Sin embargo, desde la izquierda se precisaba ya tempranamente su *pathos* político; así, Georg Adler veía en su doctrina social la tendencia cultural de los estratos más aristocráticos y cultos de las clases superiores alemanas, y lo definía como

6 Janz, Curt, Paul; *Friedrich Nietzsche*, (cuatro volúmenes), Alianza Universidad, Madrid, 1981-1985, T. II, p. 221.

7 Holub, Robert C.: *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*; University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2018, p. 127 y ss.

8 Janz, Curt, Paul; *op. cit.*; Tomo I, p. 234.

el “Filósofo social de la aristocracia *Junker*”<sup>9</sup>. En contraposición a esta postura, el socialdemócrata Mehring, futuro biógrafo de Marx, le denominaba “Filósofo social del capitalismo” y “filósofo de moda de la burguesía”<sup>10</sup>. También desde la socialdemocracia Werner afirmaba que su filosofía era una forma de expresión ideológica de la acción política de Bismarck<sup>11</sup>; Heinrich Mann definía su pensamiento como una suerte de anti-Marx, una auténtica “filosofía del capitalismo”<sup>12</sup>. Pero poco más.

Es una inveterada tradición interpretativa que nació con el mismo *Nietzscheanismus*: ya en 1899 Falkenfeld, que había escrito un libro sobre las desafinidades electivas entre Marx y Nietzsche, sostenía que “Nietzsche es totalmente extraño a los fundamentos económicos de los combates que se producen en la historia”<sup>13</sup>. Decreto hermenéutico de hierro que sigue vigente hasta el día de hoy. En 1908 Wilhelm Carl Becker en su obra *El Culto a Nietzsche. Un capítulo de la Historia de las aberraciones del Espíritu humano*, sobre el frenético y masivo culto nietzscheano<sup>14</sup>, llega sin embargo a determinar una influencia ideológica nietzscheana... en la nueva política imperial del *II Reich* en África.

Desde el proto-fascismo francés, uno de los más destacados y talentosos “*non-conformistes*” de la década de los 1930’s, Drieu de la Rochelle, en su libro *Socialismo fascista*<sup>15</sup>, le dedica todo un capítulo a la relación Nietzsche-Marx. Allí plantea que “Nietzscheanismo y Marxismo se destruyen a sí mismos en su exclusividad esencial (*exclusivité essentielle*), pero renacen en partes importantes

---

9 Adler, Georg: “Friedrich Nietzsche, der Social-Philosoph der Aristokratie”, en: *Nord und Süd*, 56 (1891), pp. 224-240.

10 Mehring, Franz: “Zur Philosophie und Poesie des Kapitalismus”, en: *Kapital und Presse*, Berlín, 1891, pp. 119-127.

11 Werner, Max: “Bismarck und Friedrich Nietzsche”, en: *Die Gegenwart*, Nr. 40 vom 1.10.1892, pp. 212-214.

12 Mann, Heinrich: “Zum Verständnis Nietzsches”, en: *Das Zwanzigste Jahrhundert*, 6. Jg., Bd. 2, 1896, pp. 245-251.

13 Falkenfeld, Max: *Marx und Nietzsche*, Wilhelm Friedrich, Leipzig, 1899.

14 Wilhelm Carl Becker: *Der Nietzschekultus: Ein Kapitel aus der Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes*, Lipinski, Leipzig, 1908.

15 Drieu de la Rochelle, Pierre: *Socialisme fasciste*; Gallimard, Paris, 1934.

en la forma social totalmente nueva a la cual su amalgama le da la luz”. Señala también que es “gracias a esta liberación de Nietzsche que, ante nuestros ojos de hoy, que han visto varias revoluciones, es que termina tomando el rostro del antimarxista *par excellence*. En su influencia se concentró finalmente todas las consecuencias sociales de la reacción anticientífica. Todas estas consecuencias se derivan de este anti-racionalismo riguroso y esencial en el último Nietzsche: el de la voluntad de poder. Y todas van, al menos por el momento, al antimarxismo. *II Reich*”<sup>16</sup>. Drieu La Rochelle nota que “hay puntos en común en el terreno filosófico entre Marx y Nietzsche, y que sus influencias han sido convergentes [...] Nos comprometemos a proponer esta fórmula: Nietzsche contra Marx, Nietzsche, sucesor de Marx”.

El conservador-revolucionario y nietzscheano crítico Moeller van der Bruck en la misma época sostenía una visión opuesta: en un ensayo titulado “Nietzsche y el Socialismo”<sup>17</sup>, escribía que “Nietzsche fue ciertamente el enemigo por vocación de todo lo que es ‘masa’ y no es articulación, jerarquía, estratificación”, y que él era consciente de que “el socialismo en sí mismo es un problema que no se puede eludir, que no fue un invento de Marx y no podía ser identificado exclusivamente con su versión histórico-materialista”<sup>18</sup>. El enemigo identificado por Nietzsche era el “socialismo proletario” (*proletarischer Sozialismus*), contra el que se había lanzado como un adversario irreductible, devolviéndolo a la “herencia moralista y ascética del cristianismo” y, por lo tanto, a una forma de voluntad de vida degenerada que se afirma a través de la negación de la vida misma. Nietzsche incluso habría criticado la forma-salario capitalista, *Lohnarbeit*, al negarse a aceptar la institución en que se basa la venta de la fuerza de trabajo.

Moeller volverá sobre la obsesión de Nietzsche contra el socialismo proletario de inspiración marxista en su famosa obra

16 Drieu de la Rochelle, Pierre; op. cit.; p. 65-68.

17 Moeller van den Bruck, Arthur: “Nietzsche und der Sozialismus”, en: *Leipziger Illustrierte Zeitung*, 27.2, 1919, p. 233.

18 Moeller van den Bruck, Arthur, op. cit.; p. 233.

*El Tercer Reich* de 1923, en la cual le dedica todo un capítulo<sup>19</sup>. El filósofo Baeumler, contrincante de Heidegger durante el *III Reich*, en su famosa interpretación política de Nietzsche, reconocía el impulso anticapitalista y la agenda social “oculta” en la filosofía nietzscheana: si el triunfo absoluto del capital significó la instauración de la barbarie de la explotación económica y de la ley del más fuerte (con todas sus terribles consecuencias), en el plano filosófico la doctrina nietzscheana de la *Wille sur Macht* no sería otra cosa que la “articulación conceptual” de esta esencia de la historia de Europa<sup>20</sup>. Precisamente en el *III Reich*, durante el complejo debate sobre la asimilación de Nietzsche a la ideología oficial del *NS-Staat*, un autor como Michel, sostenía que el modelo de *Kritik* nietzscheana a la moral y a la religión era de indudable procedencia... ¡marxista!<sup>21</sup>

Después de 1945, una autoridad del calibre de Montinari, editor de las obras completas en su edición crítico-histórica, afirmaba que Nietzsche no poseía ningún conocimiento de Marx (ni de Engels), que jamás llegaron a sus oídos términos como “marxismo” o “materialismo histórico”<sup>22</sup>. Por extensión, esta indiferencia sistémica de Nietzsche se traslada automáticamente al propio objeto de crítica del Marxismo, la economía política. No es de extrañar que incluso Lukács afirmara con total seguridad que Nietzsche no había leído ni una palabra de Engels o Marx ni conocía nada sobre la cuestión social. La única excepción notable entre sus biógrafos sigue siendo Ross, quien concluye: “En su vida, en su trayectoria filosófica, no dudó ni un instante de que el levantamiento de la clase

---

19 Moeller van den Bruck, Arthur: *Das dritte Reich*, Ring Verlag, Berlin 1923; capítulo “Proletarisch”, III, p. 96 y ss.

20 Baeumler, Alfred: *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig, 1931, pp. 14-15.

21 Michel, Wilhelm: *Nietzsche in unserem Jahrhundert*, Eckart-Verlag, Berlin 1939, p. 38.

22 Y lo afirma encolerizado: “Obwohl er nie eine Zeile von Marx oder Engels gelesen, ja nicht einmal das Wort „Marxismus“ oder “historischer Materialismus überhaupt je gekannt hat!”; en: Montinari, Mazzino: “Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács”; en: *Nietzsche lesen*; De Gruyter, Berlin, 1982, p. 194.

obrero destruiría su mundo y que, por lo tanto, tenía que oponerse a ese levantamiento”<sup>23</sup>.

Una reciente biografía sobre Nietzsche ni siquiera llega a plantearse como problema o interrogante la relación con Marx, humedeciendo la potencial dinamita de su filosofía<sup>24</sup>. Un nuevo trabajo sobre la *Gross Politik* nietzscheana de Drochon sigue la misma senda; Nietzsche carecería de conocimientos sobre Marx y lo poco que sabía del pensamiento socialista lo habría tomado prestado de su maestro Wagner<sup>25</sup>. Pero nada más alejado de la realidad y de sus textos. Intentemos acercarnos al laboratorio teórico de Nietzsche, a sus pulsiones teóricas e intereses intelectuales.

En su época de bachiller en Schulpforta —enero de 1862—, Nietzsche estudia con detenimiento la obra del escritor y filósofo Theodor Mundt: *La Historia de la Sociedad en sus nuevos desarrollos y problemas*<sup>26</sup>, que no solo dedicaba un capítulo al surgimiento del proletariado, sino un apartado entero al desarrollo del comunismo en Alemania, presentando los antecesores en Babeuf, Hegel y Fichte. Nietzsche hará un completo extracto de la obra<sup>27</sup>. En 1864 estudia con pasión el manual del filósofo neohegeliano Karl Fortlage, *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant* (1852) —considerado el primer interés de Nietzsche por la filosofía *tout court*—, donde hay un capítulo llamado sugestivamente “La relación entre la filosofía y el socialismo”. En él se comenta con extensión el proto Socialismo en Alemania (Fichte introductor de Babeuf, Hegel y su relación con el *saintsimonisme*), los llamados socialistas románti-

23 El autor describe en detalle su paso por Leipzig: Werner Ross: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*; Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1989, p. 147; en español: *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 163.

24 Sue Prideaux: *¡I am Dynamite!*, Tim Duggan Books, 2018; en español: *¡Yo soy dinamita! Una vida de Nietzsche*; Planeta, Barcelona, 2019; la biografía de Prideaux, novelista, repite muchas leyendas y mitos del *Nietzschéanisme* más clásico y popular.

25 Hugo Drochon: *Nietzsche's Great Politics*; Princeton University Press, Princeton, 2016, p. 68.

26 Mundt, Theodor: *Die Geschichte der Gesellschaft in ihren neueren Entwicklungen und Problemen*, Simion, Berlin, 1844, edición aumentada en 1856.

27 El extracto de la obra de Mundt en: BAW, 2, pp. 431-435.

cos, en especial Saint Simon, Fourier, Proudhon (un escritor cuasi economista) y se introduce al lector en la teoría del comunismo y el anarquismo. Todo ello con amplios extractos literales de los autores *revolutionnaires*, desde la crítica a la propiedad privada al fetiche del dinero<sup>28</sup>. Muchos especialistas consideran su estudio minucioso de la historia de la filosofía y el socialismo de Fortlage como la de mayor influencia junto con Emerson y Schopenhauer.

Existe una única (y polémica) mención al apellido Marx en toda la vida y obra de Nietzsche: en 1865 afirma estar estudiando una obra de Marx<sup>29</sup>. Por la fecha, dos años antes de la publicación del primer volumen de *Das Kapital*, y por la rigurosa calificación de Nietzsche (*Werk*, Obra), podría plantearse la posibilidad que se refiriera a la *Kritik...* de 1859. Otra probable fuente secundaria de Marx podría ser el primer interés autónomo de Nietzsche sobre economía política y teoría del estado, cuando siendo todavía estudiante universitario en Leipzig (1866-1867) asistió a las clases del importante economista George Friedrich Wilhelm Roscher<sup>30</sup>, un teórico altamente productivo, influenciado por la filosofía de la historia de Hegel, que buscaba presentar leyes histórico-económicas que explicaran los acontecimientos. Roscher elevó a la economía política alemana de la época al nivel de una especialización sistemática erudita inédita, y exigía investigaciones históricas causales de los fenómenos;

---

28 Fortlage, Karl; *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*, Brockhaus, Leipzig, 1852, p. 456 y s.s. De joven hegeliano, Fortlage en su madurez intentó conciliar Fichte y Kant en una psicología empirista y un panteísmo trascendental.

29 Nietzsche, Friedrich, carta desde Bonn a su amigo el militar von Gersdorff, 25 de mayo de 1865, donde le informa que está leyendo una biografía de Beethoven y un trabajo de un tal Marx: "Als Nebensache treibe ich jetzt Beethovens Leben nach dem Werk von Marx"; en: Friedrich Nietzsche; *Sämtliche Briefe: September 1864-April 1869*. Basler Zeit. Bd. 3. April 1869-Mai 1872, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986, p. 56. En el contexto de la cita es posible que se tratara de "otro" Marx, el Musiktheoretiker Adolf Bernhard, ya que comenta su interés por una biografía de Beethoven. Aunque especialistas alemanes en Nietzsche como Sophus A. Reinert, Erik S. Reinert o Henning Ottmann sostienen que es probable que se refiera a nuestro Karl Marx: por ejemplo, Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*; Walter de Gruyter, Berlin, 1987, p. 26.

30 Sobre Roscher, véase: Jürgen G. Backhaus (Hrsg.): *Wilhelm Roscher and the Historical Method*, en: *Journal of Economic Studies*, 22, 1995.

además será uno de los fundadores de la llamada *Historischen Schule*, la escuela histórica alemana y miembro de la corriente denominada *Kathedersozialismus*. Es uno de los principales interlocutores en el debate nacional en Prusia sobre la cuestión social.

Nietzsche no solo asistió a sus clases, sino también estudió algunas de sus obras<sup>31</sup>. Aunque Nietzsche no se entusiasmó con las lecciones de Roscher, en el semestre siguiente, asistió voluntariamente a su curso sobre la historia de las teorías políticas<sup>32</sup>. Roscher tuvo sus propias polémicas con Marx, a quien criticaba duramente: “lo perjudicial que es ignorar la *naturaleza psicológica* de la economía política es evidente a partir de los errores de Karl Marx, quien personifica las cosas de una manera casi mitológica”. Además, acusaba al primer capítulo de *Das Kapital* de estar escrito en un estilo hegeliano místico<sup>33</sup>. A su vez Marx le incluyó sin dudar en la categoría crítica de *Vulgärökonomie* y le apodaba irónicamente, junto con Engels, como “Tucídides”.

Otra evidencia de su lectura “oblicua” e indirecta de Marx es de 1868, a través de su lectura de la obra de J. E. Jörg: *Geschichte der social-politischen Parteien in Deutschland*<sup>34</sup>, una historia social de los partidos políticos modernos en Alemania donde se discute en amplitud la eclosión de la cuestión obrera en Alemania. Jörg presentaba a Marx como el líder indiscutido en el extranjero de los *alten Doktrinäre*, viejos doctrinarios de las revoluciones de 1848 y

31 Nietzsche leerá su obra de 1842: *Klio: Beiträge zur Geschichte der historischen Kunst*; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, siendo docente en Basilea en 1869 y de nuevo en 1874.

32 El curso era: “Geschichte der politischen Theorien”; como anécdota señalamos que el hijo de Roscher, Wilhelm, estudiaba filología con Nietzsche y fue su compañero más cercano a lo largo de 1869. El Nietzsche maduro volverá a Roscher, para leer su estudio sobre el Cesarismo y la dictadura política, incorporado a su libro: *Politik. Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie*, Cotta, Stuttgart 1892.

33 En su monumental *Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*; Oldenburg, München, 1874.

34 Jörg, Joseph Edmund: *Geschichte der social-politischen Parteien in Deutschland*, Verlagsort, Freiburg im Breisgau, 1867, en especial en el capítulo VII titulado: “La ocurrencia de Lassalle y la separación del Cuarto estamento de la Burguesía”, pp. 132-160; Jörg, que era un político cristiano bávaro, historiador y archivero, además de simpatizante lassalliano, menciona a Marx solo una vez en la página 150.

el *Manifiesto del partido comunista*. Nietzsche discute el contenido de su libro en su correspondencia con su amigo von Gersdorff<sup>35</sup>.

Unos pocos meses después de esta lectura crítica de Jörg, aparece en la revista de libros de Leipzig (donde residía Nietzsche por esa época), *Literarisches Centralblatt für Deutschland*, una recensión del primer tomo de *Das Kapital*<sup>36</sup>. Marx habló en su momento ácidamente de esta recensión en una carta a Kugelmann, considerando que el crítico no había comprendido la ley del valor (*Wertgesetz*) ni la dialéctica misma entre forma y contenido<sup>37</sup>. Es muy probable que Nietzsche, un bibliófilo obsesivo, la haya leído, no tenemos pruebas fehacientes de ello. Pero si no fuera así existe otra casualidad con respecto a esta publicación. Nietzsche, en calidad de filólogo, era el responsable de las recensiones y críticas de las novedades editoriales sobre la antigüedad que aparecían, contribuyendo con ocho recensiones entre abril de 1868 y septiembre de 1870<sup>38</sup>. Para concluir, el fundador y editor-jefe de la revista, el filólogo Friedrich Karl Theodor Zarncke (1825-1891), se convertirá en uno de los amigos más cercanos de la etapa de su vida en Leipzig<sup>39</sup>. Todo ello hace muy probable que Nietzsche leyera la reseña crítica a *Das Kapital*. Precisamente en Leipzig, además,

35 Carta de Nietzsche a Gersdorff, del 16 de febrero, 1868, en: KSB 2, Nr. 562.

36 “Revista central literaria para Alemania”, en el número 28, 4 de julio de 1868, pp. 754-756. La revista se dedicaba exclusivamente a la recensión y crítica de libros, Nietzsche era un gran consumidor de este tipo de publicaciones. Se trata de una de las escasas reseñas que recibió la obra de Marx, ignorada por académicos y especialistas.

37 Karl Marx a Ludwig Kugelmann, 11 de julio, 1868, en: Karl Marx, Friedrich Engels: *Briefe über das »Kapital«*, Dietz Verlag, Berlin (DDR), 1954, p. 184; en español: Marx, Karl, *Cartas a Kugelmann*, Editorial Península, Barcelona, 1974.

38 Por orden de aparición: 1) *Die hesiodische Theogonie*, ausgelegt und beurtheilt von G. F. Schoemann. Berlin: Weidmann, 1868. *Literarisches Centralblatt für Deutschland*. Nr. 18. 25. April 1868: pp. 481-82; 2) *Anacreontis Teii quae vocantur Συμποσιακ ἠμύσματα*. Ex Anthologiae Palatinae vol. II nunc Parisiensi post Henr. Stephanum et Jos. Spalletti tertium edita a Val. Rose. Leipzig: Teubner, 1868. *Literarisches Centralblatt für Deutschland*. Nr. 45. 31. Oktober 1868: p. 1224; y 3) Nietzsche, Richard, *Quaestionum Eudocianarum capita quatuor*. Leipziger Doctordissertation: Altenburg, 1868. *Literarisches Centralblatt für Deutschland*. Nr. 48. 21. November 1868: p. 1309.

39 Como le confiesa a su amigo Deussen en una carta del 25 de agosto de 1869; en: KSB 3, Nr. 24.

Nietzsche conocerá al profesor Karl Biedermann —en cuya casa vivirá pronto como inquilino—, quien había escrito y pronunciado conferencias en 1846 sobre el socialismo y la cuestión social, y había recogido material estadístico sobre el pauperismo moderno y la nueva miseria en el Erzgebirge y Vogtland.

En esa misma época, en una carta a su amigo von Gesdorff, febrero de 1868, Nietzsche reconoce su necesidad de conocer la nueva ciencia burguesa de la economía política: “Comprendo muy bien que te hayas lanzado con gran entusiasmo a estudiar Economía nacional (*nationalökonomische Studien*); respecto a mí, lo que más siento es que hasta ahora no haya tenido alguien que hubiese sabido indicarme el camino adecuado (*tüchtigen Pfadzeigers*).” En otra carta también a von Gesdorff pero de 1869 afirma que “lo más importante para mí es que aquí podemos palpar de nuevo un aspecto de aquel optimismo (*Optimismus*) que sale a la superficie bajo las formas más estrafalarias, ora como socialismo, ora como incineración de los cadáveres.” Para disputar a los denostados “socialistas sistemáticos” (*socialistischen Systematiker*) se necesita conocer a fondo la racionalización de esta degeneración para enfrentarla en forma de un contramovimiento, un *Gegenbewegung*. ¡Guerra a todos los presupuestos con los que se ha fingido un mundo verdadero! grita el filósofo del martillo. La voluntad de verdad es en el fondo voluntad de poder. Es Nietzsche mismo quien niega y reniega su aparente olimpismo filosófico con respecto al mundo económico e histórico<sup>40</sup>.

Una parte importante de su arsenal de tonalidad marxiana sin duda provino de su propia formación libresca, como estamos viendo; otra parte de los cursos, “especialmente importantes”, que tomó a partir de 1864 con el profesor de historia social (y de las revoluciones burguesas) y político nacional-liberal Heinrich Karl Ludolf von Sybel. Sybel escribió una monumental historia del ciclo revolucionario, *Geschichte der Revolutionszeit 1789-1800*<sup>41</sup>, consultando archivos

40 Por ejemplo, cuando define, en la primavera de 1888, el concepto de *décadence* en su *Nachlass*; véase: Hefte 14 (86) y (75)

41 Sybel, Heinrich von: *Geschichte der revolutionszeit 1789-1800*, Cotta, Stuttgart, 1897.

y documentos en el mismo París. Su postura frente a la gran Revolución francesa era similar a la del reaccionario Burke. Políticamente era un prusiano convencido: Bismarck mismo lo nombró director general de los Archivos Centrales del *II Reich* en 1875<sup>42</sup>. Sybel formó parte como fundador de la *Verein für Sozialpolitik* junto a Roscher y Wagner en 1873, reacción de la elite político-cultural al partido del libre cambio, a los manchesterianos. Los *staatswissenschaftliche Gelehrte* se proponían reconstruir el consenso social guillermino con un nuevo elemento democrático-corporativo<sup>43</sup>.

A partir de 1871 la problemática administrativa, económica y social de la “cuestión obrera”, la *Arbeiterfrage* y a la insurgencia del anarquismo y socialismo se transformó en un banco de pruebas del *Reich* guillermino, tanto para el propio orden de sus intelectuales orgánicos (Brentano, Contzen, Rösler, Schönberg, Wagner) como para eminentes figuras del “socialismo profesoral” (Lange, Schäffle), con debates generalizados, tomas de posición en la prensa nacional e incluso lecciones *ex cathedra*. El debate era eminentemente económico-social entre la *Manchesterschule* y el Partido del Socialismo profesoral (*Parteigänger des Professorthum*)<sup>44</sup>. En una carta a su madre de noviembre de 1864 Nietzsche le dice que “asisto, naturalmente, con el mayor interés a mis cursos, de los que hay que subrayar uno como especialmente importante: el del profesor von Sybel sobre política... Las lecciones altamente científicas de Sybel vienen condimentadas con algunas alusiones políticas”<sup>45</sup>. Von

---

42 Sobre Nietzsche y el historiador político von Sybel: Janz, Curt, Paul; *op. cit.*; Tomo I, p. 124. Sobre Nietzsche y la Escuela Histórica alemana; Brobjer, Thomas, H.; “Nietzsche’s Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography”, *History and Theory*, 46 (2), p. 155–179.

43 Amato, Sergio; *op. cit.*, p. 65 y ss.

44 Amato, Sergio; *op. cit.*, p. 57 y ss.

45 En una carta de enero de 1887 a Peter Gast desde Niza, el Nietzsche maduro, demostrando la asombrosa coherencia y continuidad con el joven, le comenta que está leyendo a toda la escuela histórica reaccionaria de Tocqueville y Taine y estudiando el *Hauptwerk* de von Sybel, su historia del período revolucionario de la Gran Revolución Francesa, 1798-1795. Públicamente en su libro *Jenseits...*, de 1886-1887, en la parte VIII, aforismo 251, lo denigrará por excesivamente “prusiano” junto a von Treischke, llamándoles *armen Historiker*.

Sybel aparece también citado en su *Nachlass*. Nietzsche obviamente no estaba de parte del socialismo de cátedra, pero tampoco de los defensores del *Free-trade*, en una tercera posición novedosa. No es de extrañar que Nietzsche en un fragmento póstumo de 1876 escribiera: “Los librecambistas son todos unos delincuentes.”

Sin embargo, el conocimiento indirecto de Marx y la *Kritik* a la forma de la explotación burguesa del trabajo proviene de otras fuentes menos exploradas y mal conocidas por el *Nietzschéanisme*. La repuesta de los economistas (como alternativa al propio marxismo) a la nueva *Soziale Frage*, la “cuestión social” capitalista en Alemania, así como a la consolidación del Lassallismo y la obra de Marx, provinieron, como estamos viendo, de tres sectores: 1. La llamada “Escuela histórica” (*Historischen Schule*); 2. De la “Asociación para una Política Social” (*Verein für Socialpolitik*) y finalmente 3. De los llamados *Kathedersozialisten* (Socialismo de Cátedra). Sintomáticamente Nietzsche tenía conocimientos bastantes profundos de las tres categorías y dentro de ellas de sus propias exposiciones sobre Marx.

Otra fuente de este “*transfert*” metapolítico proviene de alguien de su círculo íntimo. Se trata de su amigo y profesor de economía política en la universidad de Basilea, Gustav von Schönberg. En sus cartas Nietzsche le decía a su familia que en toda la ciudad solo dos hombres merecían su amistad: uno, su padrino académico, el historiador patricio Burckhardt; el otro justamente von Schönberg<sup>46</sup>.

---

46 Schönberg es citado al pasar por Janz, Curt Paul en su biografía: *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, Tomo II, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 32, como un “compañero de almuerzos” y simplemente lo define como “economista”. Oficialmente en la universidad de Basilea ostentaba el cargo de *ordentlicher Professor der Nationalökonomie*. El primer autor en reconocer la deuda de Nietzsche con von Schönberg fue Marc Sautet: *Nietzsche et la Commune*, Le Sycomore, París, 1981, p. 143. Sobre Nietzsche y su conocimiento de la economía política y de marxismo: Brobjer, Thomas, H., “Nietzsche’s Knowledge of Marx and Marxism”, presented at the Nietzsche-conference organized by the *Stiftung Weimarer Klassik* in Weimar, with the theme ‘Nietzsches Bibliothek und Lektüre’, 21-23 Sept. 2002. Brobjer considera a von Schönberg un amigo del círculo íntimo de Nietzsche y el primero que le hizo conocer los principios de la *politische Ökonomie*. Nietzsche siguió manteniendo correspondencia con von Schönberg cuando se trasladó de Basilea a Freiburg.

A inicios de 1869 era uno de los muchos jóvenes académicos alemanes que entonces pasaban por Basilea para volver de nuevo a Alemania. Nacido en 1839 venía de Prusia-Silesia, pertenecía a la corriente de la *Nationalökonomie* reformista llamada *Katheder Sozialismus*, el socialismo de cátedra, fuente del futuro revisionismo socialdemócrata, fundada por Gustav von Schmoller (que será el maestro del nietzscheano Weber y que a su vez había sido discípulo de Roscher)<sup>47</sup>.

En la corriente además figuraban economistas que polemizarían con el propio Marx, como Adolph Wagner o Lujo Brentano, todos intelectuales orgánicos de la *Verein für Socialpolitik*. Pedían la intervención del Estado en la “cuestión social”, políticas anti liberales y anti marxistas, fuerte cesarismo político y leyes contra los excesos del capitalismo manchesteriano. Se consideraban como el “partido de la reforma social”<sup>48</sup>. Consideraba que la finalidad suprema de la investigación científica tenía que ser la orientación de las reformas sociales, llamada *Kameralismus* en la economía política alemana, era una variación del mercantilismo clásico, del denostado *Manchestertum*<sup>49</sup>.

Schönberg escribió *Arbeitsämter. Eine Aufgabe des Deutschen Reichs* (1871) donde aboga por la creación de jurados arbitrales para resolver los conflictos entre patronos y obreros, un anticipo del futuro *Volkstaat* guillermino. Sus trabajos de historia política-social incluyen *Zur wirthschaftlichen Bedeutung des deutschen Zunftwesens im Mittelalter* (1868) y *Die Finanzverhältnisse der Stadt Basel im XIV und XV Jahrhundert* (1879), un estudio sobre Basilea. Cuando los trata-

---

47 El término *Katheder Sozialismus* fue precisamente acuñado por Oppenheim en un debate que tuvo con Schönberg a lo largo de 1871 sobre su discurso inaugural, la *Akademische Antrittsrede*, en la Universidad de Freiburg titulado: “Arbeitsämter: Eine Aufgabe des deutschen Reiches”.

48 Schönberg, Gustav. “Die Deutsche Freihandelsparthei Und Die Parthei Der Eisenacher Versammlung Vom October 1872. Akademische Rede.”; en: *Zeitschrift Für Die Gesamte Staatswissenschaft*, 29, no. 2/3, 1873, pp. 493–532.

49 Sobre la lucha filosófica y política en la Alemania bismarckiana entre reaccionarios, manchesterianos y socialistas de cátedra, de la que se hace eco la polémica de Nietzsche, véase: Amato, Sergio: *Aristocrazia politico-culturale e classe dominante nel pensiero tedesco (1871-1918)*; Olschki, Firenze, 2008, p. 57 y ss.

dos de economía política estaban ya en decadencia en Alemania, Schönberg remozó la tradición y reunió todos los conocimientos acumulados sobre los diversos problemas de la ciencia en su *Handbuch der politischen ökonomie* (1882). Vivió en la misma casa que Nietzsche y este asistió a su clase inaugural y a varios cursos durante 1869-70. Lo más importante es que, a través de los libros y cursos, Nietzsche conoció indirectamente a Marx y su teoría de la plusvalía y la lucha de clases, ya que Schönberg en su libro de 1868, *Zur wirtschaftlichen Bedeutung...*, que usó en su cátedra de Basilea, le dedicaba todo un capítulo a Marx, citando textualmente *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, en la edición de 1859.

Más allá de su influencia teórica, Schönberg fue además miembro fundador de la *Verein für Socialpolitik*, una organización que como ya hemos visto buscaba una tercera vía entre el comunismo y el liberalismo manchesteriano como vimos. Su fundación en octubre de 1872 (un año antes Bismarck había logrado unificar Alemania en el *II Reich*) permitió complejizar al liberalismo alemán clásico, introduciendo un compromiso entre el *Gewerbefreiheit* (el *laissez-faire* salvaje del mercado con la presupuesta armonía automática entre oferta y demanda), y el socialismo. La cuestión social (incluyendo al socialismo en general, ergo: al propio marxismo) era para Nietzsche indudablemente un resultado directo de la *décadence* burguesa<sup>50</sup>. Algunos sostienen, como el influyente Giddens, que este es el origen concreto y material del futuro *Welfare State* europeo, anticipándose tanto al Estado socialdemócrata escandinavo como a las teorías británicas de Beveridge<sup>51</sup>. Recordemos que la ideología de la *Verein...*<sup>52</sup>

50 “Die soziale Frage ist eine Folge der *décadence*”, en: *Nachlass*, “Fragmente Zum Begriff «décadences»”, 17, #816.

51 Giddens, Anthony: *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*; Polity, London, 1988, p. 111.

52 Su disciplina les aproxima a las teorías socialistas, a Marx y a su recepción en lengua alemana. Recordemos que la primera edición en alemán de *Das Kapital* se publicó en Hamburgo en 1867. En su trabajo *Zur wirtschaftlichen Bedeutung des deutschen Zunftwesens im Mittelalter* de 1868 Schönberg cita a Karl Marx junto a los economistas David Ricardo y Henry C. Carey en la página 63.

concuera con el análisis de Marx en cuanto a la dinámica de la sociedad industrial, pero se separa en sus conclusiones políticas, intentando construir un sistema alternativo que desembocaría en un *Ur-Welfare State* bismarckiano. Como Schumpeter afirmaría, la *Verein...* intentaría navegar entre el Scylla del liberalismo salvaje y la Caribdis del comunismo.

Las huellas, marcas y repercusiones son evidentes en su obra. No es casualidad que Nietzsche en su *Nachlass*, en el invierno de 1869, escriba como tareas críticas “el optimismo (*Optimismus*) de las teorías del Estado y de la Economía... y la vida para el Estado y la vida de lo nacional.” (*Nachlass*, 3, 8) y que proyecte crear unos cuadernos de notas “sobre la política y la historia”. Las influencias también se pueden rastrear en sus lecturas, ya sea en su biblioteca personal o en los libros a préstamo. En los trabajos previos sobre *El Nacimiento de la Tragedia* (a lo largo del año 1871), Nietzsche escribe que “comprendo la enorme expansión del optimismo liberal como el resultado de la economía financiera moderna [...] y veo que todo el mal de las condiciones sociales [...] brota de esa raíz o crece con ella”. Tiene claro el *Big-Bang* burgués que está presenciando en Europa, entiende a la perfección el nuevo Pauperismo y la nueva forma de esclavitud asalariada, razonando a fines de 1870 que “todos se atormentan por seguir vegetando miserablemente. Y la Necesidad ardiente de la Vida, que se llama Trabajo, ¿tendría que ser «digna?»”.

Hacia 1872 en su *Nachlass* Nietzsche establece un principio metodológico que parece basado en una extrapolación de la lógica de la Economía Política, fruto de sus lecturas, una fórmula que reza así: “la Ley de la Economía aplicada a la explicación de la Naturaleza”. El resultado, ya intuido por Simmel, es el de la “Utilidad-Límite”: “La Hipótesis que explica el Mundo existente, con el mínimo gasto de medios y presupuestos, debe tener preferencia: pues en ella se encuentra el mínimo arbitrio y está prohibido el libre juego de posibilidades. Si se debían darse dos hipótesis que explicasen ambas el Mundo, entonces habría que examinar con rigor cuál de las dos satisface de la mejor mane-

ra esta exigencia de economía. Quien se las arregle con aquella explicación, sirviéndose de las fuerzas más simples y conocidas, ante todo las mecánicas, quien deduzca la estructura existente del mundo de las pocas fuerzas posibles, será siempre preferido a aquel que se deje llevar por un juego formador del mundo mediante fuerzas más complicadas y menos conocidas, y también más numerosas.<sup>53</sup> Nietzsche parece conocer y aplicar las Leyes de Gossen, el economista de la utilidad marginal.<sup>54</sup>

En *La Gaya Ciencia* de 1882 Nietzsche parece aplicar categorías filo marxistas como determinaciones derivadas de la economía política. En uno de sus aforismos se puede leer que “la compra y venta se considera ahora común... todo el mundo está ahora entrenado en ella, aunque no sea un comerciante, y se practica esta técnica todos los días... Es concebible que haya condiciones de la sociedad en las que no se venda ni se compre, y en las que la necesidad de esta técnica se pierda gradualmente por completo: tal vez entonces los individuos, que están menos sujetos a la Ley de la condición general, se permitan comprar y vender como si fuera un lujo de sentimiento.” En la Modernidad, está diciendo Nietzsche, la lógica de la compra-venta mercantil es la *Gesetze des allgemeinen Zustandes*, a la que están sujetos todos los individuos. En otro aforismo bajo el título de “Trabajo”, Nietzsche hace fórmula de una de las consignas más conocidas y populares de Lassalle: “Trabajo. ¡Qué cerca está ahora incluso del más ocioso de nosotros, el trabajo y el trabajador! La cortesía real en las palabras: “Todos somos trabajadores”, habría sido cínico e indecencia incluso bajo Luis XIV”<sup>55</sup>.

53 Nietzsche, Friedrich: *Nachlass*, 1872-1873, 23 [30].

54 Kloss, Oliver: “Politische ökonomie in kosmoästhetischer Absicht”; en: *Ästhetik und Ethik nach Nietzsche* Volumen 10, Nietzscheforschung, de Gruyter, Berlin-London, 2009, pp. 156-170.

55 Aforismo 188; op. cit., p. 146. La consigna: “Wir alle sind Arbeiter!” aparece en la obra de Lassalle; *Die indirekte Steuer und die Lage der arbeitenden Klassen: eine Verteidigungsrede vor dem königl. Kammergericht zu Berlin gegen die Anklage, die besitzlosen Klassen zum Hass und zur Verachtung gegen die Besitzenden öffentlich angereizt zu haben*, Meyer&Zeller, Zürich, 1863, p. 87.

En otro señala Nietzsche que la cultura capitalista, sustentada teóricamente por la economía política “es la forma de existencia más baja que se ha conocido hasta ahora... la rigen únicamente las leyes de la necesidad: es forzoso venderse para vivir”<sup>56</sup>. Hay alguien que explota esta necesidad (el capitalista, los *Arbeitgeber, Fabrikanten*) y alguien que es comprado (el trabajador, *Arbeiter*); por su lado el trabajador no ve en el comprador de su fuerza de trabajo más que “un perro astuto y chupador de hombres, especulando con todas las necesidades. cuyo nombre, figura, modales y reputación le son completamente indiferentes.” Sin las formas adecuadas de dominio, señales distintivas de una raza superior que es inconcebible en la época burguesa, es lógico el surgimiento del Socialismo de masas, el *Sozialismus der Massen*. En otro aforismo Nietzsche señala, conociendo la problemática de la alienación, que “buscar un trabajo por el salario: a este respecto, casi todos los hombres son ahora iguales en los países de la civilización; para todos ellos, el trabajo es un medio, y no el fin en sí mismo; por lo que no son muy refinados en la elección del trabajo, siempre que produzca una buena retribución.” En el mismo libro califica a socialistas y liberales de *Staats-Götzen-diener*, idólatras de Estado.

Aunque no pertenezca temáticamente a la *Nationalökonomie* o al campo de la historia, una fuente indirecta es el hegeliano de izquierda David Friedrich Strauss, objeto central de crítica en una de sus *Consideraciones intempestivas* de 1873<sup>57</sup>, “David Strauss: el confesor y el escritor”, un texto inexplicablemente excluido del canon del posmodernismo<sup>58</sup>. Strauss, además de ser un destacado discípulo de Hegel (fue el que clasificó al *Hegelianismus* en alas de izquierda-derecha), se consideraba a sí mismo como un conservador-liberal y era sumamente crítico con el pesimis-

---

56 El 31. “Handel und Adel”, 40. “Vom Mangel der vornehmen Form” y 42. “Arbeit und Langeweile”; en: Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, München 1954, Band 2, p. 61 y 65-66, traducción propia.

57 Nietzsche además expondrá aquí su primera articulación filosófica de su particular darwinismo.

58 Véase: William H. Schaberg; *The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography*, University of Chicago, Chicago, 1995.

mo de Schopenhauer y con la concepción darwinista del mundo. Además de participar activamente en la revolución (fallida) de 1848, promoviendo una monarquía constitucional bicameral estilo británico<sup>59</sup>, Strauss ya había descubierto la candente *Soziale Frage* y la nueva pobreza que surgía del capitalismo. En este sentido, Strauss seguía la senda marcada por el mismo Hegel en cuanto a la pobreza, preguntándose enfáticamente: “¿De qué sirve la libertad a las personas, cuando padecen hambre y frío?”. Insiste en el carácter fundamental de la “cuestión social” y describe al menos algunos remedios y soluciones urgentes que permitan generar precondiciones sociales dignas desde donde construir el edificio político liberal. Educación extensiva, universal y gratuita, mejora de los servicios sociales e infraestructuras materiales, incluso propone que el Estado tiene que proteger a los trabajadores contra la “presión injusta” (*ungerechten Druck*) de los patrones. Promueve para los trabajadores el asociacionismo (*Association*) y el cooperativismo (influenciado por Saint-Simon y Fourier), anticipo del moderno sindicalismo de clase, exigiendo a Bismarck formas de seguridad social avanzadas para su época, incluso ¡pensiones de vejez!

En una rara confesión, Strauss se declara enemigo acérrimo de toda aristocracia, y declara que desea su abolición simbólica y material. Un escándalo a los ojos de Nietzsche y Wagner. La *Kritik wagneriana-nietzscheana* se centraba en la última obra de Strauss, *La vieja y la nueva Fe: una confesión*<sup>60</sup>, a la que Nietzsche calificó de “terriblemente superficial”. Strauss comienza su libro reconociendo el enorme cambio socio-político que ha sacudido Alemania y Europa, “el gran movimiento (*Bewegung*) político-militar que en

59 Véase: Norbert Waszek, “David Friedrich Strauss in 1848. An Analysis of His ‘Theologicopolitical Speeches’”, en: Douglas Moggach-Gareth Stedman Jones (ed.): *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2018, pp. 236-253. *La Verein...* proponía una solución alternativa muy similar.

60 Strauss, David Friedrich: *Der alte und der neue Glaube: ein Bekenntniss*; Hirzel, Leipzig, 1872. Además del libro, Nietzsche había leído con mucho detenimiento las numerosísimas críticas que a ese libro (la mayoría positivas) se habían hecho en Alemania.

el curso de los últimos seis años ha transformado las relaciones internas y externas de Alemania”, para centrarse —especialmente en el capítulo IV: “¿Cómo ordenamos nuestra vida?—<sup>61</sup> en los fenómenos de la “cuestión obrera” y el socialismo. Strauss llama la atención sobre la centralidad de la nueva clase obrera, el proletariado, al que denomina “cuarto estado” (*vierte Stande*)<sup>62</sup>, incluso exponiendo la experiencia reciente de la *Commune* de París: “es desagradable, aunque inevitable, en este momento, hablar de la llamada ‘cuarta clase’, porque al hacerlo, tocamos el sector más doloroso de la sociedad moderna. Y como bien es sabido, una herida o una enfermedad puede agravarse si no ha recibido un tratamiento adecuado. Tampoco discutiremos que lo que nosotros llamamos la ‘cuestión obrera’ (*Arbeitsfrage*) se encuentra en la misma situación... las masas seguirán haciendo la historia, ampliando su cultura y su instrucción, continuarán presionando y presionando, para apoyar y dar énfasis a las ideas, por lo tanto, hasta cierto punto, ayudando al progreso”. Strauss enumera las confrontaciones entre capital y trabajo, incluso la lucha en Inglaterra por la jornada de ocho horas<sup>63</sup>, discute la limitación de la propiedad privada (por el impuesto a la herencia), y sin tapujos habla de guerra entre el capital y el trabajo (*dem Kriege zwischen Kapital und Arbeit*) en la sociedad burguesa. Strauss representaba la encarnación de la clásica izquierda hegeliana, monárquica constitucional, sosteniendo las mismas posiciones de Hegel (y de su discípulo más radical, Eduard Gans) no solo sobre la “cuestión social” sino sobre la economía política de la época. Y como efecto secundario, era un libro con éxito de ventas y comentado ampliamente en revistas y periódicos.

Nietzsche confiesa sin tapujos en 1876: “A decir verdad, tuve a Strauss por muy poca cosa para mí: no quise combatirlo a él... No

---

61 Strauss, David Friedrich; *op. cit.*, Teil IV, “Wie ordnen wir unser Leben?”, p. 229 y ss.

62 Strauss, David Friedrich; *op. cit.*, pp. 277 -280.

63 La “Hydra internacional” según Nietzsche, es decir la Primera Internacional, proponía ya en 1866, en un artículo redactado por el mismo Marx: “Declaramos que la restricción de la jornada laboral es una condición previa, sin la cual han de fracasar todos los demás esfuerzos por la emancipación... Proponemos ocho horas de trabajo como límite legal de la jornada laboral”.

el libro de Strauss, sino su éxito es la circunstancia que nos obliga a hablar. No hay ni un solo pensamiento en él que merezca considerarse bueno y novedoso.” Strauss —dice Nietzsche en su libro— “se figura estar escribiendo el catecismo «de las ideas modernas» y construyendo la ancha «carretera mundial del futuro».” El libro de Strauss también había llamado la atención de Marx, en una carta a Engels de mayo de 1873 le comenta que “he estado hojeando *La vieja y la nueva fe* de Strauss y veo que es una grandísima debilidad del *Volksstaat* el que nadie haya propinado todavía un mazazo a este curángano adorador de Bismarck, que tantos aires de gran señor se da frente al socialismo.” Las acusaciones nietzscheanas filosófico-políticas se centran precisamente en su “dependencia absoluta” de Hegel y en su optimismo modernista, que arraigaba en las categorías de la economía política burguesa, en su peligrosa inclinación a ser creyente de “un cielo en la tierra”: “Jamás vuelve a curarse del todo nadie que haya estado enfermo de ‘hegelianería’”.

Ya en 1872 Nietzsche estudia el libro del jurista y político Robert von Mohl, *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik*<sup>64</sup>, el cual, aunque no es una obra de economía política en sí misma, trataba in extenso en sus páginas el problema de la democracia representativa y la monarquía constitucional, explicaba el problema educativo en la época moderna, y además analizaba la problemática de la política social<sup>65</sup>, la candente *Arbeiterfrage*<sup>66</sup>, presentando argumentos de Lassalle (su *Staatshilfe*), Proudhon (el mutualismo) y del economista y político Franz Hermann Schulze-Delitzsch (padre del cooperativismo obrero alemán, la *Selbsthilfe*)<sup>67</sup>. En apartados especiales, Von Mohl expone las ideas del socialismo (que deriva de Saint-Simon y Fourier) y del comunismo (que deriva de Campanella) en diferentes apartados. Nietzsche recibe para-

64 *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik*: Monographien / von Robert von Mohl, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen, Band I, 1860, Band III, 1869.

65 Capítulo E “Social-Politik”, pp. 475-660.

66 Capítulo E, 2 “Die Arbeiterfrage”, pp. 509-604.

67 A su vez ambos, Lassalle y Schulze-Delitzsch, serán criticados por Lange en el libro *Die Arbeiterfrage*, muy estudiado por Nietzsche como ya veremos.

lealmente un análisis crítico de las formas-estado: Mohl fue el que acuñó el término “Estado Constitucional” (*Rechtsstaat*) por primera vez, un concepto con gran futuro en la ciencia política alemana, al que opone al reaccionario “Estado policial aristocrático” (*aristokratischen Polizeistaat*)<sup>68</sup>.

Entre 1874 y 1875, coincidiendo con la creciente autocrítica de Nietzsche a su propia *Weltanschauung*, excesivamente idealista (poco “materialista”) y romántica, comienza a estudiar más seriamente la economía política y la abrasadora cuestión social<sup>69</sup>. En julio de 1875 confiesa en una carta a su amiga Marie Baumgartner que se encuentra entregado a lecturas de Economía Política por necesidades teóricas, por exigencias de su propio desarrollo filosófico: “Me ocupo de una ciencia de la cual no había tenido tiempo hasta ahora, a saber: Negocios, Administración de Empresas, desarrollo del Comercio mundial (*Entwicklung des Welthandels*), junto con Economía Nacional y Social (*National-und Sozialökonomie*)”<sup>70</sup>. En el *Nachlass* aparecen marcas y señales de estas lecturas: “Una vez eliminados los reproches a la vida individual se aborda la cuestión de la *miseria* social (*gesellschaftliche Elend*) dejando entrever la perspectiva de un porvenir todavía más terrible. La creciente cultura no hace sino aumentar la penuria de la vida; comporta una multitud de males desconocidos y ni siquiera satisface las necesidades de la especie; por último, se da por doquier una superpoblación y una existencia llena de penalidades. Los remedios propuestos dan motivos a los acusadores de la vida para nuevas imputaciones. Así que el mal social (*sozialen Übel*) parece algo que solo se puede combatir con un mal mayor y que en su esencia no pueden superarse de ningún modo.”

---

68 Sobre el concepto de *Polizeistaat* en Alemania durante el siglo XIX, véase: Brian Chapman: “The Police State”, en: *Government and Opposition*, Volume 3, Issue 4, 1968, pp. 428–440.

69 El *Nachlass* de esta época contiene dos planes detallados de lectura y estudio bajo la rúbrica “Nationalökonomie” (Economía Política); véase: *KSA* 8, 8[3], y 10[6]. Informa de sus lecturas de economistas políticos en carta a von Gesdorff en julio de 1875.

70 Nietzsche, Friedrich: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, II, 5, Volumen 4, De Gruyter, Berlin-New York, 1980, N° 469, pp. 82-83.

Nietzsche adquiere y estudia cuatro libros que giran en torno a esta temática: de Arnold Lindwurm *El estudio del comercio y el desarrollo del comercio mundial*; dos obras del profesor de mecánica, abogado, filósofo y economista Karl Eugen Dühring, prominente antimarxista y antisemita, *Historia crítica de la Economía Nacional y del Socialismo* y *Curso de Economía Nacional y Social*; y del profesor socialista Friedrich F. Lange *La cuestión del trabajador*<sup>71</sup>. A su vez Dühring un curioso socialista-judéofobo (propugnaba un delirante *Sozialismus des arischen Volkes*, un socialismo de los pueblos arios) en otro rizo de las influencias, elogiaba al economista Carey (al que le dedicó todo un libro)<sup>72</sup>, en especial su teoría del valor y su idea de armonía entre capital y trabajo, del que ya hablamos. De todos ellos es muy interesante para nuestra hipótesis el caso de Henry Charles Carey, principal asesor del presidente Lincoln, autor del primer programa económico del Partido Republicano, quién en su libro más popular,

71 Sucesivamente: Arnold Lindwurm, *Die Handelsbetriebslehre und die Entwicklung des Welthandels*, Stuttgart and Leipzig, 1869; Karl Eugen Dühring, *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, Grieben, Berlin, 2d ed., 1875, y *Kursus der National- und Sozialökonomie*, Berlin, 1873; y Friedrich A. Lange: *Die Arbeiterfrage*, 3d ed., Bleuler, Winthertur, 1875. Nietzsche llegará a poseer ocho obras de Dühring, densamente anotadas, al final de su vida.

72 Dühring, Karl Eugen: *Die Verkleinerer Carey's*, Breslau, 1867. Sobre la figura de Dühring con respecto a Nietzsche, véase la entrada "Dühring, Eugen (1833–1921)", en: Carol Diethe, *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, The Scarecrow Press, Lanham, 2007, pp. 69-70; el Diamat stalinista lo calificaba de esta manera: "Dühring, que reunió en su 'teoría' el Materialismo vulgar, el idealismo y el socialismo pequeño burgués, fue recibido con júbilo por los oportunistas", en: Rosental, M. M.-Iudin, P. F.; *Diccionario filosófico marxista*, Edición de Lenguas Extranjeras, Moscú, 1946, p. 13 (la edición en ruso es de 1939); en otra obra de los mismos autores se afirmaba que "como todos los filósofos pequeño-burgueses, Dühring era un ecléctico cuyos puntos de vista conciliaban las teorías más opuestas. En él se alían el Materialismo vulgar y los puntos de vista mecanicistas con el idealismo de Kant, Hegel, &c.", en: Rosental, M. M.-Iudin, P. F.; *Diccionario filosófico abreviado*; Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, p. 19 (la edición en ruso es de 1955). En una reciente biografía de Prideaux no se menciona en ningún momento la gran influencia de Dühring: *I am Dynamite. A Life of Nietzsche*, Tim Duggan Books, New York, 2018; en español: *Soy Dinamita. Una vida de Nietzsche*; Ariel, Barcelona, 2019.

*The Principles of Social Science* (1858-1859)<sup>73</sup>, ofrecía citas y comentarios sobre Marx.

Marx, a su vez, afirmaba que “H. C. Carey (De Filadelfia) es el único economista americano de importancia” de su época; y Carey a su vez cita en varias de sus obras a Marx (incluso sus artículos periodísticos en *The Tribune*). Pocos conocen que Carey conoció el trabajo de Marx a través de sus artículos económicos en los 1850’s, y admirado le envió personalmente copias dedicadas de sus libros *Harmony of Interests*<sup>74</sup> y *The Slave Trade, Domestic and Foreign*<sup>75</sup>. Marx le comenta en carta a Engels que “Carey, el economista político norteamericano, ha sacado un nuevo libro: *Slavery at Home and Abroad*. Aquí ‘Slavery’ abarca todas las formas de servidumbre, la esclavitud asalariada, etc. Me ha enviado su libro en el que me cita en varias ocasiones (mis artículos en *Tribune*) como ‘un reciente escritor inglés’, o como ‘corresponsal del *The New York Tribune*’”. Para Marx Carey se asemejaba a las teorías nacionalistas de List: era un teórico de la dependencia, un ideólogo de la burguesía proteccionista de los EEUU frente al imperio británico defensor del *Free Trade*. En los *Grundrisse*, Marx criticará su robinsonadas económicas, su conspiracionismo, la confusión entre beneficio y plusvalía; en *Das Kapital* Marx criticará su idea de la “armonía social” natural de las naciones, armonía que es resquebrajada tanto por la influencia del mal mayor, las exportaciones inglesas, como por la bestia negra, la intervención del estado en la economía.

Volviendo a las posibles influencias de sus lecturas sobre Marx, Carey es citado a su vez en el libro de Lange, del que ya hablaremos más adelante, por lo que es probable que Nietzsche lo haya conocido de esta decisiva fuente. Lo cierto es que Nietzsche en-

---

73 Carey, Henry Charles: *Principles of Social Science*, Lippincott, Filadelfia, 1858-1860; traducción al español: *Principios de ciencia social*, compendiados por Miguel Cabezas, Tipografía Ricardo Fé, Madrid, 1888, en tres volúmenes.

74 Carey, Henry Charles: *Harmony of Interests: Agricultural, Manufacturing, and Commercial*, Skinner, Philadelphia, 1851.

75 Carey, Henry Charles: *The Slave Trade, Domestic and Foreign*, Carey&Hart, Philadelphia, 1853.

cargará tempranamente la obra traducida de Carey al alemán<sup>76</sup> el 8 de junio de 1879 a su editor Schmeitzner: “Hay dos traducciones al alemán de la *Teoría de la Economía Política* de Carey: envíeme por favor la que tenga caracteres más grandes.” La estudiará y re-lee-rá hasta bien entrados los 1880’s, permaneciendo en su biblioteca personal hasta su muerte<sup>77</sup>. También en 1880 le comunica a su amigo Overbeck que le suscriba al catálogo y al boletín de novedades editoriales de la famosa librería socialista de Basilea: “Por favor, suscribe para mí en la librería ‘Festersen’ al catálogo semanal de nuevos libros<sup>78</sup>, que me enviaban antes. Pero quisiera recibirlo siempre trimestralmente, y desearía ahora el primer volumen de este año.”

Dühring criticaba —como lo hará Nietzsche— a Darwin, afirmando no solo que estaba equivocado, sino que sus teorías eran superficiales. El economista Roscher también caía bajo su pistón crítico; otro autor, como hemos visto, estudiado por Nietzsche. Pero lo más importante era su exposición crítica de Marx (y por elevación de Kant y Hegel) y los pensadores socialistas de la época, a los que intentaba superar con una nueva filosofía positivista basada en Voltaire, Schopenhauer, Comte y Feuerbach, la denominada *Wirklichkeitsphilosophie* (Filosofía de la Realidad). Dühring puede ser considerado en este sentido como pionero del positivismo en la historia de la filosofía en Alemania. En la cuarta parte de su libro *Kritische Geschichte...* le dedica un capítulo completo, a lo que llama “El nuevo socialismo”, a las versiones alemanas, entre las cuales aparece “un autor que vive en Londres”, Karl Marx y su gran des-

76 Carey, Henry Charles: *Lehrbuch der Volkswirtschaft und Sozialwissenschaft*, Braunnüller, Wien, 1870.

77 Véase: Campioni, Giuliano: *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003, p. 166. Nietzsche volverá a reclamar a su hermana que le envíe el libro de Carey, junto con la obra de Dühring, a Sils-Maria en julio de 1881; véase en su correspondencia.

78 La revista de libros y novedades editoriales: *Allgemeiner litterarischer Wochen-Bericht über alle empfehlenswerten Neuigkeiten des In- und Auslandes, nebst litterarischen Notizen und Mitheilungen*, Leipzig; el catálogo se publicó desde 1872 durante 52 años.

cubrimiento: *der Capitalbegriff*, el concepto de Capital<sup>79</sup>. Dühring, a quien Nietzsche denomina despectivamente como *Der Anarchist*, cita profusamente la *Kritik...* de 1859 tanto como el primer tomo de *Das Kapital*, que considera la base teórica de la moderna socialdemocracia y de la actividad de Lassalle.

Dühring conocía en detalle la obra marxiana, aunque la comprendiera mal: ya en 1867 había publicado en la revista *Engänzungsblätter für Kenntnis der Gegenwart*<sup>80</sup> un comentario bibliográfico, recensión que criticaron tanto Engels como Marx en su correspondencia, aunque la consideraron “bastante decente”. Para ellos Dühring —que será el primer (y último) economista académico que comentará *Das Kapital*— no había ni llegado a entender las novedades y rupturas teóricas de la obra marxiana, como la forma general de la plusvalía, el doble carácter del trabajo (que se traslada a la mercancía) y el salario como una forma irracional de una relación oculta<sup>81</sup>. Dühring acusa a Marx de estar infestado de *Hegelianismus*, introduciendo la confusión pseudodialéctica al tratar las mercancías y el dinero<sup>82</sup>, de proponer una nueva escolástica sectaria, de “petulancia anglicada”, de construir fantasías lógico-históricas, de “erudición chinesca”<sup>83</sup>. El excesivo determinismo económico de Marx —según Dühring— hace que las formas políticas sean equivalentes a nada o casi nada, cuando ellas mismas determinan a su vez las formas económicas<sup>84</sup>. Dühring se propone precisamente reparar y solucionar este radical unilateralismo de la *Kritik* marxiana. Hay otro dato interesante sobre Dühring. En

---

79 Dühring, Karl Eugen: *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, Grieben, Berlin, 2ª ed., 1875, p. 489 y ss.

80 Dühring, Karl Eugen: “Marx, *Das Kapital*, *Kritik der politischen Oekonomie*, 1. Band, Hamburg 1867”, en: *Engänzungsblätter für Kenntnis der Gegenwart*, Band III, Hefte 3, pp. 182-186.

81 Carta de Marx a Engels, 8 de enero de 1868.

82 Karl Eugen Dühring: *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus*, op. cit., p. 525.

83 Karl Eugen Dühring: *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus*, op. cit., p. 535 y 538.

84 Karl Eugen Dühring: *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus*, op. cit., p. 523 y ss.;

1866, por medio de su consejero Hermann Wagener, Bismarck le propuso que redactase para el gobierno de Prusia una memoria sobre el estado de la candente “cuestión obrera”, ya que Dühring propugnaba la armonía entre capital y trabajo (siguiendo a Carey y al proteccionista List)<sup>85</sup>, informe que fue publicado por el Estado en 1867 en forma anónima<sup>86</sup>.

Como podemos vislumbrar, el “materialista heroico” Dühring representa (no entraremos aquí en su faceta como tosco ideólogo antisemita o acérrimo enemigo del naciente feminismo)<sup>87</sup> para Nietzsche un autor con doble valencia, en cuanto a su propia arma de la crítica: por un lado, expone (con citas y comentarios) y critica fieramente a Marx. Por otro lado, Dühring es, al mismo tiempo una encarnación fidedigna de los “socialistas sistémicos”, una figura de la mediación de la propia *decadence* burguesa; no olvidemos que pertenecía al SPD y contaba con entusiastas entre su propia dirección (como Eduard Bernstein o August Bebel, quien le llamaba el “nuevo comunista”)<sup>88</sup>. Incluso dirigentes socialdemócratas de renombre como Johann Most, consideraban al pensamiento de Dühring... totalmente compatible con Marx. Bernstein, el papa del futuro *Revisionismus*, creía que Dühring continuaba la obra de Marx y que la mejoraba al introducir el “elemento liberal” en la

85 Su primera obra de cierta importancia: *Kapital und Arbeit*, Thomas, Leipzig, 1865.

86 Dühring, Karl Eugen: *Die Schicksale meiner sozialen Denkschrift für das Preussische Staatsministerium*, L. Heimann, Berlin, 1868; similares ofertas de acercamiento recibieron en su momento tanto Lassalle como Marx, que se negaron a colaborar con Bismarck; véase: Carl-Erich Vollgraf, “Ein ‚Handgemenge‘ im Vorfeld des ‚Anti-Dühring‘”, en: *Kritik und Geschichte der MEGA*, ed. Carl-Erich Vollgraf et altri, Argument-Verlag, Hamburg, 1992, p. 109 y ss.

87 Su obra paradigmática es: *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage mit einer weltgeschichtlichen Antwort de 1881*: antisemitismo elemental que fue criticado por el mismo Nietzsche. Dühring es considerado por muchos especialistas como un profeta del futuro Nacionalsocialismo; véase: Jeanette Jakobowski: “Eugen Dühring, Antisemit, Antifeminist und Rassist.”, en: Barbara Danckwortt (Hg.): *Historische Rassismusforschung. Ideologien, Täter, Opfer*, Argument Verlag, Hamburg, 1995.

88 Sobre la persistente influencia del “Materialismo heroico” de Dühring en el movimiento obrero alemán y en Rusia, véase: Rjazanov, D. B. “Fünfzig Jahre ‘Anti-Dühring’”, en: *Unter dem Banner des Marxismus 2* (1928): pp. 446-487; y: Adamiak, Richard, “Marx, Engels, Dühring”, en: *Journal of the History of Ideas* 35, January-March, 1974, pp. 98-112.

idea del socialismo. Cuando Wilhelm Liebknecht le señaló a Bebel la incompatibilidad absoluta entre Dühring y Marx, aquel respondió que “al diablo con el método si la causa es buena”<sup>89</sup>.

Dühring, como señalará Löwith, será el único a lo largo del siglo XIX, salvando a Hegel, Engels y Marx, que intentará buscar una solución filosófica al problema del trabajo y de su valorización bajo la dominación burguesa. En la tosca y excéntrica crítica a Marx de Dühring, —para este un hegeliano exiliado pletórico de *politischen Radicalismus*— Nietzsche encontrará reafirmada la idea que la Dialéctica “espantosamente autosatisfecha y pueril”<sup>90</sup> es una floritura verbal, un recurso estilístico, un medio sofista de engaño, un “instrumento permanente” de la virtud burguesa, por ende, mascarón de proa de la *decadéce*. Nietzsche *verbatim*: “Mis lectores saben hasta qué punto considero yo la Dialéctica como síntoma de *decadence*”, por ejemplo, en el caso más famoso de todos los pensadores, Sócrates. No por casualidad Engels encontraba en todos los escritos de Dühring lo que llamaba una furiosa “cólera antidialéctica”.

Dühring sostenía que deconstruyendo *Das Kapital* y eliminando toda la cháchara pseudo-dialéctica, lo único que se sostiene es la idea de que el valor está determinado por el trabajo, y en este punto Marx tendría dos representaciones del valor: una demagoga y populista, cuyo objetivo es alcanzar la popularidad (“completamente ilógico, torpe y complicado”), y otra que tiene “el gusto y el descaro de una redacción clara y estructurada”<sup>91</sup>. Hasta qué punto la tosca crítica y los propios escritos de Dühring se hicieron populares, tanto en el SPD como en los sindicatos, que en la segunda edición de *Das Kapital* (1872), Marx se vio obligado a incorporar un *Nachwort*, un epílogo metodológico sobre el *Darstellungsweise*,

89 Lo recuerda Bernstein, Eduard, en: *Entwicklungsgang eines Sozialisten*, Meiner, Leipzig, 1930, p. 10. No es casualidad que la mayoría de los admiradores de Dühring proviniera de la facción de Eisenach del SPD.

90 Dühring, Karl Eugen: *Kritische Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1873, p. 444 y pp. 448-449, donde remarca los usos marxianos de Hegel y su Dialéctica.

91 Dühring, Karl Eugen: *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus*, op. cit., p. 531 y ss.; cf. Carl-Erich Vollgraf, „Marx‘ ‚Randnoten‘ zu Dührings ‚Kritische Geschichte der Nationalökonomie‘“, en: *MEGA*, op. cit., pp. 236-237.

donde reconoce “más de una parte del original alemán [de 1867] habría requerido una re-elaboración radical”. Sin mencionar la crítica dühringniana, afirma que “el método aplicado en *El Capital* ha sido poco comprendido”, y en una nota a pie de página afirma que “los tartajosos parlanchines de la economía vulgar alemana reprueban el estilo y exposición de mi obra”.

En ese mismo texto, Marx reconocía que había “coquetado” (*kokettierte*) aquí y allá, en el capítulo sobre la teoría del valor, con el “modo de expresión” (*Ausdrucksweise*) hegeliano<sup>92</sup>. Dühring, que aparentemente seguía al detalle la evolución política y teórica de Marx, le contestó al *Nachwort* de 1872, diciendo que la explicación del “flirteo” hegeliano no solo era ineficaz, sino innecesaria, ya que Marx confiesa que retiene aspectos fundamentales de la Dialéctica de Hegel como indispensables. Dirá Dühring que no es un “modo de expresión” sino que es esencialmente y de hecho la falta de lógica típica de Hegel. En el fondo, escribirá Dühring, Marx es “un joven hegeliano viejo”<sup>93</sup>.

Para Dühring el “embrollo metódico” de Marx hace que en sus trabajos teóricos intente “obrar milagros dialécticos para sus fieles”, prostituyendo la sana lógica natural. En el *Nachlass* de Marx se encuentra además un epílogo al segundo volumen programado de *Das Kapital*, el *Manuskripte II*, escrito a inicios de 1877, donde vuelve a mencionarse la recensión de Dühring: “En una recensión del primer volumen de esta obra dio cuenta el Dr. Dühring de que mi fiel apego al esqueleto de la lógica hegeliana va tan lejos que aparece incluso en las formas de la circulación como las figuras de la conciliación hegeliana (*Hegelscher Schlußfiguren*). Mi relación con la Dialéctica de Hegel es muy simple. Hegel es mi maestro y epígonos charlatanes como perros sabios afirman haber eliminado a este pensador eminente, cosa que

92 Marx, Karl; *Das Kapital*, Band I, Ullstein, Frankfurt am Main, 1983, p. 9, n. 1; en español: *El Capital*, Tomo I, Vol. I, Siglo XXI, México, 1983, p. 16-17. Traducción corregida.

93 Dühring, Karl Eugen: *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus* (en la 3rd ed., rev.), Leipzig, 1879, p. 488 y ss.

para mí es simplemente ridícula. Me he tomado la libertad de comportarme con mi maestro de modo crítico, para desnudar su dialéctica de su misticismo y por lo tanto la modifico en una forma esencial”<sup>94</sup>. Ya sabemos que Engels tuvo que intervenir finalmente a través de artículos críticos contra Dühring, debido a su popularidad en los círculos socialdemócratas, a partir de 1876<sup>95</sup> y finalmente componer toda una obra crítica contra él: *La subversión de la Ciencia por el señor Eugen Dühring*<sup>96</sup>.

En este sentido, para Nietzsche Marx es —y Dühring no hace más que confirmarlo desde el propio campo socialista— entre los modernos (todos epígonos de Sócrates como Bakunin o Lassalle) uno de los que llevó la dialéctica a la práctica cotidiana, a la propia praxis de la masa vulgar. Marx, como Ricardo (del cual es su discípulo en lo económico), ha construido un “sistema de la discordia”, que “conduce a provocar la hostilidad de clase”. Dühring por su igualitarismo y su idea del progreso infinito (enfrentada al eterno retorno de lo mismo) será calificado por Nietzsche como otro teórico más de la venganza y la revancha contra los mejores. Marx ejemplifica la gran *Verkennung*, la gigantesca malinterpretación de la crisis de la modernidad bajo el perspectivismo de los débiles, el triunfo de la *Sklavenmoral*. Nietzsche verá a Marx con las anteojeras distorsionadas del *doktor* Dühring, pero además será una fuente fidedigna, casi un

94 Marx, Karl: “Das Kapital Ökonomisches Manuskript 1868-1870, Zweites Buch: Das Zirkulationsprozeß des Kapitals (Manuskript II)”, en: Karl Marx-Friedrich Engels *Gesamtausgabe* (MEGA 2), *Zweite Abteilung*, “Das Kapital und vorarbeiten.” *Karl Marx. Manuskripte zum zweiten Buch des “Kapitals” 1868 bis 1881*; Band 11, Akademie Verlag, Berlin, 2008, p. 32.

95 Aparecieron primero en el *Volkstaat*, y después en el *Vorwärts!*, siendo el primero: “El aguardiente prusiano y el Reichstag alemán”, en tres entregas: 25 de febrero, 27 de febrero y 1 de marzo, 1876.

96 Engels, Friedrich: *Herrn Eugen Dühring’s Umwälzung der Wissenschaft*, Genossenschaftsbuchdruckerei, Leipzig, 1878, ahora en: Karl Marx/ Friedrich Engels; *Werke*, Band 20, Dietz Verlag, Berlin/DDR. 1962, pp. 1-303; en español: Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales. Federico Engels: Obras Filosóficas: La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring). Dialéctica de la naturaleza. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Del socialismo utópico al científico*; FCE, México, 1986, pp. 1-286.

registro sismográfico de las discusiones internas de la socialdemocracia y los intercambios entre 1867 y 1886 entre la nueva *Kritik* marxiana y los diversos radicalismos obreros basados en utopías plásticas, “cercanas”, cosmológicas, que prometen satisfacer las necesidades de interpretación que brotan de la existencia cotidiana de los trabajadores<sup>97</sup>. Además, a Nietzsche Dühring le servirá para construir su crítica a la abstracta idea de justicia e igualdad absoluta como mero *Ressentiment*, como venganza del débil<sup>98</sup>. No hay dudas que Nietzsche hubiera estado de acuerdo con Engels, cuando calificó a Dühring del “Richard Wagner de la filosofía, pero sin el talento de Wagner”.

## II

*“Se puede ver que lo que combato es el optimismo económico”.*  
(Nietzsche)

Finalmente llegamos a Lange, una de las influencias filosóficas esotéricas más importantes y decisivas en Nietzsche (aunque jamás lo mencionara en sus textos por su carga política izquierdista que le repugnaba), junto con Emerson, Schopenhauer, Platón y Paul Rée. Reconocido por biógrafos clásicos como Janz<sup>99</sup>, Ross<sup>100</sup> o en los

97 Tendencias ideológicas, en muchos caso pseudo científicas, que ofrecen soluciones aparentes a las contradicciones sociales y panaceas para toda situación de explotación: mutualismo proudhoniano, cooperativas de producción y consumo con ayudas estatales lassallianas, comunas comerciales y sociales más la “sociedad socialitaria” de Dühring, “acertijo cósmico” de Haeckel, el *Übermensch* nietzscheano en clave socialista, el socialismo ético kantiano, etc., todas ellas enfrentadas o dirigidas en contra de la ortodoxia teórica de Marx.

98 Véase: Robin Small: “Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean”, en: *Utilitas*; Volume 9 / Issue 01 / March 1997, pp. 39-58

99 Janz reconoce que Nietzsche descubrió a Lange, para nunca abandonarlo, en agosto de 1866, en: Janz, Curt, Paul; *op. cit.*; Tomo I, p. 171.

100 Ross habla que, después de Schopenhauer, la galería de nuevos dioses del joven Nietzsche se restringía a “Kant, Albert Friedrich Lange y, por último, Richard Wagner.”; en: Werner Ross, *Der ängstliche Adler Friedrich Nietzsches Leben*, Kastell Verlag GmbH, Munich, 1989; en español: *Friedrich Nietzsche. Un águila angustiada*; Paidós, Barcelona, 1994, pp. 144 y 179.

más recientes trabajos de Safranski<sup>101</sup> o Prideaux<sup>102</sup>, Lange es famoso principalmente por haber compuesto el primer ensayo de la supuesta evolución histórica de los sistemas filosóficos llamados *materialistas*, su célebre *Geschichte des Materialismus* (1866, 1873, 1875, 1882, 1887), en español traducida como *Historia del Materialismo* (editada en dos volúmenes en la edición de 1873)<sup>103</sup>. Esta obra, implicada en el debate sobre el Materialismo en la propia Alemania que desbordaba el contexto puramente filosófico<sup>104</sup>, se transformó en el libro más leído (y re leído) y anotado entre 1866 y 1875. Su influencia en esos años es de inmensa importancia.

Lange inspirará a Nietzsche en la crítica a Platón, en la idea que Aristóteles depende estrictamente de Platón, en la desvalorización del sistema hegeliano, en privilegiar la intuición (*Anschaulichkeit*) como fundamento de la ciencia, en que la idea que conocimiento y sensibilidad van siempre entrelazados, en conocer a Darwin y sus epígonos, en su valoración crítica de Feuerbach y Strauss, en la variante epistemológica psicológica, en la crítica tanto a la “cosa-en-sí” de Kant como al cristianismo, incluso en sus *ober dicta* filosóficos. Además, será importante en su crítica al idealismo objetivo-especulativo de Hegel, y, por ende, contra la Dialéctica *in toto*. El propio Nietzsche lo reconoce sin tapujos al decir que “la obra filosófica más importante del último decenio es, sin duda, la de Lange... sobre la que podría escribir un discurso laudatorio de un montón de páginas. Kant, Schopenhauer y este libro de Lange.

---

101 Safranski, Rüdiger: *Friedrich Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Hanser, München, 2000; en español: *Nietzsche: una biografía de su pensamiento*; Tusquets, Barcelona, 2001.

102 Prideaux, Sue: *I am Dynamite. A Life of Nietzsche*, Tim Duggan Books, New York, 2018; en español: *Soy Dinamita. Una vida de Nietzsche*; Ariel, Barcelona, 2019.

103 Lange, F. A.: *Geschichte des Materialismus*, Reclam, Leipzig, 1866; en español: *Historia del Materialismo*, dos tomos, Juan Pablos editor, México, 1974 (se trata de la edición de 1873). De ahora en adelante GdM.

104 Véase el trabajo de Frederick C. Beiser: *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2014, en especial su capítulo IX: “Friedrich Albert Lange, poet and materialista manque”.

No necesito más”<sup>105</sup>. No hay dudas de que, si Schopenhauer fue su auténtico “Erzieher” o maestro de su *sagesse* pesimista, Lange fue un crítico y crucial “Forscher”, investigador de las profundidades, que le demostró al joven filólogo-filósofo el valor del conocimiento empírico, el valor filosófico-político de los métodos de las ciencias exactas, quien además le abrió el amplio continente no solo de las jóvenes ciencias independientes modernas, sino de la política y de la novísima economía política<sup>106</sup>.

Como buen bibliófilo Nietzsche se compró la obra inmediatamente después de su publicación a través de su librero personal en Leipzig. Su primera referencia aparece en una carta de 1866 a su amigo von Gersdorff: “Aquí tenemos ante nosotros a un kantiano muy ilustrado y a un investigador de la naturaleza. Sus conclusiones se pueden resumir en las tres siguientes proposiciones: 1) el mundo de los sentidos es el producto de nuestro organismo; 2) nuestros órganos visibles (corporales), como todas las otras partes del mundo fenoménico, son solo imágenes de un objeto desconocido; 3) nuestro verdadero organismo no es, por lo tanto, tan desconocido, como las cosas reales exteriores. Tenemos siempre ante nosotros solo el producto de ambos. Por consiguiente, la verdadera esencia de las cosas, la cosa en sí no solo es para nosotros desconocida, sino que también el concepto de esta no es ni más ni menos que el último producto de una oposición, del cual no sabemos si tiene algún significado fuera de nuestra experiencia. Consecuentemente, piensa Lange, se deja libre a los filósofos, suponiendo que ellos nos conduzcan por un camino edificante”<sup>107</sup>.

105 Carta a Mushacke, noviembre, 1866, en: KGB, I/2, November 1866; en español: *Correspondencia Nietzsche. Correspondencia 1 junio 1850-abril 1869*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 431.

106 Ross señala de manera acertada que Nietzsche encuentra en Lange “el movimiento materialista, las ciencias naturales con sus teorías darwinistas, sus sistemas cósmicos, el Materialismo ético y la teoría de Manchester”, o sea: la economía política.

107 Carta a Carl von Gersdorff, agosto, 1866, en: *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, eds. G. Colli and M. Montinari, De Gruyter, Berlin and New York, 1975, I 2, p. 160; en español: *Correspondencia Nietzsche. Correspondencia 1 Junio 1850-Abril 1869*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 412-413; Nietzsche está citando la edición de 1866, p. 493.

En otra carta von Gersdorff, en 1868, sigue insistiendo sobre lo decisivo que tiene Lange en su desarrollo filosófico-político: “no tengo nada más excelente que recomendarte que *La historia del Materialismo* de Friedr. Alb. Lange (Iserlohn, 1866), un libro que por fin da más que lo que promete el título y que se puede, como un verdadero tesoro, leer, releer y meditar. Teniendo en cuenta la dirección de tus estudios, no conozco nada mejor para recomendarte. Me he propuesto firmemente conocer a este hombre y quiero enviarle mi escrito sobre Demócrito como signo de mi agradecimiento.” En la misma época, también le recuerda a Gersdorff sus estudios en Economía, al señalarle que “comprendo muy bien que te hayas lanzado con gran entusiasmo a estudiar economía política; respecto a mí, lo que más siento es que hasta ahora no haya tenido alguien que hubiese sabido indicarme el camino adecuado”, expresando el deseo de llegar a leer a Lassalle: “por desgracia, no veo ninguna posibilidad de llegar a tener sus escritos en mis manos, y no me queda otro consuelo que tenerlos en un futuro”<sup>108</sup>.

No solo recomendó el libro a sus amigos. En 1868 compró y envió una copia a su amigo Rohde; en 1875 hizo lo mismo enviándole el ejemplar a su otro amigo Romundt. Quedó tan impresionado que considerará escribir su disertación en temas filosóficos neokantianos (“sobre todo las del tipo fisiológico de Kant”): “Cuando a final de este año recibas... mi tesis doctoral, te encontrarás con no pocos pasos en los que este punto de los límites del conocimiento viene a quedar clarificado. Mi tema es ‘El concepto de lo orgánico desde Kant’, medio filosófico, medio científico-natural. Mis trabajos preparatorios están ya prácticamente acabados”<sup>109</sup>. Nietzsche comparará las nuevas ediciones ampliadas, la de 1882 y la de 1887, volviendo a re leerlo y estudiarlo. Será hasta el momento de su locura una fuente de consulta e inspiración constante.

---

108 Carta a Carl von Gersdorff, febrero, 1868, en: *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, eds. G. Colli and M. Montinari, De Gruyter, Berlin and New York, 1975, I 2, p. 214, en español: *Correspondencia Nietzsche. Correspondencia I Junio 1850–Abril 1869*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 485-486; Nietzsche califica el *pathos* de Lassalle como de “grandeza irracional”.

109 Carta a Deussen, mayo, 1868.

Lo más importante para nosotros es que Marx aparece varias veces citado en el manual de historia de la filosofía de Lange, estudiado y releído por Nietzsche hasta el fin de su vida activa. Incluso Lange utiliza a Marx para introducir el pensamiento de Mandeville y su ideología liberal, basada en que los vicios privados generan virtudes públicas. En la segunda edición de su *Historia del Materialismo*, que Nietzsche compró y estudió con detenimiento, Lange nombra a Marx en varios lugares, citando *Das Kapital*, la edición de 1867 en dos citas<sup>110</sup>. En otro lugar Lange cita incluso la *Zur Kritik...* de 1859 (la misma edición que utiliza von Schönberg). Incluso Marx es descrito por Lange como “*bekanntlich wohl der gründlichste jetzt lebende Kenner der Geschichte der Nationalökonomie*”<sup>111</sup>.

Lange era un filósofo neokantiano, *publizist* y militante socialista, profesor en la universidad de Zürich y en Marburg, profesaba una suerte de socialismo ético, cuya matriz era un híbrido entre Kant y Schiller. Paralelamente comenzó a actuar como activista político, implicado en las nuevas cooperativas de consumidores y en los proyectos unificadores de Alemania, del *Deutsche Nationalverein*. Este activismo político le obligó a tener que dejar la enseñanza en 1862. Pasó a ser coeditor del liberal *Rhein und Ruhrzeitung*, periódico crítico con Bismarck y el prusianismo. Participó en el segundo Congreso de la Asociación de los Trabajadores Alemanes (*Verband deutscher Arbeiterbildungsvereinen* o VDAV), en Leipzig (¡allí donde por primera vez Nietzsche reflexionó sobre la cuestión obrera!), en octubre de 1864, como representante de la cooperativa de consumidores de Duisburg, en pleno conflicto con los sucesores de Lassalle. Entre los líderes de esta asociación se encontraban Bebel y Liebknecht, dos futuros dirigentes de la socialdemocracia y *marxistas*, agrupados bajo el liderazgo de Sonnemann.

Bebel y Liebknecht fundaron en 1866 el Partido del Pueblo, el *Volkspartei*, que pretendía organizar un movimiento nacional pluriclasiista (en alianza con el ala izquierda liberal) que tuviera un sesgo

110 Sucesivamente: *GdM*, I, p. 298 y *GdM*, II, p. 1006.

111 “Conocido por ser el experto en Historia de la economía política más completo que exista en la actualidad”; en: *GdM*, I, pp. 304-305.

obrero y anti prusiano. Este núcleo marxista precoz tenía su centro en Leipzig, con su órgano de prensa y locales públicos, en el mismo momento en que Nietzsche vive y participa en política. La VDAV participó en las elecciones generales de 1867 en el marco de la Liga del Norte de Alemania, los mismos comicios en los cuales Nietzsche, en el bando extremo opuesto ideológicamente, militó a favor de la candidatura del conservador pro prusiano Stephani<sup>112</sup>. El objetivo de esta asociación era “la organización general del trabajo y el estado socialista, en el cual radica la salvación de toda la humanidad”. En el manifiesto electoral decía que la VDAV “se esfuerza por implantar... una nueva forma de distribución justa de los bienes producidos por la producción social común” y la plataforma electoral se estructuraba en torno a dos reivindicaciones clásicas en el tema de la *soziale Frage*: sufragio universal, en lo político; cooperativas de producción, en lo económico. Por supuesto la VDAV fue el objeto principal de represión de Bismarck durante esos años, votó contra la guerra de 1870/71 y se organizó un movimiento a favor de la *Commune* de París.

En relación con Marx, para nosotros es muy sugerente que Nietzsche haya leído además otra obra importante de Lange: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* (La cuestión obrera y su significado para el presente y el futuro)<sup>113</sup>, que poco tenía de filología, filosofía o metafísica del arte. Este libro es el fruto de disputas políticas en la nueva izquierda (entre lasalleanos y marxistas) sobre la solución a la cuestión social; fue un éxito editorial, tuvo seis ediciones y era muy popular entre los demócratas, sindicalistas y reformadores sociales. Sabemos que Nietzsche lo compró y lo leyó hacia el año 1875. No por casualidad en su IV

---

112 Remitimos al lector a nuestro libro: González Varela, Nicolás; *Nietzsche contra la Democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*, Montesinos, Mataró, 2010,

113 Lange, Friedrich Albert; *Die Arbeiterfrage in ihrer bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, Alfred Kröner, Leipzig, 1865. Esta obra muy pronto se tradujo al francés (1877-1879), al inglés (1877-1881), un poco más tarde al ruso (1899) y en 1903 al español, por Vicente Colorado. Entre otras influencias, fue decisiva en la formación y madurez del marxismo ruso a través de su padre espiritual, el futuro menchevique Georǵi Plekhanov.

parte —“El Materialismo moral y la religión”— el capítulo primero se llama “La economía política y la dogmática del egoísmo”, e incluye un tratamiento bastante exhaustivo de los siguientes temas: “Nacimiento de la hipótesis de una sociedad puramente egoísta; derecho y límites de la abstracción; La abstracción confundida con la realidad; La formación del capital y la ley del aumento de las necesidades; La pretendida utilidad del egoísmo; Origen del egoísmo y de la simpatía; Error de Buckle al negar el progreso moral; El egoísmo como principio de moral y la armonía de los intereses; Examen de la teoría de la armonía de los intereses; Causas de la desigualdad y nacimiento del proletariado.”(sic) Todo un catálogo del estado del debate filosófico y político de la izquierda europea en su teoría y práctica.

Lange se carteaba con Engels y Marx; este último le hizo críticas a su libro sobre la cuestión obrera, en especial a su *Sozialdarwinismus und Malthusianismus*. Incluso Lange llegó a ofrecerles que su periódico obrero, *Boten vom Niederrhein*, fuera el portavoz oficial en lengua alemana de la Primera Internacional; además fue delegado alemán por Duisburg en el Congreso de Lausana de la Internacional. Marx decía que Lange veía la lucha de clases como un aspecto de la “lucha por la existencia”, proyectando a Darwin sin más sobre la dialéctica de la historia: “El señor Lange —escribía Marx el 27 de junio de 1870 a Kugelmann— (*Arbeiterfrage*, &c. 2ª ed.) me prodiga grandes elogios... con objeto de dárselas él mismo de gran hombre. Es que el señor Lange ha hecho un gran descubrimiento. Toda la historia puede ser condensada en una sola gran ley natural. Dicha ley natural se resume en *la frase: Struggle for life*, lucha por la existencia (así aplicada, la expresión de Darwin se convierte en una frase vacía), y el contenido de dicha frase es la ley malthusiana de la población, o más bien, de la superpoblación. Por consiguiente, en lugar de analizar ese *Struggle for life*, como se ha manifestado históricamente en las diversas formaciones sociales, no queda, pues, más que convertir toda lucha concreta en la frase *Struggle for life*, y esta frase en la fantasía malthusiana sobre la población. Convengamos en que este método es muy convincente... para la ignorancia

enfática, pseudocientífica, presuntuosa, y para la pereza mental.” Engels también rebatió su *Sozialphilosophie* reaccionaria basada en un híbrido entre Darwin y Malthus<sup>114</sup>. Lenin también intervino en el combate contra el Materialismo positivista de Lange: “Lo fundamental de la crítica que Marx hace de Lange no estriba en que Lange introduzca especialmente el malthusianismo en la sociología, sino en que el traslado de las nociones biológicas *en general* a las ciencias sociales es una *frase*”<sup>115</sup>. Sorprendentemente una crítica que podría hacerse extensiva ¡al mismo Nietzsche!

Volvamos de nuevo a los intereses intelectuales de Nietzsche. Hablaremos ahora de Leopold Jacoby, su obra *La Idea de Desarrollo. Una exposición filosófico-social*, de 1874<sup>116</sup>. Jacoby era un poeta y periodista socialista de origen judío<sup>117</sup>. Algunos libros de su autoría habían sido prohibidos por la Ley antisocialista (*Sozialistengesetz*) de Bismarck de 1878. Se le llamaba en la época el “poeta de los desheredados”, tan famoso y popular que el líder del SPD, August Bebel, le despidió en su tumba. Es curioso que su conversión a la izquierda la hiciera durante la guerra franco-prusiana de 1871, bajo los efectos de la *Commune* de París, es decir: de manera inversa a lo que experimentó el propio Nietzsche. El libro es una exposición de su *Weltanschauung*, un intento sincrético de Darwin y Marx, por lo que se trata de la primera obra que Nietzsche lee y estudia que directamente expone la *Kritik* de la economía política marxiana. Jacoby escribe: “En el mismo año, en el que apareció el libro de

114 Carta de Friedrich Engels a Friedrich Albert Lange, 29, marzo, 1865, en: Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Werke*, Band 16, Dietz Verlag, Berlin, p. 135. Sobre la lucha de Engels y Marx contra la segunda fase del darwinismo en la socialdemocracia alemana y su influencia en Kautsky, Galceran Huguet, Montserrat; *op. cit.*; p. 407.

115 Lenin, Vladimir, Illich; *Materialismo y empiriocriticismo*, Capítulo VI, 2, en: *Obras escogidas en doce tomos*, Editorial Progreso, Moscú 1976, tomo IV, págs. 331-332. La influencia de Lange llegó incluso al ensayista y poeta Fernando Pessoa, además influenciado por Nietzsche, véase: González Varela, Nicolás; “Pessoa: la figura reaccionaria del escritor patriótico”, en: Pessoa, Fernando; *Escritos Políticos*, Montesinos, Mataró, 2013.

116 Jacoby, Leopold: *Die Idee der Entwicklung. Eine sozial-philosophische Darstellung*; Oliver, Berlin, 1874; Nietzsche poseía la segunda edición de la obra.

117 Véase la voz “Leopold Jacoby”; en: Franz Osterroth: *Biographisches Lexikon des Sozialismus. Verstorbene Persönlichkeiten*. Bd. 1, Hannover, J. H. W. Dietz Nachf., 1960, p. 148.

Darwin, pero desde otro punto de vista, aunque con el mismo objetivo, se inició una revolución significativa en el conocimiento de los hombres a través de una obra, que se ignoró durante mucho tiempo, titulada: *Crítica de la Economía Política* de Marx. Este libro fue el precursor del trabajo publicado hace seis años: *Das Kapital*. De lo que trata este libro sobre el origen de las especies para el desarrollo y el desarrollo de la naturaleza inconsciente hasta el hombre es este trabajo: la capital para el desarrollo y desarrollo en la comunidad de individuos humanos, en los estados y en las formas sociales de la humanidad. La forma de la sociedad que prevalece en la actualidad en los principales países culturales se presenta como una etapa natural de desarrollo con la cual se completa la prehistoria de la humanidad”<sup>118</sup>.

A continuación, acoby inserta una larga cita textual de la *Kritik der politischen Oekonomie* de Marx (1859), en la cual se establece que: “Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso de producción social, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de la vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo”<sup>119</sup>. A un teórico del *Agon* griego trágico como Nietzsche (un tema que apasiona al posmodernismo) le debe de haber sorprendido esta nueva perspectiva agonística, que supera la dimensión idealista, individual y heroica del *ἀγών* aristocrático. Jacoby intenta resumir su argumento en una conclusión militante: “La esencia del capital ha sido hasta ahora un enigma para la conciencia de la sociedad humana. La resolución de este enigma se da en la siguiente proposición: el capital es el comando sobre el trabajo no pagado, el capital surge a través del plustrabajo (*Mehrarbeit*).”

118 Jacoby, Leopold; *op. cit.*; pp. 11-12.

119 Marx, Karl: *Zur Kritik der politischen Oekonomie: Erstes Heft*, Franz Duncker, Berlin, 1859, p.VI.

Jacoby pasa a la demostración “literal” de la proposición marxista, insertando a continuación extensos párrafos de *Das Kapital* en la edición original de 1867<sup>120</sup>; empezando por la Sección II, que trata la transformación del dinero en capital y el mecanismo de compra-venta de la fuerza de trabajo. En esas páginas Marx define su concepto decisivo de *Arbeitskraft*, fuerza de trabajo, así como su valor bajo el capitalismo, como “conjunto de facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valor de uso (*Gebrauchswerte*) de cualquier índole.” Jacoby además cita textualmente la definición marxiana de trabajo necesario (*notwendige Arbeitszeit*), reproduciendo la fórmula matemática de Marx del límite último o límite mínimo, *Minimal Grenze*, de la determinación del valor de la fuerza de trabajo bajo el capital. A continuación, Jacoby expone la producción del plusvalor absoluto según Marx, citando la sección III de *Das Kapital*. En un tercer bloque aborda el capítulo seminal VIII, que Marx le dedica a la jornada laboral: “El capitalista pues se remite a la *Ley del Intercambio mercantil*.” Seguidamente Jacoby concluye con extensos extractos del capítulo XVI sobre las diversas fórmulas para la tasa de plusvalor, donde Marx explica cómo se produce el aprovechamiento de la fuerza de trabajo en dos momentos: uno en el que produce el valor de su propia fuerza de trabajo, y otro en el cual le genera al capital un valor “sin que ese Valor le cueste un sustituto de valor. En este sentido como el plustrabajo puede denominarse trabajo impago (*unbezahlte Arbeit*).”

En un apartado sobre el desarrollo de la humanidad y el papel del trabajo humano y las herramientas artificiales en la relación con la naturaleza, Jacoby vuelve a citar a *Das Kapital*, en este caso la sección II “Producción del plusvalor absoluto”, capítulo V “Proceso de trabajo y proceso de valorización”, párrafo del capítulo VI “Capital constante y Capital variable”, en el cual Marx expli-

---

120 Jacoby cita la siguiente edición: *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* von Karl Marx, Otto Meisner, Hamburg 1867; las citas completas abarcan las siguientes páginas: 130—132, 134—136, 139-140, 151—152, 156, 159-160, 200-201, 519-520 y 526-525.

ca la importancia de los medios de trabajo (*Arbeitsmittel*), incluso para el conocimiento de la historia de las formaciones económico-sociales: “Lo que diferencia una época de otras no es lo *que* se hace, sino *cómo*, con qué medios de trabajo se hace.” Jacoby hace un llamamiento humanista contra la explotación laboral, el destajo y el trabajo infantil, citando amplios fragmentos del capítulo VIII, “La jornada laboral”, centrándose en el apartado tercero “Ramos industriales ingleses sin límites legales a la explotación”. También largos extractos de la sección cuarta, “La producción del plusvalor relativo”, destacando párrafos del capítulo XIII, “Maquinaria y gran Industria” y del capítulo XXIII, “La Ley general de la acumulación capitalista”<sup>121</sup>.

Pero Jacoby no se limita a los textos fundamentales de Marx, sino que además cita en extensión a Engels, su obra clásica sobre la condición de la clase obrera en Inglaterra, explicando que el impresionante cuadro que presenta la obra ilustra la profunda irracionalidad del modo de producción capitalista<sup>122</sup>. Por lo tanto, Nietzsche ha tenido la posibilidad de conocer directamente a Engels. Jacoby elige largos extractos del capítulo “La Competencia”, la parte argumental que explica la *Widerspruch*, la contradicción capitalista que genera una población superflua, supernumeraria, el ejército industrial de reserva: “El origen es la naturaleza de la industria y de la competencia y de las crisis comerciales que se fundan en ella... En el capitalismo todo ocurre a ciegas, a la ventura, más o menos solo bajo la égida del azar... La miseria generalizada cunde entre los obreros... y de súbito surge toda la cantidad de población ‘superflua’ en un número aterrador.” Por cierto, Nietzsche desarrollará su propio concepto de personas superfluas cuando intente legitimar su propia Forma-Estado, utilizando la misma palabra que Engels: *Überflüssig*. Alternativamente utiliza el irónico término neomalthusiano de “Los-demasiados” (*die Viel-zu-Vielen*).

121 Jacoby, Leopold; *op. cit.*; p. 61 y ss.

122 Jacoby, Leopold; *op. cit.*; p. 28 y ss.; la edición citada es: Engels, Friedrich; *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Zweite Ausgabe, Otto Wiegand, Leipzig, 1848, pp. 106-108.

Toda moral, dirá Nietzsche, “es el pretexto de los superfluos y los contingentes”. Jacoby además expone las ideas de organización racional del trabajo, fundamento de todo socialismo (*die Grundlage des Sozialismus*), citando a Lassalle, concluyendo que “el socialismo hace exactamente lo contrario (*Gegenteil*) del capital, es su dirección opuesta... El socialismo representa la igualdad (*Gleichheit*)”.

Finalmente Jacoby concluye parafraseando a Marx: “que hasta ahora toda la historia de la humanidad en la tierra no ha sido más que la lucha contra la injusticia (*Unrechts*), contra la injusticia en sus tres principales formas de cultura: la esclavitud personal, la dominación feudal, la dominación del capital (*Kapitalherrschaft*); que todo el tormento de la humanidad, todo el sufrimiento, toda la miseria surgió de esta injusticia... *Das Kapital* de Marx es la continuación de *El origen de las Especies* de Darwin. La obra de Darwin levanta el velo de los secretos del mundo humano pasado, el libro *Das Kapital* levanta el velo de los secretos del mundo humano actual. El libro sobre el origen de las especies, al rastrear las huellas de la evolución humana hasta los tiempos y formas de desarrollo más remotos, enseña a las personas a mirar hacia atrás en el pasado infinito. El libro *Das Kapital*, probando el capital como una disposición sobre el trabajo no remunerado, como un producto del tiempo de trabajo no pagado (*unbezahlter Arbeitszeit*), y por lo tanto como un producto de la injusticia, y al rastrear los orígenes y eventos de esta injusticia hasta los rincones más secretos, enseña a los hombres a observar por toda la tierra, el contexto social (*Gesellschaftszusammenhänge*) del presente”<sup>123</sup>. En el Futuro —dirá Jacoby— se discutirá quién tendrá más gloria por el desarrollo de estas ideas, si Darwin o Marx. Nietzsche tiene en sus manos, gracias a Jacoby, un extraordinario compendio abreviado del núcleo más esencial de la *Kritik* marxiana al capital, una exposición manual de sus dos obras teóricas más ambiciosas, además de uno de los textos fundamentales del propio Engels como una introducción a la discusión actual sobre la idea de socialismo. No es de extra-

---

123 Jacoby, Leopold; *op. cit.*; pp. 20-21.

ñarnos que el libro tenga marcas físicas y subrayadas de Nietzsche, en especial en el nombre de Karl Marx.

**schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schliesst daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.**

**Zur Kritik der politischen Oekonomie von Karl Marx.  
Erstes Heft. Berlin 1859. Seite VI.**

Reproducción de la página del libro de Leopold Jacoby, *Die Idee der Entwicklung. Eine sozial-philosophische Darstellung*, p. 15, subrayado el nombre de Marx en lápiz por Nietzsche, ejemplar de la Biblioteca personal que se encuentra en la Herzogin Anna Amalia Bibliothek [HAAB], Weimar, Alemania (catálogo: com HAAB C280[-1]).

Ahora se pueden entender la aparición de palabras-claves en Nietzsche como *Mehrarbeit* o *Classenkampf*.

Pero podemos dar un paso más, ya que Nietzsche tenía el hábito de “conocer” filósofos y pensadores revolucionarios indirectamente a través de amanuenses y comentaristas. Hacia 1872 Marx aparece nombrado, comentado y citado en once libros de la biblioteca privada de Nietzsche, por nueve autores leídos con detenimiento, en seis de ellos (algunos de los comentados aquí: Lange, Dühring, Frantz, Schäffle, Bebel y Jacoby) se citan con amplitud párrafos completos del propio Marx, y en varios casos Nietzsche ha subrayado el nombre de Karl Marx con doble línea<sup>124</sup>. Los libros propiedad de Nietzsche que analizan a Marx nombran sus obras, e incluso citan frases extensas de sus pensamientos, son de autores como Lange, Jörg, Dühring, Meysenburg, Frantz, Schäffle, Frary, Bebel y Jacoby. Cada vez nos parece más extraña la idea de que Nietzsche era un esteta mesiánico, un apolítico visceral, como

---

124 Véase: Brobjer, Thomas, H., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Champaign, 2008, p. 70, y “Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism”, presented at the Nietzsche-conference organized by the *Stiftung Weimarer Klassik* in Weimar, with the theme ‘Nietzsches Bibliothek und Lektüre’, 21-23 Sept. 2002. Brobjer ha tenido la oportunidad de consultar in situ la biblioteca personal de Nietzsche.

sostienen el Nietzschéisme, de Kaufmann a Sloterdijk, de Nehamas a Nussbaum, de Deleuze a Derrida, de Colli a Vattimo o que le era ajena la problemática social de su época.

## Abreviaturas y signos

- B* = *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin-New York, 1975.
- BA* = *Werke in drei Bänden*. München 1954, Band 3, Ed. Karl Schlechta, Hanser Verlag, Munich, 1956.
- BAW* = *Friedrich Nietzsche, Frühe Schriften 1854–1869*, Hans Joachim Mette / Carl Koch / Karl Schlechta (eds.) [reproducción fotomecánica de: *Friedrich Nietzsche, Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke* (incompleta después de los primeros cinco volúmenes), C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1933–1940], München: DTV, 1994.
- BAB* = Historisch-kritische Gesamtausgabe: Briefe, 4 vols., edición de Joachim Mette, et al. (Munich, 1933–43).
- FS* = *Frühe Schriften*, Beck, München, 1994.
- GA* = Friedrich Nietzsche, *Werke* (Großoktav-Ausgabe), 19 vols., Nietzsche-archive (Leipzig, 1894–1913).
- KGB* = *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli / Mazzino Montinari et al. (eds.), de Gruyter, Berlin/New York, 1975 ff.
- KGW* = *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli / Mazzino-Montinari et al. (eds.), Berlin/New York: deGruyter, 1967 ff.
- KGW* = *Friedrich Nietzsche, Werke Kritische Gesamtausgabe, Abteilung IX; Der handschriftliche Nachlas ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription*, Marie-Louise Haase / Michael Kohlenbach et al. (eds.), de Gruyter, Berlin/New York, 2001 ff.
- KSA* = *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Giorgio Colli / Mazzino Montinari (eds.), DTV/de Gruyter, München/Berlin, 1980.
- KSB* = *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Giorgio Colli / Mazzino Montinari (eds.), DTV/de Gruyter, München/Berlin, 1986.

*MusA* = Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, 23 Bände, Musarion, München, 1920–1929.

*NPB* = *Nietzsches Persönliche Bibliothek*, herausgegeben von G. Campioni et al. Berlin-New York, De Gruyter, 2003

## Bibliografía

- Abraham, T. (1996). *El último oficio de Nietzsche. Y la polémica sobre 'El nacimiento de la tragedia'*. Editorial Sudamericana.
- Adler, G. (1891). Nietzsche. Der Sozialphilosoph der Aristokratie. *Nord und Süd*, 56, 224–240.
- Alfieri, L. (1984). *Apollo tra gli schiavi. Filosofia e società nel giovane Nietzsche*. Franco Angeli.
- Amato, S. (2008). *Aristocrazia politico-culturale e classe dominante nel pensiero tedesco (1871-1918)*. Olschki.
- Ansell-Pearson, K. (1991a). *Nietzsche contra Rousseau*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1991b). (Ed.). *Nietzsche and modern German thought*. Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1999). *An introduction to Nietzsche as political thinker*. Cambridge University Press.
- Appel, F. (1999). *Nietzsche contra democracy*. Cornell University Press.
- Aschheim, S. E. (1988). Nietzschean socialism—Left and right, 1890–1933. *Journal of Contemporary History*, 23(2), 147–168.
- Backhaus, J. G., & Drechsler, W. (Eds.). (2006). *Friedrich Nietzsche (1844-1900): Economy and society* (The European Heritage in Economics and the Social Sciences). Springer.
- Backhaus, J. G. (Hrsg.). (1995). Wilhelm Roscher and the historical method. *Journal of Economic Studies*, 22, 132–149.
- Baeumler, A. (2003). *Nietzsche filosofo e politico*. Edizioni di Ar.
- Baumgarten, E. (Ed.). (1964). *Max Weber: Werk und Person*. J.C.B. Mohr.
- Beiser, F. C. (2014). *The genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford University Press.
- Bergeron, L., & otros. (1986). *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*. Editorial Siglo XXI.
- Bermann, M. (1973). Nietzsche on the state. *Systematics*, 11, 54–59.

- Bertram, E. (1920). *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*. Georg Bondi.
- Brandes, G. (2008). *Nietzsche: Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Sexto Piso.
- Brobjer, T. H. (2003). *Nietzsche's philosophical context: An intellectual biography*. University of Illinois Press.
- \_\_\_\_\_. (2003). Nietzsche as German philosopher: His reading of the classical German philosophers. In *Nietzsche and the German tradition* (pp. 3–19). Peter Lang AG.
- \_\_\_\_\_. (2002). Nietzsche's knowledge of Marx and Marxism. Presented at the Nietzsche-conference organized by the Stiftung Weimarer Klassik in Weimar, theme: *Nietzsches Bibliothek und Lektüre*, 21–23 September 2002.
- \_\_\_\_\_. (2004). Nietzsche's knowledge of Spinoza. In V. Oittinen (Ed.), *Spinoza in Nordic countries* (pp. 203–216). Helsinki.
- \_\_\_\_\_. (1999). Nietzsche's knowledge, reading, and critique of political economy. *Journal of Nietzsche Studies*, 18, 57–70.
- \_\_\_\_\_. (1997). Nietzsche's reading and private library, 1885–1889. *Journal of the History of Ideas*, 58(4), 663–680.
- \_\_\_\_\_. (2004). Nietzsche's reading about Eastern philosophy. *The Journal of Nietzsche Studies*, 28, 3–35.
- \_\_\_\_\_. (2003). Notes and discussions: 'Nietzsche's knowledge of Kierkegaard'. *Journal of the History of Philosophy*, 41(2), 251–263.
- \_\_\_\_\_. (2003). Philologica: A possible solution to the Stirner-Nietzsche question. *The Journal of Nietzsche Studies*, 25, 109.
- \_\_\_\_\_. (2005). Sources and influences on Nietzsche's *The Birth of Tragedy*. *Nietzsche-Studien*, 34, 277–298.
- Bull, M. (2000). Where is the anti-Nietzsche? *New Left Review*, new series, 3, 121–145.
- Cacciari, M. (1994). *Desde Nietzsche: Tiempo, arte, política*. Editorial Biblos.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Krisis: Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Siglo XXI.
- Campioni, G. (1992). *Leggere Nietzsche: Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*. ETS.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Les lectures françaises de Nietzsche*. PUF.

- Campioni, G., & Venturinelli, A. (1992). *La biblioteca ideale di Nietzsche*. Guida.
- Campioni, G. (1975). Von der Auflösung der Gemeinschaft des 'Freigeist'. *Nietzsche-Studien*, 4, 83–112.
- Carey, H. C. (1851). *Harmony of interests: Agricultural, manufacturing, and commercial*. Skinner.
- \_\_\_\_\_. (1853). *The slave trade, domestic and foreign*. Carey & Hart.
- \_\_\_\_\_. (1858–1860). *Principles of social science*. Lippincott.
- \_\_\_\_\_. (1870). *Lehrbuch der Volkswirtschaft und Sozialwissenschaft*. Braunmüller.
- Cohen, J. R. (1996). Nietzsche's elitism and the cultural division of labor. In H. Hudson & Y. Yeager (Eds.), *Rending and renewing the social order* (pp. 115–134). Mellen Press.
- Colman, S. J. (1966). Nietzsche as politique et moraliste. *Journal of the History of Ideas*, 27(4), 549–574.
- Colli, G. (1980). *Scritti su Nietzsche*. Adelphi.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Introducción a Nietzsche*. Folios Ediciones.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Diels, H. (1879). *Doxographi Graeci*. Walter de Gruyter.
- Donaldson, I. (2002). Hierarchy and ontological dualism: Rethinking Gilles Deleuze's Nietzsche for political philosophy. *History of Political Thought*, XXII, 654–669.
- Donnelan, B. (1982). *Nietzsche and the French moralists*. Bouvier.
- Drochon, H. (2016). *Nietzsche's great politics*. Princeton University Press.
- Dühring, K. E. (1865). *Kapital und Arbeit*. Thomas.
- \_\_\_\_\_. (1868). *Die Schicksale meiner sozialen Denkschrift für das Preussische Staatsministerium*. L. Heimann.
- \_\_\_\_\_. (1867). *Die Verkleinerer Carey's*. Breslau.
- \_\_\_\_\_. (1873). *Kursus der National- und Sozialökonomie*. Berlin.
- \_\_\_\_\_. (1875). *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus* (2nd ed.). Grieben.
- Dupuy, R.-J. (1969). *Politique de Nietzsche: Textes choisis et présentés*. Colin.
- Engels, F. (1878). *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*. Genossenschaftsbuchdruckerei.

- Escobar, R. (1978). *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*. Il Formichiere.
- Frenzel, I. (1984). *Nietzsche*. Salvat Editores.
- Foucault, M. (1967). *Nietzsche, Marx, Freud*. Editions du Minuit.
- \_\_\_\_\_. (1970). *Nietzsche, Freud, Marx* (trans. A. Ortega). Cuadernos Anagrama.
- \_\_\_\_\_. (1994). Nietzsche, Freud, Marx. In D. Defert & F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits 1954–1988* (Vol. 1: 1954–1969, pp. 1–59). Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos.
- Fink, E. (1984). *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1985). *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Universidad.
- Ferraris, M. (1995). Storia della volontà di potenza. In F. Nietzsche, *La volontà di potenza: Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche* (pp. 45–87). Bompiani.
- Escobar, R. (1978). *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*. Il Formichiere.
- Engels, F. (1878). *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*. Genossenschaftsbuchdruckerei.
- Fortlage, K. (1852). *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*. Brockhaus.
- Giddens, A. (1988). *The third way: The renewal of social democracy*. Polity.
- Gilman, S. (Ed.). (1991). *Conversations with Nietzsche: A life in the words of his contemporaries*. Oxford University Press.
- Glassford, J. (1999). Did Friedrich Nietzsche (1844–1900) plagiarise from Max Stirner (1806–1856)? *The Journal of Nietzsche Studies*, 18, 73.
- González Varela, N. (2010). *Nietzsche contra la democracia: El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862–1872)*. Montesinos.
- González Varela, N. (2013). Pessoa: La figura reaccionaria del escritor patriótico. In F. Pessoa, *Escritos políticos* (pp. 65–87). Montesinos.
- Guerin, M. (1975). *Nietzsche Socrate héroïque*. Grasset.
- Harreaus, K. (1901). *David Friedrich Strauss: Sein Leben und Seine Schriften unter Heranziehung seiner Briefe dargestellt*. Siemann.
- Hálevy, D. (1943). *La vida de Federico Nietzsche*. Emecé Editores.
- Härtle, H. (1937). *Nietzsche und der Nationalsozialismus*. Eher.
- Heidegger, M. (2002). *Nietzsche*. Editorial Destino.
- Holub, R. C. (2018). *Nietzsche in the nineteenth century: Social questions and philosophical interventions*. University of Pennsylvania Press.

- Hook, S. (1936). *From Hegel to Marx: Studies in the intellectual development of Karl Marx*. John Day.
- Horton Harris, D. (1973). *David Friedrich Strauss and his theology*. Cambridge University Press.
- Houlgate, S. (2004). *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge University Press.
- Howald, E. (1920). *Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie*. F. A. Perthes.
- Ingo, C. (1998). Die Notwendigkeit der Sklaverei: Eine Provokation in Nietzsches Philosophie. *Nietzscheforschung: Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, 4, 112–130. Akademie.
- Ingravalle, F. (1995). *Friedrich Nietzsche o del radicalismo aristocrático*. Edizioni di Ar.
- Ingravalle, F. (2002). Filosofia regressiva della storia: De Gobineau, Nietzsche, Spengler, Evoca. In S. Belligni, F. Ingravalle, G. Ortona, P. Pasquino, & M. Senellart (Eds.), *Trasformazioni della politica: Contributi del seminario di Teoria Politica* (Working Paper No. 31, pp. 110–116). Dipartimento di Politiche Pubbliche e scelte collettive Polis, Università del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”. Recuperado de <http://polis.unipmn.it/pubbl/altri/teoriapolitica.pdf>.
- Ingravalle, F. (2004). Stato, grosse Politik ed Europa nel pensiero politico di F.W. Nietzsche. *Working Paper No. 40*, Università del Piemonte Orientale. Recuperado de <http://polis.unipmn.it/pubbl/RePEc/uca/ucapdv/ingravalle1.pdf>.
- Iser, W. (1987). *El acto de leer*. Taurus.
- Iudin, P. F., & Rosental, M. M. (1946). *Diccionario filosófico marxista*. Edición de Lenguas Extranjeras.
- Janz, C. P. (1981–1985). *Friedrich Nietzsche* (Vols. 1–4). Alianza Universidad.
- Jacoby, L. (1874). *Die Idee der Entwicklung: Eine sozial-philosophische Darstellung*. Oliver.
- Jakubowski, J. (1995). Eugen Dühring: Antisemit, Antifeminist und Rassist. In B. Danckwortt (Ed.), *Historische Rassismusforschung: Ideologien, Täter, Opfer* (pp. 112–130). Argument Verlag.
- Janz, C. P. (1974). Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit: In Basel von 1869 bis 1879. *Nietzsche-Studien*, 3, 192–203.

- Jörg, J. E. (1867). *Geschichte der social-politischen Parteien in Deutschland*. Freiburg im Breisgau.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton University Press.
- Kloss, O. (2009). Politische Ökonomie in kosmoästhetischer Absicht. In *Ästhetik und Ethik nach Nietzsche* (Vol. 10, pp. 45–62). Nietzscheforschung de Gruyter.
- Landa, I. (2020). Marx, Nietzsche, and the contradictions of capitalism. In C. Payne & M. Roberts (Eds.), *Nietzsche and critical social theory* (pp. 147–172). Brill.
- \_\_\_\_\_. (2007). *The overman in the marketplace: Nietzschean heroism in popular culture*. Lexington Books.
- Lange, F. A. (1974). *Historia del materialismo* (Vols. 1–2). Juan Pablos editor.
- \_\_\_\_\_. (1875). *Die Arbeiterfrage* (3rd ed.). Bleuler.
- Lambrecht, L. (1988). Nietzsche und die deutsche Arbeiterbewegung. In *Bruder Nietzsche?: Wie muß ein marxistisches Nietzsche-Bild heute aussehen? Symposium, Wuppertal, 9./10. April 1988* (pp. 91–118). Schriften der Marx-Engels-Stiftung, 7. Marx-Engels-Stiftung e.V.
- Lefebvre, H. (1976). *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. Siglo XXI.
- Leibrich, L. (1946). Nietzsche et la politique. *Études Germaniques*, 1, 41–58.
- Lenin, V. I. (1976). *Obras escogidas en doce tomos*. Editorial Progreso.
- Lindwurm, A. (1869). *Die Handelsbetriebslehre und die Entwicklung des Welthandels*. Stuttgart and Leipzig.
- Lichtenberg, H. (1910). *La filosofía de Nietzsche*. Jorro Editor.
- Lichtenberg, H. (1901). L'individualisme de Nietzsche. In *Entre camaradas* (pp. 341–357). Société des Anciens Élèves de la Faculté des Lettres, Université de Paris.
- Livorsi, F. (1985). *Friedrich Nietzsche*. Franco Angeli Edizioni.
- Losurdo, D. (1997). *Nietzsche e la critica della modernità*. Manifestolibri.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Nietzsche, il ribelle aristocratico: Biografia e bilancio critico*. Bollati Boringheri.
- Lukács, G. (1935). Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik. *Internationale Literatur*, 5(8), 76–92. (en español: Lukács, G. (1966). Nietzsche como precursor de la estética fascista. In *Aportaciones a la historia de la estética* (pp. 76–92). Editorial Grijalbo.)

- Mann, H. (1896). Zum Verständnis Nietzsches. *Das Zwanzigste Jahrhundert*, 6(2), 245–251.
- Marx, K. (1867). *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie von Karl Marx*. Otto Meisner.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Das Kapital*. Ullstein.
- \_\_\_\_\_. (1859). *Zur Kritik der politischen Oekonomie: Erstes Heft*. Franz Duncker.
- Marx, K., & Engels, F. (1954). *Briefe über das »Kapital«*. Dietz Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Zweite Abteilung, "Das Kapital" und Vorarbeiten. Karl Marx. Manuskripte zum zweiten Buch des „Kapitals“ 1868 bis 1881* (Vol. 11). Akademie Verlag.
- Mehring, F. (1896–1897). Nietzsche gegen den Sozialismus. *Die Neue Zeit*, XV(1), 545–549. (In Spanish: Mehring, F. (2001). *Nietzsche contra el socialismo*. En *Nietzsche y la 'gran política': Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano* (pp. 52–56). Moraleja, Cuadernos Gris).
- \_\_\_\_\_. (1891). Zur Philosophie und Poesie des Kapitalismus. In *Kapital und Presse* (pp. 119–127). Berlin.
- Michel, W. (1939). *Nietzsche in unserem Jahrhundert*. Eckart-Verlag.
- Moeller van den Bruck, A. (1919). Nietzsche und der Sozialismus. *Leipziger Illustrierte Zeitung*, 27(2), 233.
- Moeller van den Bruck, A. (1923). *Das dritte Reich*. Ring Verlag.
- Mohl, R. von. (1860). *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik: Monographien* (Vol. I). Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
- Mohl, R. von. (1869). *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik: Monographien* (Vols. II–III). Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
- Mommsen, W. (1985). *Bismarck*. Salvat Editores.
- Mommsen, W. J. (1985). *La época del Imperialismo: Europa 1885–1918*. Siglo XXI Editores.
- Montinari, M. (2003). *Lo que dijo Nietzsche*. Salamandra.
- \_\_\_\_\_. (1982). Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács. En *Nietzsche lesen* (pp. xx–xx). De Gruyter.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Reading Nietzsche*. University of Illinois Press.
- \_\_\_\_\_. (1972). Appunti su Nietzsche e il nazionalsocialismo. *Studi Tedeschi*, 2, 49–xx.

- Montinari, M. (1985). Nietzsche e la 'décadence'. In *D'Annunzio e la cultura germanica: Atti del VI convegno internazionale di studi D'Annunziani* (pp. 117–127). Centro Nazionale di Studi D'Annunziani.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Reading Nietzsche*. University of Illinois Press.
- Monville, A. (2007). *Misère du Nietzscheisme de Gauche: De Georges Bataille à Michel Onfray*. Editions Aden.
- Mundt, T. (1844). *Die Geschichte der Gesellschaft in ihren neueren Entwicklungen und Problemen*. Simion.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche: La vida como literatura*. Turner-FCE.
- Nietzsche, F. (1973). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Editorial Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Humano, demasiado humano*. Edaf.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Obras completas*. Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (1977). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Tusquets Editores.
- \_\_\_\_\_. (1984). *La gaya ciencia*. Sarpe.
- Negri, A. (1992). Possible e impossible spoliacione ideologica di Nietzsche. *Mondo Operaio*, 45(1), 131–134.
- Nolte, E. (1995). *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Alianza Universidad.
- Oehler, R. F. (1935). *Nietzsche und die deutsche Zukunft*. Armanen Verlag.
- Oehler, M. (1942). Nietzsche's Bibliothek. En H. Feigl (Ed.), *Vierzehnte Jahrgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs* (pp. xx–xx). Weimar.
- Ottmann, H. (1984). Anti-Lukács: Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács. *Nietzsche-Studien*, 13, 570–586.
- Overbeck, F. (2009). *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*. Errata Naturae.
- Preston, W. A. (1999). Nietzsche and the hill to power. En S. Glendinning (Ed.), *The Edinburgh encyclopedia of continental philosophy* (pp. xx–xx). Routledge.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Nietzsche as anti-socialist: Prophet of bourgeois ennoblement*. Humanity Books.
- \_\_\_\_\_. (1997). Nietzsche on blacks. En L. R. Gordon (Ed.), *Existence in black: An anthology of black existential philosophy* (pp. 167–xxx). Routledge.
- Prideaux, S. (2018). *I am dynamite!*. Tim Duggan Books.
- Prideaux, S. (2019). *Soy dinamita: Una vida de Nietzsche*. Ariel.

- Retallack, J. (Ed.). (2008). *Imperial Germany 1871–1918*. Oxford University Press.
- Rjazanov, D. B. (1928). Fünfzig Jahre ‘Anti-Dühring’. *Unter dem Banner des Marxismus*, 2, 1–29.
- Roscher, W. G. F. (1842). *Klio: Beiträge zur Geschichte der historischen Kunst*. Vandenhoeck und Ruprecht.
- Rosenberg, A. (1944). *Friedrich Nietzsche: Aussprache bei einer Gedankstunde anlässlich des 100. Geburtstags F.N. am 15. Oktober 1944*. Eher (Zentralverlag der NSDAP).
- Ross, W. (1989). *Der ängstliche Adler: Friedrich Nietzsches Leben*. Deutsche Verlags-Anstalt.
- Ruehl, M. A. (2004). Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek state. En P. Bishop (Ed.), *Nietzsche and antiquity: His reaction and response to the classical tradition* (pp. 79–97). Camden House.
- Safronov, D. G. (2023). *Nietzsche's political economy*. Walter de Gruyter.
- Sampedro, F. (2001). *Aristocracia imposible: O discurso político de Nietzsche*. Laiovento.
- Sautet, M. (1981). *Nietzsche et la Commune*. Le Sycomore.
- Schank, G. (2000). ‘Rasse’ und ‘Züchtung’ bei Nietzsche. *Nietzsche-Forschung*, 44, 426.
- Schaberg, W. H. (1995). *The Nietzsche canon: A publication history and bibliography*. University of Chicago.
- Schnädelbach, H. (1991). *Filosofía en Alemania, 1831-1933*. Cátedra.
- \_\_\_\_\_. (1980). *La filosofía de la historia después de Hegel: El problema del historicismo*. Editorial Sur.
- Schönberg, G. von. (1868). *Zur wirtschaftlichen Bedeutung des deutschen Zunftwesens im Mittelalter*.
- Simmel, G. (1907). *Schopenhauer und Nietzsche: Ein Vortragszyklus*. Dunccker & Humblot.
- Small, R. (1997). Ressentiment, revenge, and punishment: Origins of the Nietzschean. *Utilitas*, 9(1), 39–58.
- Strauss, D. F. (1872). *Der alte und der neue Glaube: Ein Bekenntniss*. Hirzel.
- Schopenhauer, A. (1981). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Gredos.

- Schopenhauer, A. (1985). *El mundo como voluntad y representación*. Ediciones Orbis.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Fragmentos de historia de la filosofía*. Aguilar.
- \_\_\_\_\_. (1971). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Aguilar.
- Sloterdijk, P. (2000). *El pensador en escena: El materialismo de Nietzsche*. Pre-Textos.
- Small, R. (2005). *Nietzsche and Rée: A star friendship*. Oxford University Press.
- Sokel, W. (1983). Political abuses of Nietzsche in Walther Kaufmann's image of Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, 436–442.
- Stack, G. J. (1983). *Lange and Nietzsche*. Walter de Gruyter.
- Stack, G. J. (1991). Kant, Lange, and Nietzsche: Critique of knowledge. En K. Ansell-Pearson (Ed.), *Nietzsche and modern German thought* (pp. 97–115). Routledge.
- Stiegler, B. (2001). *Nietzsche et la biologie*. PUF.
- Taurek, B. H. F. (2000). *Nietzsche und der Faschismus: Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen* (Neuausgabe). Reclam.
- Thomas, P. (2005). Over-Man and the Commune. *New Left Review*, new series, 31, 137–144.
- Tönnies, F. (1927). *El desarrollo de la Cuestión Social*. Editorial Labor.
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Editorial Península.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Introducción a Nietzsche*. Península.
- Venturelli, A. (1986). Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsche als Auseinandersetzung mit Eugen Dühring. *Nietzsche-Studien*, 15, 107–139.
- Vermal, J. L. (1987). *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos.
- Vollgraf, C.-E. (1992). Ein ‚Handgemenge‘ im Vorfeld des ‚Anti-Dühring‘. En C.-E. Vollgraf et al. (Eds.), *Kritik und Geschichte der MEGA* (pp. XX–XX). Argument-Verlag.
- Volpi, F. (2007). *El Nihilismo*. Editorial Siruela.
- \_\_\_\_\_. (1995). Nietzsche e la ‘dècadence’. *Filosofia Politica*, IX, 63–82.
- Waszek, N. (2018). David Friedrich Strauss in 1848: An Analysis of His ‘Theologicopolitical Speeches’. En D. Moggach & G. Stedman Jones (Eds.), *The 1848 Revolutions and European Political Thought* (pp. XX–XX). Cambridge University Press.

- Werner, M. (1892). Bismarck und Friedrich Nietzsche. *Die Gegenwart*, Nr. 40, 212–214.
- Williams, W. D. (1952). *Nietzsche and the French: A Study of the Influence of Nietzsche's French Readings on His Thought and Writing*. Basil & Blackwell.
- Wilson, T. H. (2005). Nietzsche's early political thinking: 'Homer on competition'. *Minerva: An Internet Journal of Philosophy*, 9, 177–235.
- Wolin, R. (2004). *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism: From Nietzsche to Postmodernism*. Princeton University Press.



## CAPÍTULO II

### EL NACIMIENTO DEL FILÓSOFO AUTÉNTICO

*Sebastián León*<sup>1</sup>

#### RESUMEN

A través de las *Consideraciones Inactuales* y más allá — puesto que hoy pensar a Nietzsche desde Nietzsche equivale a establecer su filosofía como un trabajo evolutivo y, por lo tanto, no sistemático — nosotros pretendemos en este capítulo preguntarnos lo siguiente: ¿de

---

1 Es licenciado en filosofía por la Universidad de Chile. Magister en filosofía por la *Université Paris 8*. Comenzó en 2020 una tesis doctoral bajo la dirección de Patrick Wotling en la *Université de Reims Champagne-Ardenne* (Francia). Su tesis doctoral es una investigación sobre la noción de lo inactual en la obra de Friedrich Nietzsche. Actualmente ha creado y dirige la primera red de investigación de Nietzsche en Chile: Intempestiva. Es también miembro del *Groupe International de Recherches sur Nietzsche*, GIRN (Francia). El siguiente artículo es una traducción con modificaciones al artículo publicado por el mismo autor bajo el nombre de «*La grandeur de la tâche du philosophe véritable* », en *Nouvelles pistes nietzschéennes, Tendances actuelles de la jeune recherche*, sous la direction de Céline Denat et Patrick Wotling. Collection «Langage et pensée»; vol. 18.

qué manera la figura del filósofo auténtico comienza a formarse a partir de las *Consideraciones Inactuales*? Para tratar dicha pregunta dividiremos el capítulo en tres grandes secciones: a) Introducción al contexto cultural (*Kulturkampf*) a través del cual la filosofía inactual se relaciona con su presente por medio del combate; b) por medio de algunos fragmentos póstumos y de la correspondencia mostraremos la importancia que Nietzsche otorgaba a las *Inactuales* y a la relación que éstas tendrían para la formación del filósofo auténtico; c) Finalmente, pretendemos interpretar el filósofo auténtico como la figura por la cual el estatuto de la verdad y el valor de los problemas filosóficos entran en conflicto con la tarea tradicional de la filosofía y del filósofo.

**Palabras claves:** Inactual- Filósofo- Cultura- Valor- Verdad.

## ABSTRACT

Through the *Untimely Considerations* and beyond - since today to think of Nietzsche from Nietzsche is to establish his philosophy as an evolutionary and therefore unsystematic work - we intend in this chapter to ask the following question: in what way does the figure of the authentic philosopher begin to take shape from the *Untimely Considerations* onwards? To address this question we will divide the chapter into three main sections: a) Introduction to the cultural context (*Kulturkampf*) through which the untimely philosophy relates to its present by means of combat; b) by means of some posthumous fragments and correspondence we will show the importance that Nietzsche gave to the *Considerations* and to the relation that these would have for the formation of the authentic philosopher; c) Finally, we intend to interpret the authentic philosopher as the figure by which the status of truth and the value of philosophical problems come into conflict with the traditional task of philosophy and the philosopher.

**Keywords:** Untimely- Philosopher- Culture- Value- Truth.

## 1. Introducción

El tipo de filósofo auténtico o verdadero encuentra su origen en las *Consideraciones Inactuales*<sup>2</sup> (1873-1876). En el *Ecce Homo* (1908), Nietzsche considera estas obras como “bombas”, o “atentados”, y al filósofo como una “materia explosiva”. De este modo, el tipo de filósofo auténtico entra en relación con su presente por medio del combate y del conflicto:

Sobre cómo concibo yo al filósofo, como una temible materia explosiva ante la cual todo se halla en peligro, sobre cómo separo mi concepto de filósofo a una distancia de miles de millas de un concepto que todavía incluye incluso a un Kant, por no hablar de los «rumiantes» académicos y otros catedráticos de filosofía<sup>3</sup>.

Es por ello por lo que el filósofo auténtico se opone al tipo de filósofo como amigo de la sabiduría, o bien al tipo de filósofo académico. Esta oposición y este conflicto contra su tiempo y su tradición establece la “grandeza”<sup>4</sup> de su tarea filosófica, es decir, la de “vencer “el

2 Para una mejor interpretación de los términos en alemán, en el presente artículo traduciremos *Unzeitgemäß* por *Inactual* y *Unzeitgemäßheit* por *Inactualidad*.

3 EH, Die *Unzeitgemässen*, §3 / OC IV, p.824. Citamos a Nietzsche por la edición de la *Sociedad Española de Estudios sobre F Nietzsche* con las siglas: Obras Completas I-IV (OC) dir. Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2011-2016; Correspondencia Friedrich Nietzsche. I-VI (CO), dir. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Trotta, 2005-2012; Friedrich Nietzsche, Fragmentos Póstumos I-IV (FP), dir. Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2006-2010. Para las obras completas en la edición alemana: Werke. Kritische Gesamtausgabe, fundada por G. Colli y M. Montinari, y proseguida por W. Müller-Lauter y K. Pestalozzi, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1967ss., Para los fragmentos póstumos: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, ed. G. Colli y M. Montinari, 15 vols., Berlin-New York / München: W. de Gruyter / dtv, 1980 (KSA); Para la correspondencia: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, ed. G. Colli y M. Montinari, 8 vols., Berlin-New York / München: W. de Gruyter / dtv, 1986 (KSB).

4 “El Nietzsche de las *Consideraciones inactuales* no critica, en efecto, la evolución de la cultura alemana de 1870-1871 a nombre de la verdad, sino en nombre de la grandeza, caracterizada como la realización del hombre. Por consiguiente, existe un lazo constitutivo entre la idea de la inactualidad y la idea de grandeza, caracterizada por la libertad y la consecución de sí, en el parágrafo 3 de la *Inactual* consagrada a Schopenhauer” [Traducción propia]. Wotling, P. (2016). Oui, l’homme fut un essai. La philosophie de l’avenir selon Nietzsche (p. 119). PUF.

espíritu del tiempo” – dicho de otro modo: de vencer aquello que es *zeitgemäß*<sup>5</sup>. Las *Inactuales* aprehenden así su importancia puesto que ellas son la manera por la cual Nietzsche pudo liberarse de las cadenas de su tiempo; igualmente, ellas son el momento donde el tipo de filósofo auténtico define su tarea terapéutica de la cultura.

En la época de las *Inactuales*, Nietzsche identifica la proveniencia de sus síntomas contradictorios a las evaluaciones (*Werthschätzungen*) de su cultura, las cuales estaban particularmente suscitadas por un exacerbado grado de optimismo militar y nacionalista. Por consiguiente, podemos afirmar que uno de los objetivos de Nietzsche en tanto que filósofo inactual es el de superar las antinomias y las contradicciones de su cultura para así poder devenir un verdadero filósofo:

Pues es una verdadera suerte proceder al mismo ritmo que la propia tarea — y ahora he terminado tres de las trece *Consideraciones*<sup>6</sup>, y la cuarta ya me ronda la cabeza; ¡quién sabe cómo me sentiré cuando haya sacado fuera todo lo negativo y lo rebelde que hay en mí! ¡Y sin embargo puedo esperar acercarme a esta meta<sup>7</sup> en unos cinco años! Ya ahora me doy cuenta con auténtica gratitud de que tengo una vista — ¡espiritual! (desgraciadamente no corporal) cada vez más clara y nítida, y de que puedo expresarme de manera cada vez más precisa y

- 
- 5 Traducción propia. Bèland, M. (2012). *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche* (p. 200). Les Presses de l'Université de Montréal.
  - 6 «1. Los filisteos de la formación; 2. La enfermedad histórica; 3. El leer y el escribir mucho; 4. Músicos literarios (cómo los secuaces del *genius* anulan su influencia); 5. Alemán y pseudoalemán; 6. Cultura de soldados; 7. Formación *general* — socialismo, etc.; 8. Teología de la formación; 9. Los Institutos de bachillerato y las Universidades; 10. Filosofía y cultura; 11. Ciencias naturales; 12. Filología clásica». NF- 1873, 29 [330] ; FP I, p.414 / KSA 7, 19 [330]. Para tomar conocimiento de las diferentes modificaciones que Nietzsche esbozó para el proyecto de redacción de las *Inactuales*, recomendamos leer los siguientes fragmentos póstumos: NF- 1873, 29 [163]; FP I, p. 536; NF- 1873, 29 [164]; FP I, p. 537; NF- 1873-1874, 30 [38]; FP I, p.565; NF-1874, 32[4]; FP I, p.572 / KSA 7, 29 [163], 29 [164], 30 [38], 32 [4].
  - 7 Nietzsche considera las *Inactuales* como un medio para sanar de la enfermedad de su cultura: «El corazón, desahogado únicamente en las Consideraciones intempestivas [...]». NF- 1877, 22 [48]; FP II, p.313 / KSA 8, 22 [48]. Nosotros pensamos que Nietzsche define progresivamente su carácter en tanto que filósofo, y sobre todo en

comprensible [...] Hasta la hostilidad de los enemigos es ahora útil y beneficiosa para mí, porque a menudo me ilumina más rápidamente que la defensa de los amigos: y nada deseo más que ser iluminado sobre todo el sistema complicadísimo de antagonismos en el que consiste el «mundo moderno»<sup>8</sup>.

La redacción de las *Inactuales* pone de relieve una necesidad de emancipación, que opera diagnosticando la cultura para poder encontrar los elementos que permitirán el desvelamiento de los valores que han sido incorporados. Nietzsche busca de este modo poder superar, así como sanar, la sistematización del pensamiento filosófico y la restricción de la experiencia de una realidad superficial. El hecho de pensar en las *Inactuales* el objetivo del filósofo necesita al mismo tiempo desplazar el estatuto de la tarea filosófica, que hasta el presente había sido considerada como la formación de un sistema científico y racional que valoraba la verdad como un ser universal. Una vez desplazado el estatuto de la verdad, desde ahora la nueva tarea del filósofo auténtico es una labor axiológica, puesto que ella va a problematizar las consecuencias causadas por las formas de apreciación de su cultura. La filosofía es la experiencia que se abre a las manifestaciones aparentes y superficiales de la

---

tanto que escritor. No se trata tanto de denunciar los males de su época, sino de dar un objetivo a su propia escritura, aquel que le permita liberar su pensamiento de la mala conciencia de su tiempo. La escritura deviene así terapéutica: «Todo lo que es escribir me irrita o me avergüenza; escribir es para mí una necesidad, — me repugna hablar de ello incluso en parábolas. B.: Pero entonces por qué escribes? A.: Si, querido mío, hasta ahora no he encontrado ningún otro medio de desprenderme de mis pensamientos. B.: ¿Y por qué quieres desprenderte de ellos? A.: ¿Por qué quiero? ¿Acaso quiero? Tengo que hacerlo. — B.: ¡Suficiente! ¡Suficiente!». FW, §93/ OC III, p.783-784.

Afirmando así la relación entre la acción propiamente intelectual del pensamiento y el tipo de filósofo experimentador, Nietzsche afirma la necesidad de realizar el pensamiento una práctica, particularmente una práctica médica: «Nosotros, nuevos filósofos, nosotros ensayadores, pensamos de otra manera — y no nos queremos dar por satisfechos con el pensamiento» NF- 1885, 36 [17], FP III, p.800 /KSA XI, 36 [17].

8 A *Malwida von Meysenbug en Roma*, Basilea 25 de octubre 1874, CO II 398, p.500 / KSB, IV, 398., p.268.

cultura, tales como sus valores, sus interpretaciones, sus errores y su multiplicidad.

La actualidad<sup>9</sup> de las *Inactuales* es aquello que les confiere su valor combativo. Por ejemplo, mientras que Nietzsche era profesor de filología en la Universidad de Bâle, Bismarck y su ministro Adalbert Falk tomaban la decisión en 1872 de controlar y supervisar, por medio del proyecto llamado “Ley sobre la inspección de las escuelas” *Schulaufsichtgesetz*<sup>10</sup>, todas las instituciones educativas que pertenecían al imperio alemán. Al respecto, podemos interpretar el gesto que realiza Nietzsche como propiamente inactual<sup>11</sup>. En efecto, al confrontar su actualidad el filósofo inactual decide la organización de las cinco “Conferencias sobre el futuro de nuestras instituciones educativas” (de enero a marzo 1872). En este contexto, conocido bajo el nombre de la *Kulturkampf* o “combate por la civilización”, Nietzsche contestará por una parte el proyecto de ley, y, por otra parte, pensará las consecuencias futuras de una educación institucional controlada por la fuerza del Estado:

Te anuncio con toda discreción e invitándote al silencio que junto con otros estoy preparando una memoria sobre la Universidad de Estrasburgo, en forma de interpelación al Reichsrat, destinada a Bismarck: en ella tengo la intención de mostrar cuán escandalosamente se ha perdido una ocasión extraordinaria para fundar una verdadera institución formativa alemana para la regeneración del espíritu alemán y la aniquilación de la hasta ahora denominada «cultura». — ¡Lucha con espadas! ¡O con cañones!

El artillero a caballo con la artillería más pesada<sup>12</sup>.

9 Recomendamos leer : M. Béland, *Nietzsche avant Brandes. Une étude de réception germanophone (1872–1889)*, 2010, Nietzsche-Studien, 39 (1), 551-572, p.571.

10 J. Steinberg, *Bismarck, A life*, Oxford University Press, New York, 2011, pp. 350-405.

11 Al respecto, y en relación con la idea de la filosofía del futuro: «Permitaseme, pues, tan sólo adivinar el futuro a partir de las vísceras del presente, igual que un arúspice romano; lo que en este caso quiere decir que se le augurará la victoria algún día a una tendencia educativa ya existente, aunque en este momento pudiera no ser querida, estimada, ni estar extendida», BA, «*Enleitung*» / OC I, p. 485.

12 A *Erwin Rohde en Kiel*, Basilea 28 de enero 1872, CO II 192, pp.260-261 / KSB, 3, 192., p. 278

Este ejemplo revela además que la inactualidad está en el origen de la filosofía del avenir. De hecho, la idea de reflexionar sobre las consecuencias que nuestros actos presentes podría tener sobre el futuro permite considerar un avenir diferente. Sin embargo, precisemos que, en Nietzsche, la idea de una filosofía del futuro no está ligada a una manera utópica de imaginarlo. El hecho de idealizar el mejor de los mundos posibles, demandaría al contrario el establecer una serie de valores morales rígidos entre el bien y el mal, así como una interpretación metafísica de la historia; así mismo, es necesario prevenir que la relación entre la inactualidad y la filosofía del avenir no es una interpretación - propuesta por algunos comentaristas - a una actividad relacionada con un cierto profetismo. Esta interpretación olvidaría, en efecto, que Nietzsche concibe el avenir por medio del carácter genealógico de la cultura, notablemente en las *Inactuales*, donde Nietzsche establece el diagnóstico de una sintomatología cultural.

La metodología genealógica presente en la filosofía del avenir traduce la naturaleza humana como una naturaleza plástica, oponiéndose así a la representación que la concebía como una forma ideal y puramente racional. Si la naturaleza humana está influenciada por las selecciones axiológicas de su tiempo, entonces la filosofía del avenir, al contrario, es aquella que la estima como variable y efímera<sup>13</sup>. La inactualidad deviene entonces una herramienta axiológica que se opone precisamente a los valores que se instalan como pretendientes de una estructura moral fija y perenne. El hecho de vivir condicionado por una cierta moralidad sería en realidad la causa que niega la naturaleza humana como naturaleza pulsional. Al respecto, Nietzsche, haciendo referencia a la idea del avenir de Wagner, afirma la relación entre la naturaleza plástica del humano y su relación con el avenir:

---

13 Al respecto: «La filosofía del futuro designa más que una filosofía del avenir. Ella propone el problema de la apreciación de las diferentes condiciones de vida posibles para el ser humano, y de sus consecuencias para él». [Traducimos nosotros], P. Wotling, «*Oui, l'homme fut un essai*», *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris, 2016, pp.12-13.

Si no puede prescindir de la fe en el futuro, eso tan sólo quiere decir exactamente que en los actuales seres humanos percibe propiedades que no forman parte del inmutable carácter ni de la estructura ósea de la esencia humana, sino que son alterables, e incluso perecederas, y que precisamente a causa de estas propiedades el arte tiene que ser entre ellos un apátrida y el mismo Wagner, el mensajero anticipado de una época diferente<sup>14</sup>.

El compromiso para con el avenir se construye entonces alejándose del presente, es decir, criticando los valores que, a la época de Nietzsche, conducían y formaban la cultura alemana. En definitiva, la inactualidad y la filosofía de Nietzsche permiten articular el estatuto del filósofo auténtico en el problema de la cultura, notablemente entre la estructura axiológica que modelaba su tiempo. Si la inactualidad es una forma de considerar el presente de manera combativa y de apuntar un futuro aliviado de los síntomas de las ideas modernas, ¿cómo las *Inactuales* permitirían comprender la figura de Nietzsche en tanto que filósofo?

## 2. Nietzsche, filósofo inactual

Con el objetivo de tratar de responder nuestra pregunta, mostraremos algunas pistas presentes en la correspondencia y en los fragmentos póstumos de Nietzsche para poder encontrar algunos elementos reveladores de la relación entre la inactualidad y su filosofía. Creemos que el itinerario selectivo entre 1884 y 1888, donde Nietzsche considera algunos aspectos de su obra, son en parte la evidencia que demuestra la importancia que Nietzsche acordaba a las *Inactuales* y a la inactualidad para con su propia figura de filósofo auténtico.

a. Nietzsche expresaba su deseo de devenir filósofo incluso antes de la redacción de las *Consideraciones inactuales*:

---

14 UB, IV, §11 / OC I, p. 855.

«El filósofo», mi huevo-idea aún no terminado de incubar, me llena ahora completamente, tan variopinto y deseable como un bonito huevo de pascua para niños buenos<sup>15</sup>.

b. En 1884, Nietzsche toma conciencia de la importancia de su tercera *Inactual*, en particular en la medida en que esta obra ha contribuido a su formación filosófica:

Al recorrer mi «producción literaria», que ahora nuevamente tengo ante los ojos toda entera, me he dado cuenta con placer de que todos esos fuertes impulsos de la voluntad que están expresados en ella aún los tengo dentro de mí, y que, también bajo este aspecto, no tengo motivos para desanimarme. Además, he vivido tal como me lo había trazado (sobre todo en Schopenhauer como educador). En el caso de que te lleves contigo de vacaciones el Zaratustra, llévate también, para hacer una comparación, el escrito que acabo de nombrar (su defecto está en que, en realidad, ahí no se habla de Schopenhauer, sino casi exclusivamente de mí — aunque yo mismo no me daba cuenta de ello cuando lo escribí)<sup>16</sup>.

c. En 1888, la publicación de una importante carta permite comprender que la filosofía de Nietzsche no puede dividirse en dos períodos, sino más bien debe entenderse como una evolución, así como una filosofía que pretende transfigurar los valores:

Las Consideraciones intempestivas, escritos juveniles en cierto sentido, merecen la máxima atención para entender mi desarrollo [...] el escrito sobre Schopenhauer, cuya lectura recomiendo en especial, muestra cómo un espíritu enérgico e instintivamente afirmativo sabe tomar los impulsos más beneficiosos incluso de un pesimista<sup>17</sup>.

---

15 A *Erwin Rohde en Kiel*, Basilea el 7 de diciembre 1872, CO II 277, p.365 / KSB, II, 277. P. 96.

16 A *Franz Overbeck en Basilea*, Sils-Maria, inicios de agosto 1884, CO IV 524, p.470 / KSB, VI, 524., p. 517.

17 A *Karl Knortz en Evansville*, Sils-Maria, Alta Engadina, el 21 junio 1888, CO VI 1050, p.184 / KSB, 8, 1050., p. 339.

d. En fin, es necesario además indicar que las *Inactuales* no son, como lo estiman algunos comentaristas, panfletos políticos encargados por Wagner a Nietzsche, sino más bien estas obras representan lo propio del carácter psicológico de su filosofía, es decir, la interpretación pulsional de la cultura:

Sobre la tercera y la cuarta [Consideraciones] Intempestivas leerá en Ecce homo un descubrimiento que le pondrá los pelos de punta — a mí también me los ha puesto. Ambas hablan solamente de mí, anticipando... Ni Wagner ni Schopenhauer aparecen en ellas de un modo psicológico... Tan solo he comprendido ambos escritos hace 14 días. —<sup>18</sup>

En resumen, creemos que gracias a la lectura de estos escritos hemos podido constatar que las *Inactuales* son consideradas por Nietzsche como una manera de clarificar su espíritu, así ellas son una primera forma de desenredar las confusiones interiores, dicho de otra manera, ellas son una forma de emancipación de aquellos compromisos académicos e intelectuales que oprimían, en cierta medida, la realización de su propia filosofía. Esta forma emancipadora tomará diferentes transiciones de liberación y de creación para la construcción del filósofo auténtico, por ejemplo, aquella que desde *Humano demasiado humano* tendrá un rol muy importante para la filosofía del avenir, es decir, el espíritu libre.

La inactualidad es una manera de valorizar la filosofía fuera de los criterios puramente abstractos e institucionales del tipo de filósofo académico. En otros términos, la inactualidad es para la filosofía la interpretación necesaria que permitirá comprender que las contradicciones aparentes de la metafísica no son cuestiones de preferencias axiológicas entre el pensamiento y la vida, la teoría y la práctica, lo interior y lo exterior.

---

18 *A Heinrich Köselitz en Berlín*, Turín, Domingo 9 de diciembre 1888, COVI 1181, p.323 / KSB 8, 1181., p.513.

### 3. El tipo de filósofo auténtico

La noción de tipo es entonces muy importante para el diagnóstico sintomático que Nietzsche establece del estado de su cultura, asimismo que para poder distinguir la relación íntima entre el individuo y su cultura:

El tipo, oponiéndose a las abstracciones idealistas, no se confunde con lo individual o lo singular, puesto que él no implica la localización de tratados comunes de los individuos o de las culturas variadas. En cambio, él debe siempre estar pensado a partir o a través del examen de figuras particulares, donde Nietzsche dice por consiguiente que ellas “representan” un tipo. De este modo, aun oponiéndose al concepto, la noción de tipo es entonces aquella que permite guardar y estudiar a la vez, las diferencias y las posibilidades de variación inherentes al ser humano [...]<sup>19</sup>.

En la introducción a las *Consideraciones Inactuales* al inglés, Daniel Breazeale afirma que su importancia reside en cierta medida en la responsabilidad del filósofo con relación a la confrontación con el problema de la cultura moderna: «Aún más importante, las Consideraciones inactuales atestiguan con emoción de la creciente sensibilización que su autor tenía de su tarea única y de su vocación individual de pensador»<sup>20</sup>. Nietzsche define precisamente esta tarea en las *Inactuales*, como aquella que aspira salvar la filosofía de la actividad académica y puramente teórica:

Todo filosofar moderno está limitado por el régimen político y policial, por los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres y cobardías de los seres humanos, a la apariencia docta: todo se reduce al suspiro: «Ojalá», o al conocimiento: «Érase una vez». Dentro de la formación

---

19 Traducción propia. *Dictionnaire Nietzsche*, C. Denat et P. Wotling, Paris, Ellipses, 2013, « Type, typologie » (*Typus, Typenlehre*), p. 258.

20 Traducción propia. Nietzsche, *Untimely Meditations*, Traducción de R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1997, Introduction, p. xxv.

histórica, la filosofía carece de títulos legítimos si pretende ser más que un saber exclusivamente interior, inhibido y sin efectos [...]»<sup>21</sup>

De este modo, podemos afirmar que el trabajo filosófico realizado en las *Inactuales* consiste en dar al concepto una apariencia propiamente intuitiva, puesto que en la intuición reside en cierta medida la apertura al mundo por medio del carácter sensible, el cual ha sido por el contrario obnubilado y desvalorizado en favor del carácter estrictamente cognitivo como “única” vía de entrada y de comprensión de lo real y lo humano. Sin embargo, ¿podemos afirmar que este trabajo filosófico, el cual consiste en interpretar las preferencias axiológicas de la cultura, revela del mismo modo el origen del método genealógico? Al respecto, Patrick Wotling sostiene que el momento de bautizo de Nietzsche en tanto que filósofo es por medio de la inactualidad:

Es con el arma de la inactualidad (y aparentemente no aún la del martillo) que Nietzsche ha decidido oponerse al mundo intelectual, y gracias a la cual él ha adquirido la estatura de filósofo. Pero un filósofo, es cierto, de un género particular, un filósofo que repiensa la realidad como un juego de interpretaciones<sup>22</sup>.

El prefacio de la *Genealogía de la moral* pone de relieve la importancia de la inactualidad para el método interpretativo y genealógico de Nietzsche:

Un aforismo, si está acuñado y moldeado como es debido, no queda ya «descifrado» (*entziffert*) por el mero hecho de leerlo; al contrario, entonces es cuando ha de comenzar la interpretación (*Auslegung*), para lo cual hace falta un arte de la interpretación. He ofrecido en el tratado tercero de este libro una muestra de lo que en un caso tal llamo yo «interpretación»: — el tratado va precedido de un aforismo, del cual

---

21 UB, II, §5 / OC I, p. 717

22 Traducción propia. P. Wotling, « *Oui, l'homme fut un essai* », *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, Paris, 2016, p.109.

es el comentario. Ciertamente, para practicar de ese modo la lectura en cuanto arte es necesaria una sola cosa, que es la que hoy en día está más olvidada — y por eso tendrá que pasar aún tiempo antes que mis escritos sean «legibles» (*Lesbarkeit*) —, una cosa para la cual se ha de ser casi vaca, en cualquier caso, no un «hombre moderno»: el rumiar (*Wiederkäu*en)...<sup>23</sup>

Este párrafo nos muestra que la proyección hacia el futuro de su obra requiere primeramente de un buen lector, de un lector que rumie, y del mismo modo indica que el carácter inactual de la obra nietzscheana se situará fuera de los márgenes teóricos y morales de su tiempo. He aquí la razón por la cual la poca recepción de la obra nietzscheana en su época implica al mismo tiempo el desvelamiento de la relación entre la inactualidad y lo póstumo<sup>24</sup>.

Por lo tanto, la interpretación como refinamiento del carácter filológico del filósofo de la cultura tiene por exigencia una cierta probidad fundada en la presencia del carácter inactual de la filosofía. En otros términos, para una buena interpretación es necesario la inactualidad. Es decir, mientras más distancia toma el filósofo de su tiempo — incluso si esta distancia no es sinónimo de desinterés, puesto que como afirmaba Charles Andler a comienzos del siglo XX, el carácter inactual de Nietzsche es sobre todo su compromiso para con su tiempo presente<sup>25</sup> — más la interpretación adquiere una fidelidad con el carácter genealógico de la historia, la cultura y la moral. En consecuencia, la inactualidad permitirá destruir la corteza ideológica e idealista de los hechos.

23 GM, *Vorrede*, §8 / OC IV, p. 459.

24 Al respecto recomendamos consultar: Céline Denat, «Nacer Póstumo», *Inactualidad, Distancia y Alteridad: la "Legibilidad" del texto nietzscheano*, en *Estudios Nietzsche*, 12 (2012), pp.95-104,

25 Al respecto, Charles Andler advierte que la inactualidad no significa un desinterés por la actualidad, al contrario: «Son problemas actuales que él pretende censurar. Los eventos más contemporáneos, la publicación de un libro reciente, la inauguración de un teatro o de una universidad, la rehabilitación de un filósofo desconocido, etc., todo ello contribuía sus discursos» [Traducimos nosotros], Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée, La jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth*, Bossard, Paris, 1920-1931, p.381.

Además, Richard Schacht sostendrá que el tipo de filósofo del avenir es aquel que interpreta el problema de la vida y de la existencia, es decir, que la filosofía de Nietzsche no se limita al conocimiento absoluto de las ideas, sino más bien a la interpretación del problema axiológico de la vida. De este modo, R. Schacht piensa que la filosofía es ante todo una filosofía de la interpretación, es decir, aquello que es interpretado es siempre supuesto por problemas. Así, en tanto que Nietzsche es un “pensador de problemas” (*problem-thinker*), la interpretación y su carácter problemático serán los elementos presentes a lo largo de toda su obra:

Como ya se ha dicho, Nietzsche no era un pensador y escritor sistemático, pero sí era un pensador de problemas declarado y evidente. Sus primeros escritos -El nacimiento de la tragedia, el ensayo “Verdades y mentiras” y las cuatro Consideraciones inactuales- están todos dirigidos a cosas que él concebía como “problemas” que requerían consideración. Lo mismo ocurre con los libros que publicó después de Zarathustra, aunque en algunos casos son las partes de los libros, y no las obras enteras, las que se organizan en torno a los “problemas” en los que fija su atención<sup>26</sup>.

En conclusión, lo que caracteriza al filósofo auténtico es la ruptura con la tarea del tipo de filósofo comprendido hasta el momento, es decir, aquella que busca resolver y establecer un cierto tipo de sistema filosófico<sup>27</sup>. Luego de esta ruptura, la filosofía experimentará una apreciación axiológica diferente para con la idea de sistema y de verdad, las cuales habían sido consideradas como fundamentos indiscutibles del conocimiento filosófico. El estatuto de la verdad

---

26 Traducción propia. R. Schacht, *Making Sense of Nietzsche, Reflections Timely and Untimely*, University of Illinois Press, USA, 1995, p.85.

27 Al respecto, en un fragmento póstumo de la época del Zarathustra, Nietzsche define la tarea de los filósofos más bien tradicionales, remarcando la idea que ellos «tratan de apoderarse del mundo existente o pasado, resumiéndolo y abreviándolo mediante signos. A estos investigadores les incumbe hacer comprensible, pensable, captable, manejable todo lo que hasta ahora ha sucedido y se ha estimado, superar el pasado, abreviar todo lo que es largo, hasta el tiempo mismo, una tarea grande y admirable», NF- 1885, 38 [13]: FP III, p. 832/KSA XI, 38 [13]. 38 [13].

será entonces desplazado y será desde ahora considerado como un problema. De este modo, el filósofo auténtico, poniendo el acento sobre el carácter negativo de la inactualidad, debería poder establecer una nueva jerarquía de valores, al momento de redefinir la nueva tarea del filósofo y de la filosofía.

#### 4. La inactualidad y el cuerpo

De este modo, la inactualidad representa una forma de pensar la filosofía de Nietzsche en relación con el problema de la cultura, el cual, además, pone en cuestión la manera en la cual la filosofía había sido hecha y pensada hasta ahora. Así, José Jara, explica la inactualidad de Nietzsche como el procedimiento que permite comprender de otra manera la pregunta filosófica, la cual se posiciona directamente como una crítica a la tradición:

Es la fuerte insatisfacción experimentada por Nietzsche frente al modo como se ha pensado en la historia de la filosofía y, por consiguiente, en la cultura occidental, lo que en definitiva sean el ser, el conocimiento, la verdad y el bien, lo que le conduce a transformar tanto la elección de los problemas que cabe pensar, como su planteamiento y el estilo de reflexión con que los aborda. Todo lo cual, a su vez, no puede sino conducir a una modificación del estilo del discurso con el cual expresa los diferentes niveles de esa transformación emprendida por él. Es a través del conjunto de estas modificaciones que se hace patente la <intempestividad> de su pensar, como él gusta calificarlo ya desde los comienzos de su trabajo intelectual<sup>28</sup>.

Aquí, la inactualidad es ahora la manera por la cual Nietzsche ha desplazado el estatuto de la tarea y del discurso filosófico. José Jara considera que la inactualidad es la manera por la cual Nietzsche pone como problema los temas que tradicionalmente habían sido el fundamento del pensar filosófico, es decir: el ser, el conocimiento, la verdad y el bien. Para él, la inactualidad es en realidad un movi-

---

28 J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1998, p.50.

miento descentralizador, una transición que va más allá del bien y del mal, una revalorización del lado demasiado humano y de la vida:

La radicalidad del planteamiento nietzscheano a este propósito reside en que él no sólo derriba a esos temas del lugar en que se encontraban, sino que también somete a una profunda crítica -que puede conducir a la destrucción o por lo menos a su decisiva transformación- al pedestal que los sostenía, en que ellos se exhibían y desde el cual ejercían su dominio sobre el saber alcanzado por los hombres<sup>29</sup>.

Según J. Jara, la transformación propuesta tendrá como efecto de posicionar al cuerpo como centro de la filosofía nietzscheana, o, retomando los términos de Patrick Wotling, de hacer del cuerpo el hilo conductor de ésta:

Nietzsche se preocupa por pensar e investigar aquello que ha sido negado, o bien, marginado, subestimado, por esa tradición: el cuerpo. Por esto es Nietzsche también un pensador intempestivo. Devuelve al cuerpo su condición de ser el “centro de gravedad” del hombre<sup>30</sup>.

Si el problema de la inactualidad es entonces la transformación del problema filosófico que traslada al cuerpo como centro de gravedad del humano, ¿de qué manera el cuerpo será considerado en las *Consideraciones Inactuales*? ¿Por qué el cuerpo presupone el valor de la vida?

En las *Consideraciones Inactuales*, Nietzsche analiza los síntomas de una vida en tránsito de deteriorarse, y en este examen se revelan las causas de la enfermedad que la conducirán a su decadencia, y particularmente al nihilismo. Sin embargo, poniendo de relieve la enfermedad, Nietzsche quiere ante todo remarcar la importancia del valor de la vida. Es por ello por lo que Nietzsche critica los valores de la guerra (nacionalista) como obstáculo a la elevación de la cultura; los prejuicios de la historia como contradicción de

---

29 *Ibid.*, pp. 51-52.

30 *Ibid.*, p. 53.

la interioridad y la exterioridad de lo humano; los problemas de la educación institucionalizada como menosprecio de los tipos de humanos ejemplares; y el problema del arte moderno como obstáculo a la potencialidad creadora de la fuerza plástica. Así, podemos afirmar que gracias al “arma” de la inactualidad, es desde ahora posible cuestionar la manera por la cual la cultura moderna es apreciada, y como aquello hace de Nietzsche un filósofo legislador. Si al respecto adoptamos la definición de P. Wotling según la cual el filósofo legislador es aquel que determina el valor a seguir en el avenir, es decir, el de la vida, la inactualidad deviene de esta manera necesaria para la creación de otro tipo de filósofo, con el objetivo que este valor puede determinar la cultura avenir:

El filósofo será entonces legislador en la medida en que él tendrá a la vez la capacidad de evaluar; y podrá solamente, por esta misma, determinar aquello que puede permitir de hacer devenir un tipo de humano y una cultura más sanos<sup>31</sup>.

Por ejemplo, en la tercera *Inactual*, «Schopenhauer como educador», podemos identificar algunos indicios del tipo de filósofo legislador puesto que, de una parte, Nietzsche evalúa la educación filosófica más allá de los criterios y de las evaluaciones establecidas por el Estado y la cultura, y, de otra parte, porque su reflexión en torno al pensamiento del avenir se fundamenta bajo la idea de transfigurar los tipos de humanos que, hasta ahora, habían sido ejemplos que seguir en su cultura. Al respecto, Rousseau era la figura del socialismo y de toda la “buena naturaleza”; por su parte Goethe era el formador de un tipo de humano más bien contemplativo y estético; y finalmente Schopenhauer, según Richard Schacht, el mismo Nietzsche, representa el ejemplo del filósofo inactual a seguir:

---

31 Traducción propia. *Dictionnaire Nietzsche*, C. Denat et P. Wotling, Paris, Ellipses, 2013, «Législateur, législation» (*Gesetzgeber, Gesetzgebung*), pp. 183-184.

El ser humano schopenhaueriano toma sobre sí el sufrimiento voluntario de la veracidad, y este sufrimiento le sirve para mortificar su voluntad propia y para preparar esa subversión y esa inversión completas de su ser, cuyo camino de realización es el auténtico sentido de la vida<sup>32</sup>.

De acuerdo con la perspectiva del filósofo legislador, Nietzsche interpreta, a pesar de (*trotzdem*), el hombre Rousseau y al Hombre Goethe como educadores. No obstante, ellos no pueden ser considerados como modelos a seguir para una mejor vida en tanto que los resultados de sus evaluaciones conllevan a tipos de humanos susceptibles a ser influenciados por una cierta pereza de la masa:

El ser humano rousseauiano descuida la espiritualidad humana y la importancia de poner a su servicio las fuerzas de nuestra humanidad natural, de tal modo que, cuando se aprovechen, estas fuerzas sean creativas y no meramente destructivas. El hombre goetheano descuida dar a estas fuerzas lo que les corresponde y, por tanto, no promueve la expresión activa de la espiritualidad humana, sin la cual ésta se vuelve necesariamente estéril<sup>33</sup>.

Por consiguiente, el ser humano schopenhaueriano es aquel que, a pesar de todo, conserva una cierta potencialidad creadora que da el valor superior a la vida y, por lo tanto, a la formación del filósofo auténtico:

Sólo el schopenhaueriano (el heredero del tipo trágico y modelo de arte y espiritualidad en *El nacimiento de la tragedia*) mantiene la promesa de una forma alcanzable de humanidad lo suficientemente sana y vital como para tener un futuro real en este mundo, y lo suficientemente creativa y espiritualizada como para justificarse a sí misma, y también a la vida humana y al mundo<sup>34</sup>.

---

32 UB, III, §4 / OC I, p.772.

33 Traducción propia. R. Schacht, *op. cit.*, p.160.

34 Traducción propia. *Ibid.*, p.160.

El ser humano schopenhaueriano es, en realidad, aquel que otorga un nuevo ímpetu a la cultura y la reconecta con la naturaleza. Los humanos de este tipo darán de este modo nacimiento a los individuos superiores de la cultura, conforme a la naturaleza olvidada e ignorada por la tradición cultural:

Se trata de la idea fundamental de la cultura (*der Cultur*), en la medida en que ésta sabe proponernos a cada uno de nosotros tan sólo una única tarea: fomentar en nosotros y fuera de nosotros la procreación del filósofo, del artista y del santo, y de este modo trabajar en el perfeccionamiento y la consumación de la naturaleza. Pues, así como la naturaleza necesita del filósofo, de igual modo tiene necesidad del artista, los necesita a ambos por un objetivo metafísico, a saber, para su propia ilustración sobre sí misma, para que al final se le contraponga de una vez como una obra pura y acabada aquello que el desasosiego de su devenir nunca alcanza a ver con claridad — los necesita, así pues, para su propio autoconocimiento<sup>35</sup>.

Estos tipos superiores de humanidad son en realidad la realización de otra manera de vivir y experimentar la cultura; todos ellos tienen la característica de potencializar la existencia humana bajo diferentes formas y conocimientos, renegando así la “uniformización” (*Ausgleichung*) promovida y seguida por las formas de valorizar de la cultura moderna. De este modo, R. Schacht, constata que la tipología propuesta por Nietzsche en las *Inactuales* es en realidad una manera legítima de pensar la posibilidad de una cultura sana y auténtica:

En este temprano ensayo, Nietzsche honra a estos tres tipos porque en cada uno de ellos se ha realizado algún aspecto significativo del ideal humano que él imagina (aunque de forma limitada y meramente provisional), demostrando así que este ideal no es una mera fantasía, sino que está al alcance del hombre y es una aspiración humana legítima<sup>36</sup>.

---

35 UB, III, §5/ OCI, pp.778-779.

36 Traducción propia. R. Schacht, *op.cit.*, p.160.

## 5. El arte y la vida

En la cuarta *Inactual*, «Richard Wagner en Bayreuth», Nietzsche considera la figura del artista como aquella que se opone a los valores de la cultura moderna, particularmente a aquellos que son difundidos por las instituciones educativas. Igualmente, el artista es aquel que da una forma estética a los eventos históricos, los cuales eran anteriormente considerados como absolutos y objetivos. Tal como Nietzsche lo ha escrito en su segunda *Inactual*, el artista debe interpretar los hechos históricos de manera artística, auténtica y creativa:

Para precisar este grado y, sobre su base, el límite donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulcrero de lo presente, habría que saber con exactitud el grado de fuerza plástica (plastische Kraft) de un ser humano, de un pueblo, de una cultura, quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas<sup>37</sup>.

Nietzsche considera entonces la fuerza plástica como un elemento que permite a cada tipo de ser humano y a cada estado de la cultura de establecerse en una relación axiológica en donde el valor de la vida sea superior a aquel de los hechos históricos, culturales o morales. Los efectos de la fuerza plástica se expresan en el sello estético que los artistas imprimen en los eventos pasados, el artista deviene de esta manera soberano de la historia:

Ni como artista creador ni como artista combativo lo desviaron de su órbita el aprendizaje y la formación. En cuanto le sobreviene su fuerza plástica, la historia se le convierte en arcilla que sus manos modulan a placer; entonces se encuentra de golpe ante ella de forma distinta a cualquier docto, más bien de manera similar a como el griego se encontraba ante su mito, a saber, ante algo en lo cual se crea su forma

---

37 UB, II, §1 / OC I, p.698.

y se poetiza con amor y con una cierta y reservada devoción, sin duda alguna, pero también con los derechos de soberanía del creador<sup>38</sup>.

La flexibilidad de la historia creada por la fuerza plástica del artista es en general aquello que va a caracterizar la figura del artista y aquella del filósofo, puesto que ambos pueden apreciar el carácter múltiple e interpretativo de la realidad, dicho de otro modo, la fuerza plástica es aquella que permite comprender la realidad como un juego de interpretaciones, y al artista y al filósofo como sus legisladores. El artista será aquel que determinará la forma, y el filósofo aquel que le otorgará su valor:

Lo poético en Wagner se manifiesta en que piensa en procesos visibles y sensibles, no en conceptos, es decir, en que piensa de manera mítica, que es como siempre ha pensado el pueblo. El mito no se basa en un pensamiento, como creen los hijos de una cultura excesivamente artificiosa, él mismo es, por el contrario, una actividad del pensamiento; el mito comunica una representación del mundo, pero en una secuencia de procesos, acciones y sufrimientos<sup>39</sup>.

El arte permite entonces liberar el tipo de hombre teórico, el cual está invadido por los valores modernos y, particularmente, por aquellos valores que dan una supremacía al conocimiento teórico de las cosas. De esta forma, el arte sería una preferencia axiológica que revaloriza la interioridad humana y ofrece así una esperanza en un avenir donde esta interioridad forme parte fundamental del filósofo auténtico, es decir, de aquel que interpreta el cuerpo como un juego de pulsiones y por lo que un nuevo lenguaje le es desde ahora necesario:

La música anterior a Wagner, tomada en su conjunto, tenía angostas fronteras; se refería a estados permanentes del ser humano, a eso que los griegos llamaban *ethos* y solo con Beethoven había comenzado pre-

---

38 UB, IV, §3 / OC I, p.815.

39 UB, IV, §9 / OC I, p.842.

cisamente a encontrar el lenguaje del pathos, del querer apasionado, de los procesos dramáticos en el interior del ser humano<sup>40</sup>.

En las *Inactuales*, la crítica a los valores de la modernidad va además a transfigurar el tipo de filósofo comprendido hasta ahora. En estas obras, es el filósofo quien se opone a la opinión pública; él contra el historicismo; él como superación del pesimismo; él en tanto que artista. Así, hemos de afirmar que las *Inactuales* constituyen un giro en la filosofía de Nietzsche, el cual, según nosotros, es una tesis que conferiría un valor necesario a la lectura atenta e interpretativa de estas obras. Nietzsche deviene filósofo en las *Inactuales*, y puede que sea ahí donde se sitúe la comprensión de la emancipación como búsqueda de la autenticidad que Nietzsche promueve en el primer párrafo de su tercera *Inactual* por medio del imperativo: «¡Deviene lo que eres!». De hecho, atreverse a ser uno mismo demanda previamente el combatir las costumbres y las opiniones que constituyen la cultura y por consiguiente un tipo de humano en particular. Devenir uno mismo es entonces una manera de superar la relación de “pereza” (*Faulheit*) entre el tipo de individuo y su cultura, así como él caracteriza desde ahora una forma de apreciación, una manera de considerar los valores predominantes de una cultura, y particularmente, es la prueba por la cual el valor de la vida debe transfigurar los valores establecidos por la cultura moderna:

Yo ando por las nuevas calles de nuestras ciudades y pienso que, de todas esas casas horribles que se ha construido la generación de los entregados a la opinión pública, en un siglo nada quedará ya en pie, y que entonces se habrán caído también, las opiniones de esos constructores de casas. Qué esperanzados pueden estar, por el contrario, todos los que no se sienten ciudadanos de este tiempo; pues, si lo fueran, entonces servirían para contribuir a matarlo y para hundirle en el ocaso en compañía de ese tiempo suyo, desapareciendo con él — mientras que, de manera opuesta, lo que ellos quieren es que este tiempo despierte a la vida, para seguir viviendo ellos mismos en esta vida<sup>41</sup>.

---

40 *Ibid.* p.846.

41 UB, III, §1 / OC I, p.750.

## 6. Conclusión

La filosofía y la inactualidad son dos nociones necesarias para superar el pesimismo y la decadencia de la cultura, así como para determinar la “grandeza” de la tarea del filósofo auténtico, es decir, la de legislar:

Imaginemos el ojo del filósofo concentrando su mirada en la existencia (*Dasein*): él quiere determinar de nuevo su valor (*Werth*). Pues ése ha sido el genuino trabajo de todos los grandes pensadores, ser los legisladores (*Gesetzgeber*) de la medida, la moneda y el peso de las cosas<sup>42</sup>.

En definitiva, a partir de las *Consideraciones Inactuales*, Nietzsche propone un tipo de filósofo verdadero, es decir, aquel que determina el valor de lo que lo rodea y que experimenta de esa manera su propia filosofía. Las figuras evocadas precedentemente, y que representan el gran pensador, el educador que libera, el ejemplo superior y el artista, están en transición y anuncian aquello que Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal*, reconocerá como aquello que forma parte del verdadero filósofo, es decir, de aquel donde el valor reside en el carácter creativo y donde su tarea es legislar. Los auténticos filósofos son “los que mandan (*Befehlende*) y legislan (*Gesetzgeber*)”<sup>43</sup> y es a partir de la “grandeza” de esta tarea que ellos toman distancia de aquel tipo de filósofo atado a la forma de las evaluaciones pasadas; de aquel que conduce su trabajo al simple ejercicio de la comprensión y del esclarecimiento de aquello que ya ha sido establecido. En otros términos, el filósofo auténtico es un filósofo creador:

Pero los auténticos filósofos son los que mandan y legislan: ¡ellos dicen «! así debe ser!»!, ellos determinan primero el «hacia donde», y el «para qué» del hombre, y para ello disponen del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los subyugadores del pasado, — se aferran al futuro con mano creadora, y todo cuanto es y ha sido se convierte para ellos en un medio, en un instrumento, en un

42 UB, III, §3 / OC I, p.765.

43 NF-1885, 38 [13]: FP III, p.832 / KSA XI, 38 [13].

martillo. Su «conocer» es crear, su crear es una legislación, su voluntad de verdad es — voluntad de poder<sup>44</sup>.

## Abreviaturas y signos

- BA = *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*
- CO = *Correspondencia*, citada por la edición de Luis de Santiago, Editorial Trotta, Madrid, 2005-2012, con indicación del volumen en números romanos.
- FP = *Fragments Póstumos*, citados por la edición de D. Sánchez Meca en cuatro volúmenes, Editorial Tecnos, Madrid, 2006-2010, con indicación del volumen en números romanos.
- FW = *La gaya ciencia*
- KGW = *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, fundada por G. Colli y M. Montinari, y proseguida por W. Müller-Lauter y K. Pestalozzi, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1967 ss.
- KSA = *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, 15 vols., Berlin/New York/München: W. de Gruyter/dtv, 1980.
- KSB = *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, dtv/de Gruyter: Berlin/New York, 1986.
- NF = *Nachgelassene Fragmente*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin, Gruyter 1980.
- OC = *Obras Completas de Nietzsche*, citadas por la edición de D. Sánchez Meca, en cuatro volúmenes, Editorial Tecnos, Madrid, 2011 ss., con indicación del volumen en números romanos.
- UB = *Consideraciones intempestivas*.

## Bibliografía

- Andler, C. (1920-1931). *Nietzsche, sa vie et sa pensée: La jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth*. Bossard.

---

44 JGB, §211/ OC IV, p.378

- Béland, M. (2010). Nietzsche avant Brandes. Une étude de réception germanophone (1872–1889). *Nietzsche-Studien*, 39(1), 551-572.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*. Les Presses de l'Université de Montréal.
- Denat, C. (2012). "Nacer póstumo". Inactualidad, distancia y alteridad: la "legibilidad" del texto nietzscheano. *Estudios Nietzsche*, (12), 95–104.
- Denat, C., & Wotling, P. (2013). *Dictionnaire Nietzsche*. Ellipses.
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo: El cuerpo como centro de gravedad*. Anthropos Editorial / Universidad de Valparaíso.
- Nietzsche, F. (1967ss.). *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (G. Colli & M. Montinari, Eds.). W. de Gruyter.
- \_\_\_\_\_. (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (G. Colli & M. Montinari, Eds.; 15 vols.). W. de Gruyter / dtv.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (G. Colli & M. Montinari, Eds.; 8 vols.). W. de Gruyter / dtv.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Untimely meditations* (R. J. Hollingdale, Trad.). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2005-2012). *Correspondencia Friedrich Nietzsche I-VI* (L. E. de Santiago Guervós, Dir.). Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2006-2010). *Fragmentos póstumos I-IV* (D. Sánchez Meca, Dir.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011-2016). *Obras completas I-IV* (D. Sánchez Meca, Dir.). Tecnos.
- Schacht, R. (1995). *Making sense of Nietzsche: Reflections timely and untimely*. University of Illinois Press.
- Steinberg, J. (2011). *Bismarck: A life*. Oxford University Press.
- Wotling, P. (2016). *Oui, l'homme fut un essai: La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*. Presses Universitaires de France



## CAPÍTULO III

### FRIEDRICH NIETZSCHE: EL FILÓSOFO Y LOS SISTEMAS EN «LA FILOSOFÍA TRÁGICA DE LOS GRIEGOS».

*Luis Enrique De Santiago Guervós\**

#### RESUMEN

Con el escrito póstumo sobre la historia de los filósofos griegos, con el que pretendía llevar adelante el conocimiento del hombre, Nietzsche proyectaba escribir un «gran libro sobre los filósofos griegos», distinto a cualquier otra historia de la filosofía, en el que los filósofos presocráticos representaban para él las distintas formas paradigmáticas posibles de pensamiento filosófico que desde el presente podían allanar el camino de la investigación partiendo de las huellas que dejaron. La novedad de este escrito es que para Nietzsche lo verdaderamente importante en esta historia no son tanto los sistemas que elaboraron, sino la vida y el hombre que los

---

\* Universidad de Málaga

creó. Este acercamiento personal a los pensadores determinará en parte su concepción del filósofo y de su propia filosofía, es decir, la reducción de las filosofías a los hechos personales de sus creadores.

**Palabras clave:** filósofo – sistema – historia de la filosofía griega – Wagner.

## ABSTRACT

With his posthumous writing on the history of the Greek philosophers, with which he intended to advance the knowledge of the man, Nietzsche planned to write a «great book on the Greek philosophers», unlike any other history of philosophy, in which the pre-Socratic philosophers represented for him the various possible paradigmatic forms of philosophical thought that could pave the way for research from the present on the basis of the traces they left behind. The novelty of this paper is that for Nietzsche what is really important in this history is not so much the systems they elaborated, but the life and the man who created them. This personal approach to the thinkers will partly determine his conception of the philosopher and of his own philosophy, i.e., the reduction of philosophies to the personal facts of their creators.

**Keywords:** philosopher - system - history of Greek philosophy - Wagner.

Uno de los proyectos que Nietzsche persiguió inicialmente con bastante independencia respecto de los intereses de Wagner, fue su estudio sobre la historia de los filósofos griegos, con el que pretendía llevar adelante el conocimiento del hombre. Esta preferencia por la filosofía griega había despertado su interés y entusiasmo mucho antes de que entrara en contacto más estrecho con Wagner, concretamente durante sus estudios filológicos con Friedrich Ritschl. Como estudioso de la antigüedad, Nietzsche también pretendía concebir un «gran libro sobre los filósofos griegos» en el que estos tendrían

un lugar especial en el contexto de la cultura griega. Y para ello trabajó regularmente con los diálogos platónicos durante el tiempo de su cátedra en el *Pädagogium* de Basilea, e impartiría lecciones en la universidad sobre la vida y doctrina de Platón y sobre los filósofos preplatónicos. Todo ello tenía como finalidad preparar las bases de ese proyectado libro que nunca llegó a consumarse: «El libro del filósofo» (*Philosophenbuch*)<sup>1</sup>, en el que los filósofos presocráticos representaban para él las distintas formas paradigmáticas posibles de pensamiento filosófico que desde el presente podían allanar el camino de la investigación partiendo de las huellas que dejaron. Con este escrito, ante las críticas recibidas por la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, que alcanzaron su punto álgido con la virulenta reacción de Wilamowitz<sup>2</sup>, busca una base sólida de la tragedia griega en la filosofía arcaica y trágica, y, al mismo tiempo, nuevos argumentos para consolidar los intereses de Bayreuth.

Desde su Lección Inaugural, impartida en la Universidad de Basilea el 28 de mayo de 1869 sobre la personalidad de Homero, «Homero y la filología clásica», Nietzsche se había planteado cómo conciliar la metafísica de artista con ese centauro, - arte, ciencia y filosofía -, y cómo conseguir esa síntesis imposible que continuamente le interpelaba. ¿Tenían cabida en el proyecto cultural de Bayreuth un genio filosófico, como ya había planteado en el Certamen de Homero? Los *Fragmentos Póstumos* del invierno de 1873 dan pie para contemplar esa tensión que vivía Nietzsche y la reescritura continua de un texto como la filosofía en la época trágica de los griegos. En este escrito comienza a vislumbrarse ya un cierto distanciamiento de los que habían sido hasta ahora sus mentores: Wagner y Schopenhauer. La figura de Heráclito, como

---

1 Entre 1872 y 1873, encontramos en sus cuadernos anotaciones para un proyectado libro: «El libro del Filósofo» Cfr. FP 12 345-415. Para las citas de los textos de Nietzsche utilizamos las siguientes siglas: FP: Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos* I-IV, dir. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2006-2010; OC: Friedrich Nietzsche. *Obras Completas* I-IV, dir. Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2011-2016; CO: *Correspondencia Friedrich Nietzsche*. I-VI, dir. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2005-2012. Sigla PHG, para las referencias a *La filosofía en la época trágica de los griegos*: OC 12.

modelo filosófico, se va imponiendo poco a poco a la de Schopenhauer<sup>3</sup> y la filosofía del devenir va configurando estructuralmente el camino de su pensamiento, convirtiéndose en el hilo conductor de sus reflexiones filosóficas posteriores. «Este escrito – dice Colli – documenta así un proceso de maduración, el comienzo de una conquista de autonomía por parte de Nietzsche con respecto a Wagner, con la sustitución de la filosofía por el arte, en la cúspide de la cultura, y con respecto a Schopenhauer, con la sustitución de Heráclito por él, como arquetipo del filósofo»<sup>4</sup>. Y aunque Schopenhauer sigue actuando como modelo del filósofo, siguiendo las pautas wagnerianas, la curiosidad y la atención se amplían y se desvían hacia el mundo presocrático, para construir más válidamente la imagen de un guía.

A pesar del rumbo que toma su pensamiento, está todavía dispuesto a colaborar con Richard Wagner, poniendo a su disposición el trabajo filológico para una renovación de la cultura, «sacrificando» sus propios intereses y manteniendo una inquebrantable fidelidad: «Para lo mejor y más noble que *nosotros* queremos – escribía a su amigo Rohde - no tenemos otro patrocinador que él: por ello es justo que reciba como sacrificio todo lo que crezca en nuestras tierras de labor»<sup>5</sup>. Esta incondicionalidad no era óbice para que comenzase a dudar sobre si Wagner seguía siendo «el vidente que escruta el futuro», o más bien el padre de «un arte barroco de la exaltación y de la desmesura enaltecida». Nietzsche era consciente

---

2 Cfr. E. Rohde, U. von Wilamowitz-Möllendorff, R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*. Ed. intrd. y notas, Luis E. de Santiago Guervós, Málaga: Ágora, 1994

3 Manfred Riedel, «Ein Seitenstück zur "Geburt der Tragödie": Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie», en *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), pp. 45-61.

4 Giorgio Colli, en Friedrich Nietzsche, *La Filosofía nell' epoca tragica dei greci*. Nota introductoria de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, trd. de Giorgio Colli. Milano: Adelphi, 2015, (epub) p. 7; del mismo autor, *Introducción a Nietzsche*, México: Folios Ediciones, 1980, p. 28ss. Ver la monografía sobre los presocráticos del primo de Nietzsche, filólogo, Richard Oehler, *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*. Leipzig: Verlag der Dürschchen Buchhandlung, 1904, p. 118.

5 Carta de Nietzsche a Rohde, 11 de abril de 1872, CO II 279.

de que estaba llegando el momento en que él mismo debía encontrar su propia voz como filósofo, pues como diría años después, «cuando se ama algo como la libertad, tiene uno que ser capaz de sacrificar hasta su amigo más querido, aunque sea incluso el hombre más excelente, la gloria del mundo, un genio sin igual»<sup>6</sup>. No es extraño, por eso, que en este proyectado libro el ideal del arte, que había prevalecido en *El nacimiento de la tragedia*, sea sustituido por el ideal de la filosofía y por la figura del «filósofo». Nietzsche lo elabora con gran empeño, pero la gran ambición que tenía puesta en el proyecto solo se consigue parcialmente, aunque el planteamiento es llamativo: renuncia a la erudición y al aparato crítico que había desplegado, por ejemplo, en *Los filósofos preplatónicos*, y ahora sitúa el elemento personal en primer plano. Pero, sobre todo, resalta el juicio de aquellos filósofos sobre la vida. Las claves para comprender esta forma de entender la filosofía nos las proporciona él mismo cuando se trata de interpretar a otros filósofos o sus sistemas, para acceder a los filósofos preplatónicos, para reconocer cómo «llegar a ser lo que uno es», para iluminar su individualidad espiritual que proyectó inconscientemente sobre el espíritu griego de los siglos VI y V, obteniendo como resultado en las características de esta obra algo así como un espejo en el que podría mirarse.

No obstante, con *La filosofía en la época trágica de los griegos*, su «gran obra sobre los griegos», Nietzsche pretendía llamar la atención entre los seguidores de Wagner sobre la importancia de la Grecia arcaica y en esta exposición se hace realidad aquella proclama que, como punto de partida, había hecho pública en su lección inaugural de 1869, *Homero y la Filología clásica: «Philosophia facta est quae philologia fuit»*<sup>7</sup>. En otros términos, aquí la filología se convierte en un medio para la filosofía. Y como estudioso que trata de explorar las fuentes filosóficas en el marco de la tradición literaria de la antigüedad clásica, el filólogo de formación se dirigió desde muy pronto a los pensadores más antiguos del mundo griego, que

---

6 *La gaya ciencia*, § 98, OC III 786.

7 Cfr. *Homero y la filología clásica* (1869), OC II 231.

para él fueron también inicialmente «los presocráticos». Este interés comenzó en su época de estudiante en Leipzig con su conferencia, «Über die Pinakes der aristotelischen Schriften» («Sobre los pinakes de los escritos aristotélicos»)(1865) ante la *Sociedad Filológica* fundada por él y Rohde, así como con su trabajo (premiado) sobre «Leben und Meinungen berühmter Philosophen» («Vida y opiniones de filósofos famosos») de Diógenes Laercio<sup>8</sup>, que pronto se amplía para abarcar toda la tradición escrita de la antigüedad griega. Se trata de estudios de fuentes y comparaciones históricas, que van desde investigaciones sobre la discutida lista de escritos de las obras de Demócrito hasta la forma dialogada de la filosofía platónica y aristotélica temprana, y continúan con el nombramiento para la cátedra de Filología Clásica de la Universidad de Basilea dentro de los programas del Pädagogium (1870) y de la *Analecta Laertiana en el Rheinische Museum für Philologie* (1870).

## 1. Contexto y génesis de «la filosofía en la época trágica de los griegos»

El 6 de abril de 1873, Nietzsche y Rohde llegaron a Bayreuth para pasar la semana antes de pascua con Richard y Cosima Wagner. Nietzsche llevó consigo un manuscrito<sup>9</sup>, aún incompleto, que según su hermana, «de todas las obras inacabadas de mi hermano esta es a la que concedió más importancia a lo largo de los años»<sup>10</sup>. No era simplemente una obra para la ocasión; era la tercera versión de un libro que debía describir el nacimiento de la filosofía en Grecia, después de distintas reescrituras. Unos meses antes le anunciaba a su amigo Rohde que su proyectada obra sobre «El filósofo» se estaba gestando: «mi huevo-idea aún no se ha terminado de incubar, me llena ahora completamente, tan variopinto y deseable como un bonito huevo de

---

8 Cfr. OC II 149-218, *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* (1868).

9 Se trata del cuaderno de Nietzsche (U 18), que copió a principios de 1874 su discípulo Adolf Baumgartner. Las dos introducciones, se encuentran en D 9. Cfr. KSA XIV, pp. 108-112.

10 Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich's Nietzsche II*, Leipzig: Naumann, 1897, p. 124.

pascua para niños buenos»<sup>11</sup>. Incluso, ya le había comunicado hacía un año que, entre tanto, había conseguido «una cantidad considerable de ideas fundamentales sobre Platón y creo que nosotros dos podríamos algún día caldear e iluminar desde dentro la historia de los filósofos griegos, hasta ahora tan escuálida y momificada»<sup>12</sup>.

A Carl von Gersdorff también le va informando sobre el progreso de su lectura sobre los filósofos griegos y, además, le aclara que su pretensión con tal escrito es que sirviera como «apéndice» de su anterior libro, *El nacimiento de la tragedia*: «Mi escrito crece y va asumiendo el aspecto de un apéndice a la “tragedia”. El título será quizás: “El filósofo como médico de la cultura”. Con este trabajo querría darle una verdadera sorpresa a Wagner en su cumpleaños —»<sup>13</sup>. Aquí ofrece a Gersdorff un nuevo título para su escrito, que posteriormente titularía *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y al mismo tiempo le da una clave para interpretarlo: habría que comprenderlo como parte de la obra que había dedicado a Richard Wagner, *El nacimiento de la tragedia*. Un año más tarde vuelve a escribir a su amigo para informarle de su gestación final y de su intención de leerlo en Bayreuth con los demás, y le da detalles del mismo y el material que ha tenido que utilizar para escribirlo:

A Bayreuth llevo conmigo un manuscrito sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, para leerlo con los demás. Pero el conjunto todavía está muy lejos de la forma de un libro, cada vez me vuelvo más severo conmigo mismo y hará falta mucho tiempo antes de que intente una nueva exposición (la cuarta del mismo tema). Con este fin, he

---

11 Carta de Nietzsche a Rohde, 7 de diciembre de 1872, CO II 365.

12 Carta de Nietzsche a Rohde, 21 de diciembre de 1871, CO II 243. Nietzsche dictó una serie de lecciones sobre la vida y la obra de Platón en la Universidad de Basilea, (1871-1876) recogidas bajo el título de *Introducción al estudio de los diálogos platónicos*. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Introducción al estudio de los diálogos de Platón*. Ed., trd. y notas, Manuel Barrios: Madrid: Tecnos, 2019; Diego Sánchez Meca, *Introducción* a OC II 15-79.

13 Carta de Nietzsche a Gersdorff, 2 de marzo de 1873, CO II 392. La distinción que hace Nietzsche entre «presocráticos» y «preplatónicos» es muy sutil. Mientras que entre los preplatónicos Sócrates ocupa el último lugar, entre los considerados presocráticos es Anaxágoras. Por otra parte, a los primeros siglos del pensamiento corresponden ciertos tipos «puros» de filósofos, el último de los cuales es Sócrates.

tenido que emprender los estudios más singulares, incluso la matemática se me ha acercado para inspirarme sin temor, luego la mecánica, la teoría química de los átomos, etc. Una vez más he extraído de ellas esplendidas confirmaciones acerca del valor eterno de los griegos. El camino que conduce de Tales a Sócrates es verdaderamente inaudito<sup>14</sup>.

Está claro que Nietzsche llegaba cargado de dudas, porque el escrito que se iba a someter al veredicto de Wagner era sobre «filosofía» y buscaba también su espacio entre los ideales de Bayreuth. A Malwida von Meysenbug le había escrito con entusiasmo sobre el proyecto que está ya terminando, en el que ha «trabajado con amor» y que trata de «temas filosóficos»: «Aparecen en él todos los grandes filósofos que han vivido en la época trágica de los griegos, es decir, durante los siglos VI y V: ¡ya es un hecho notable que los griegos se hayan dedicado a la filosofía justo en ese periodo —! y además cómo!»<sup>15</sup>. Y la víspera de su partida, todavía le insinuaba temeroso e inseguro sobre si gustaría su escrito en Bayreuth: «Espero encontrar en Bayreuth valentía y serenidad y restablecerme completamente»<sup>16</sup>. No es extraño que Nietzsche se sintiera inseguro después de haber reescrito el texto una y otra vez, sin citas, ni textos en griego, ni referencias bibliográficas. Aquí se suprime todo aquello que pudiera interpretarse como un ejercicio y despliegue de erudición filológica, y siempre pensando, si este escrito respondería a las expectativas de Wagner. Nietzsche no podía olvidar aquellas incumplidas recomendaciones del propio Wagner un par de años atrás, cuando le insistía en la manera que tenía que tratar a los filósofos griegos: «Entonces, haga ver cuál es el fin de la filología, y me ayude a instaurar el gran “Renacimiento”, en el que Platón abraza a Homero, y Homero, lleno de las ideas de Platón, se convierta, precisamente ahora, en el Homero más grande de todos»<sup>17</sup>. La imagen

---

14 Carta de Nietzsche a Gersdorff, 5 de abril de 1873, CO II 398.

15 Carta de Nietzsche a Malwida von Meysenbug, finales de febrero de 1873, CO II 388.

16 Carta de Nietzsche a Malwida von Meysenbug, 5/6 de abril de 1873, CO II 399-401.

17 Carta de Wagner a Nietzsche, 12 febrero 1870, KGB II/2, 146. (*Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed., G. Colli y M. Montinari, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1975ss.)

finalmente clasicista de la Grecia de Wagner, no era la de Nietzsche, pues su punto de vista, que Platón «abraza» a Homero, contradecía todo lo que él estaba elaborando, cuando aprendió a distinguir de Platón a los filósofos presocráticos; una distinción que le llevó más allá tanto de la metafísica platonizante de Schopenhauer como de la figura de contraste metafísicamente estilizada de Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*.

Para comprender el resultado de esos meses de trabajo y proyectos sobre la historia de los filósofos griegos, es necesario establecer sucintamente la *génesis* del texto y las distintas fases por las que pasó a partir de la publicación de *El nacimiento de la tragedia* una vez impartidas las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* (febrero-marzo de 1872). Pasemos primero a la historia de su génesis y, por tanto, a las razones fácticas que llevaron a Nietzsche a escribir PHG<sup>18</sup>, una sucinta «historia de la filosofía», que ha ganado un puesto destacado entre los historiadores de la filosofía por su singularidad.

Los primeros testimonios de Nietzsche sobre su proyecto del «gran libro sobre los griegos» se presentan al principio confusos y encontramos la primera redacción del tema en un borrador sobre los «Filósofos preplatónicos»<sup>19</sup>, que se enmarca dentro de las llamadas *Lecciones de Basilea* que Nietzsche imparte entre 1869 y 1879, en el que se aprecian los más diversos enfoques, mezclando la erudición

---

18 Sobre la evolución de PHG ver Manfred Riedel, «Ein Seitenstück zur “Geburt der Tragödie”: Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie», en *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), pp. 45-61. Sobre la reconstrucción del texto ver también el trabajo de Paolo D'Iorio, «L' image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche», en Tilman Borsche, Federico Gerrataña y Aldo Venturelli, *Centauren-Geburten*, Berlin: Walter de Gruyter, 1994, pp. 383-417; Laks, André, *Introduction à la «philosophie présocratique»*, Paris: PUF, 2006; Introducción a OC I2, «La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud», por Diego Sánchez Meca, pp.13-54.

19 Cuaderno P II 1, OC II 327-428. Intr. de Alejandro Martín y Manuel Barrios. Cfr. carta de Nietzsche a Rohde, mitad de julio de 1869, donde le anuncia que «El próximo semestre impartí *Historia de los filósofos preplatónicos*» (OC II 73), que le sirvieron a Nietzsche para sus clases en los semestres de verano de 1872, de 1873 y de 1876. Ver también Carlota Santini, «Sobre las Lecciones de Basilea impartidas por Nietzsche: perspectivas de la investigación», en *Estudios Nietzsche*, 14 (2014), 151-156.

con la crítica filológica, el mito con la historia de la ciencia, etc. Entre 1871 y 1876 da cursos sobre los diálogos de Platón (*Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*)<sup>20</sup>. Es el primer encuentro de Nietzsche como filólogo con un gran filósofo de la antigüedad. La originalidad de este curso, que marcará después su interpretación sobre los filósofos griegos es su interés en destacar la «personalidad» del filósofo Platón, y, en particular, su personalidad de escritor.

Con estos cursos, Nietzsche quería poner de relieve ante su público la grandeza de la antigüedad griega arcaica, para comprender en profundidad la cultura helénica y su esencia, y lo hacía todavía vinculado a las experiencias de Bayreuth, como testimonio a Rohde con motivo de la polémica sobre *El nacimiento de la tragedia*, al que le daba instrucciones sobre su defensa: «Después podrías hablar de nuestra experiencia de Bayreuth y de nuestras esperanzas, y así justificar la conexión de nuestros estudios de la antigüedad con ese “¡Despertad! ¡Se hace de día!”»<sup>21</sup>. En enero de 1871 había escrito a Wilhelm Vischer, su protector, manifestándole su interés por la filosofía y su intención de investigar sobre los filósofos pre-platónicos: «Quiero recordar que acabo de anunciar dos cursos que son de naturaleza filosófica en este sentido: “Los filósofos preplatónicos con interpretación de fragmentos escogidos” y “Sobre cuestiones platónicas”- Desde que estudio filología nunca me he cansado de mantenerme en estrecho contacto con la filosofía; así, mi interés principal se ha orientado siempre hacia las cuestiones filosóficas, como pueden testimoniar los que han tratado conmigo»<sup>22</sup>. El interés de Nietzsche por la filosofía, sobre todo por los filósofos pre-platónicos era cada vez más creciente. Sin embargo, no oculta su estado de confusión en relación a sus proyectos<sup>23</sup> sobre la filosofía griega, aunque tenga claros sus objetivos, tal y como confiesa a

---

20 OC II 441-564. Prefacio segunda parte, «Filosofía», por Manuel Barrios, OC II 315-326.

21 Carta de Nietzsche a Rohde, 18 de junio de 1872. CO II 300. «¡Despertad! ¡Se hace de día!», en R. Wagner, *Los maestros cantores de Núremberg*, acto III, escena 5.

22 Carta de Nietzsche a Wilhelm Vischer, probablemente enero de 1871, CO II 182.

23 Ver sus anotaciones sobre sus planes para el proyecto: FP I<sup>2</sup>:19 [89. 188. 190. 214. 315. 316. 325]; 21 [5. 6. 9. 11. 13. 14. 15. 16. 19]; 23 [1. 2. 3. 5. 6. 8. 12. 14-41]; 26 [1. 8. 9].

su amigo Rohde: «En mí hay ahora una mezcla un poco confusa de proyectos, pero me siento siempre en un *único* camino — no hay desviaciones, y bastaría con que tuviese tiempo para conseguir dar algo a luz. El haberme ocupado este verano de los filósofos pre-platónicos ha sido para mí especialmente fructífero. Pero siempre siento que voy por el mismo camino»<sup>24</sup>.

Entre 1872 y 1873, sigue tomando notas a partir de nuevas lecturas e ideas y reorganizando sus apuntes para la redacción parcial del libro, al que había pensado ponerle por título *El libro del filósofo*, mientras está en plena efervescencia la «polémica» sobre *El nacimiento de la tragedia*<sup>25</sup>. Podemos encontrar numerosos fragmentos sobre el filósofo y la filosofía que formarían parte de su próximo trabajo para la celebración del Festival de Bayreuth en 1874, quizás con el título «El último filósofo». «Entre otras cosas - escribe a Rohde - estoy pensando en presentar mi próximo trabajo como celebración del año 1874 y de Bayreuth, titulándolo quizás “El último filósofo”. Estoy trabajando en ello *pyramidum altius*<sup>26</sup>. — Pensaba que seríamos *nosotros dos* los que revelaríamos de algún modo cómo deben ser honrados ese año y esa fiesta»<sup>27</sup>. El «último filósofo» pretende que la vida pueda autoafirmarse a través de la ilusión y la obra de arte. Para Nietzsche sería el «filósofo del conocimiento trágico» que reconoce el fracaso de la metafísica para dar una explicación completa del mundo y por eso necesita la ilusión artística. Una forma de hacer compatible sus ideas ya marcadamente filosóficas con los ideales de Bayreuth.

La tercera redacción, todavía incompleta, gira en torno a lo que en un principio llevaría como título «El filósofo como médico de la cultura»<sup>28</sup>, que pretende diagnosticar los males de la cultura

---

24 Carta de Nietzsche a Rohde, 26 de agosto de 1872, CO II 327. Sobre una reconstrucción del texto ver el trabajo de Paolo D'Iorio, *op. cit.*, pp. 383-417.

25 Ver nota 2.

26 Horacio, *Carminis*, 3, 30, 2. Vendría a ser como una justificación de la «Obra de arte total» de Bayreuth fundamentada en los vértices de la «ciencia» y el «arte», «verdad» e «ilusión». El drama musical sería el vértice de esa pirámide.

27 Carta de Nietzsche a Rohde, 20/21 de noviembre de 1872, CO II 363.

28 En carta a Gersdorff, 2 de marzo de 1873, CO II 390-392.

actual y buscar posibles remedios. Este manuscrito sería el que lleva a Bayreuth<sup>29</sup> y a partir del cual ha sido establecido el texto que se publica normalmente como *La filosofía en la época trágica de los griegos*<sup>30</sup>. Es el título que finalmente eligió Nietzsche para expresar el significado conjunto de los pensamientos que había ido redactando en sus cuadernos entre el verano de 1872 y los comienzos de 1873 sobre el filósofo y la filosofía. Este escrito va precedido de dos introducciones, una de puño y letra del propio Nietzsche, de 1874, y una segunda introducción dictada por Nietzsche a su madre posiblemente en el invierno de 1875/1876 en Basilea, cuando le fue a visitar. Permaneció inédito en forma de borrador a lo largo de su vida consciente y no fue ni publicado ni revisado por su autor. Se edita por primera vez en Leipzig en 1896 dentro del volumen X de las *Nietzsche's Werke*<sup>31</sup>, publicadas por Fritz Koegel quien, bajo el férreo control de Elizabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast, en 1894 reemplazó en el efectivo trabajo editorial a Constantin Georg Naumann. La octava sección del manuscrito, en el que Nietzsche bosqueja su imagen de la singular personalidad de Heráclito como un «*Gestirn ohne Atmosphäre*» («Estrella sin atmósfera») originariamente formaba parte de «Sobre el pathos de la verdad».

## 2. Reacciones en Bayreuth al manuscrito sobre los filósofos presocráticos.

Cuando Nietzsche presenta, por fin, su manuscrito en Bayreuth, en abril de 1873, éste se da cuenta rápidamente de que algo falla

---

<sup>29</sup> U I 8, un cuaderno de 108 páginas en cuarto.

<sup>30</sup> Por primera vez aparece el título de este escrito en FP I 390,19 [214], invierno 1872-73.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, *Werke*, Band X, *Schriften und Entwürfe* / 1872-1876. Ed. Fritz Koegel Leipzig :Naumann 1896, en él se incluyen: Die Philosophie im tragischen Zeitalter / der Griechen. / Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. / Der Philosoph. / Die Philosophie im Bedrängniss. / Nachträge und Vorarbeiten zu den Unzeitgemässen Betrachtungen. / Prometheus. / Einzelne Gedanken und Entwürfe. Su hermana Elisabeth comenta en su biografía: «En el *Nachbericht* del volumen X de la *Gesamtausgabe* damos más detalles sobre esta maravillosa obra, que se publicó en su forma original con algunos añadidos de la *Collegienhefte* sólo veintitrés años después de su creación». Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich's Nietzsche*, II, *op. cit.*, p. 124.

y de que no responde a sus expectativas. La reacción por parte de Cosima y Richard Wagner es comedida y no tiene nada que ver con los escritos enviados anteriormente. Los problemas de Wagner eran entonces problemas económicos, en torno a las necesidades que planteaban los Festivales de Bayreuth. Nietzsche, decepcionado, ya no encontraba aquí, como en los viejos tiempos en Tribschen, la misma comprensión para su propio mundo de ideas. La amistad de Wagner a partir de entonces iba a estar condicionada a que renunciase a su propio camino de pensamiento y a su propio futuro. En el fondo el problema de Nietzsche se resumía en una cuestión existencial: ¿hasta qué punto sus obligaciones con Wagner exigían tal sacrificio?

Durante los días 8, 9 y 11 de abril, Cosima comenta las tres sesiones durante las cuales leen el escrito de Nietzsche no con demasiado entusiasmo y probablemente con cierta frustración: «Por la noche nos lee el profesor Nietzsche un interesante trabajo suyo reciente sobre los filósofos preplatónicos»<sup>32</sup>. El hecho de que Nietzsche leyera en voz alta el manuscrito en el círculo de Wagner no era sólo la continuación de un hábito que se había desarrollado en el curso de los trabajos preparatorios para *El nacimiento de la tragedia*. Wagner vio enseguida que el contenido de este manuscrito llevaba a Nietzsche por un camino que no era compatible con los intereses de Bayreuth, ni con el proyecto personal de Wagner. Al día siguiente, 9 de abril, con cierto humor comenta de nuevo la lectura del manuscrito: «Por la noche habíamos querido dedicarnos a los “hijos de Tales”, como en broma los ha llamado Richard, es decir, a Anaximandro, Heráclito y Parménides, siguiendo con el trabajo del profesor Nietzsche, pero la conversación nos ha devuelto de manera tan intensa a las experiencias vividas en relación con la empresa de Bayreuth que los nubarrones no se han podido disipar»<sup>33</sup>. La broma de Wagner y su silencio, la incapacidad del artista

---

32 CW, p. 283, *Diario*. Cfr. borrador de carta, 8 de abril de 1873, CO II 401, en el que Nietzsche le agradece que hubiera aceptado que le dedicase el libro (todavía no publicado y que no publicó).

33 *Ibid.*, 9 de abril de 1873.

para entablar una conversación filosófica, debieron dar que pensar a Nietzsche. Esto resulta sorprendente, sobre todo si tenemos en cuenta el papel que desempeñó Wagner durante el largo periodo de incubación de este proyecto. Y dos días más tarde, el día 11, después de que Nietzsche hubiera seguido leyendo el manuscrito, con un tono lacónico Cosima hace la siguiente observación en su *Diario* sin ningún entusiasmo: «Por la noche lee el profesor Nietzsche la conclusión de su ensayo. No hay mucha conversación»<sup>34</sup>.

¿Acaso era un trabajo que para el proyecto de Bayreuth no interesaba, porque en él no aparecían directamente los ideales wagnerianos? ¿Dejó de trabajar Nietzsche sobre la obra por la fría acogida que había despertado su escrito frente a los Wagner? ¿Comprendió realmente Wagner el alcance del escrito? El caso es que Nietzsche abandonó su proyectada «gran obra sobre los griegos» y dedicó sus esfuerzos y pluma a trabajar sobre las que él llegó a llamar «Consideraciones en torno a Bayreuth», es decir las *Intempestivas* de las que se ocuparía en los años sucesivos. Estas eran más útiles e interesantes para Wagner, porque trataban del presente y su revolución cultural, que los estudios de Nietzsche sobre los filósofos presocráticos, que eran en realidad la forma de legitimarse como filósofo dentro de ese proyecto. Wagner había conseguido, de momento, sacar a aquel joven espíritu de aquel mundo aparentemente poco fructífero de los antiguos filósofos y Nietzsche había fracasado intentando que el «filósofo» consiguiera un hueco dentro del proyecto cultural de Bayreuth. Y aunque hizo repetidos intentos de reescribirlo y completarlo, el manuscrito nunca llegó a publicarlo como libro. El 22 de mayo de 1873 se publicó la primera *Intempestiva*, *David Strauss, el confesor y el escritor*, ensombreciendo el futuro libro sobre los filósofos trágicos. Nietzsche tenía proyectado escribir 13 consideraciones intempestivas,<sup>35</sup> pero fue su estado de salud lo que frustró su plan. Más tarde vio en aquella «*mala heren-*

---

34 *Ibid.* 11 de abril de 1873.

35 FP I<sup>2</sup> 536, 29 [163.164], otoño 1873.

cia de mi padre»<sup>36</sup> la gran ocasión para superar la indolencia y el «sentido del deber» que le había mantenido unido al «genio tirano»,<sup>37</sup> Richard Wagner. El tono de Nietzsche ante la frustración es de completa sumisión y sus expectativas para agradar a Wagner están puestas ahora en las *Intempestivas*: «Es verdad, escribe a Wagner, que cada día me vuelvo más melancólico, porque me doy perfectamente cuenta de que quisiera ayudarle y serle de algún modo útil, y en cambio soy absolutamente incapaz de ello, hasta el punto de no poder ni siquiera contribuir a distraerle y serenarle. Sin embargo, a lo mejor un día lo conseguiré, cuando haya llevado a cabo lo que ahora tengo entre manos, esto es, un escrito contra el famoso escritor David Strauss»<sup>38</sup>. La colaboración con Richard Wagner, sin embargo, exige ahora que Nietzsche ponga su trabajo filológico a su servicio, es decir, al servicio de una renovación de la cultura alemana a partir de la obra de arte de Wagner. Y está gustosamente dispuesto a hacer este «sacrificio», renunciando incluso a su cátedra de filosofía durante dos años con el fin de entregarse a la causa wagneriana: «Para lo mejor y más noble que *nosotros* queremos no tenemos otro patrocinador que él: por ello es justo que reciba como sacrificio todo lo que crezca en nuestras tierras de labor»<sup>39</sup>.

A través de las anotaciones y proyectos entre el verano de 1872 y primavera de 1873, como continuación de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se plantea cómo seguir siendo útil a la causa wagneriana y para el mundo moderno. Son años de gran creatividad y en ellos, nos encontramos con una continua oscilación entre filósofo, filólogo, polemista y poeta que puede explicar la tensión y la búsqueda vehemente de una expresión literaria y estilística que superase su inclinación filológica para tratar los problemas de la antigüedad

---

36 *Ecce homo*, «Humano, demasiado humano, II prol. §4», OC IV 827: «La enfermedad me fue sacando de allí lentamente: me ahorró toda ruptura, todo paso violento y aparatoso».

37 Cfr. Giuliano Campioni, Sandro Barbera, *Il genio tiranno*. Pisa: ETS, 2010.

38 Carta de Nietzsche a Wagner, 18 de abril de 1873, CO II 402. Wagner responde el 30 de abril: «Usted no debe dejarse abatir por ideas penosas sobre sí mismo y continuar tranquilamente a serme de “peso” en el mismo sentido». KGB, II/4, 248.

39 Carta de Nietzsche a Rohde, 11 de abril de 1872, CO II 279.

en un lenguaje no especializado. Esto explicaría sus dudas a la hora de publicar sus escritos, su temprana autocrítica, el rechazo de los resultados parciales, los continuos esbozos, borradores y desarrollos provisionales, que nunca encuentran el reposo de una solución, y son abandonados. «Nietzsche ya es consciente entonces – dice Janz - de que tal genio filosófico -puesto que se trata de este tipo de genio-- está condenado por su libertad singular a la soledad»<sup>40</sup>. Así pues, escritos como PHG, que posteriormente no fueron retomados por él para su publicación, porque los juzgaba inadecuados en su forma o elaboración, son un ejemplo claro de ese proceso de maduración que se abriría poco a poco a nuevas exigencias.

Conviene también añadir, en cuanto a la génesis del texto, que los borradores de *Verdad y mentira en sentido extramoral* de la primavera de 1873, pertenecían en realidad al extenso trabajo preparatorio de PHG, que originalmente fue concebido como «Philosophenbuch», pero que luego se escindió. En algunos apuntes<sup>41</sup> menciona una «Introducción a la verdad y a la mentira» para una «Historia de la filosofía griega». PHG se publica por primera vez, junto con *Verdad y mentira en sentido extramoral* en noviembre de 1895<sup>42</sup>. Gersdorff, a quien la hermana de Nietzsche envió los dos volúmenes IX y X del *Nachlass*, responde a esta a principios de diciembre de 1895: «Estos escritos me parecen peculiares, porque vi surgir muchos de ellos. Son un testimonio maravilloso de la forma minuciosa y profundamente seria de trabajar y pensar de su hermano y nos da una idea del taller de su mente»<sup>43</sup>.

---

40 Janz II 146,

41 FP I<sup>2</sup> 385, 19 [190- 191]. Las notas del grupo de fragmentos 19 (cuaderno P I2 0 b, verano 1872-principios de 1873) nos permiten rastrear la conexión original entre *Verdad y mentira en sentido extramoral* y PHG.

42 Friedrich Nietzsche, *Werke*, (Grossoctav-Ausgabe) Band IX, *Schriften und Entwürfe* / 1869 bis 1872. Ed. Fritz Koegel Leipzig / Druck und Verlag von C. G. Naumann, 1896; Friedrich Nietzsche, *Werke*, Band X , *Schriften und Entwürfe* / 1872-1876. Ed. Fritz Koegel Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann, 1896. En este último volumen se publica PHG.

43 *Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche*. Vol. IV, ed. de Erhart Thierbach, Weimar: Nietzsche Archiv, 1937, p. 74.

### 3. Los filósofos y sus sistemas como antropomorfismos

PHG, como afirma Nietzsche más de una vez, viene a ser un complemento, o un «apéndice» a *El nacimiento de la tragedia*, aunque a veces es más explícito diciendo que se trata de «el nacimiento de la tragedia» considerada desde otra perspectiva, la de la filosofía de sus contemporáneos<sup>44</sup>, una pieza subordinada a la pieza principal propiamente dicha. En realidad, su intención no parece ser otra que llegar a conocer el modo de ser de una filosofía que no sea hostil a una cultura. Y por eso, se dirige a los griegos para encontrar respuestas para su época y, sobre todo, tiene un interés especial por definir al «filósofo», para que pudiese encajar dentro de los ideales culturales de Bayreuth y, al mismo tiempo, disponer de cierta libertad e independencia en relación a la perspectiva exclusiva del drama musical y del arte en general. En el fondo, el problema seguía presente: cómo poder conciliar arte y filosofía: «por eso debemos inventar una nueva especie y caracterizarla. *La descripción de la naturaleza del filósofo*. Él conoce poetizando, y poetiza conociendo»<sup>45</sup>.

Nietzsche ya deja claro desde el principio que su intención al contar esta historia de los filósofos griegos se distingue de cualquier otro manual de historia de la filosofía, primero por su brevedad, en segundo lugar, por el criterio de elección de los filósofos dentro de una cultura, tratando al mismo tiempo de determinar su propio papel junto al de Wagner. Las dos breves *introducciones* que Nietzsche ha añadido al texto tienen una importancia extraordinaria y nos proporcionan las claves no solamente para comprender este elenco de filósofos que presenta, sino para comprenderle a él como filósofo y pensador. En la primera introducción, es reiterativo al confirmar el objetivo de su escrito: aclarar «la esencia del filósofo mismo», y nos sorprende cuando nos informa del método que va a utilizar para ello: «lo haré de una forma no filosófica», es decir considerando los efectos ejercidos por los filósofos<sup>46</sup> y de-

---

44 FP I<sup>2</sup> 436, 23 [24], invierno 1872-1873.

45 FP I<sup>2</sup> 359, 19 [62], verano 1872-principio de 1873.

46 Cfr. FP I<sup>2</sup> 455, 26 [9] primavera 1873.

jando a un lado todo tipo de metafísica: «Los *hombres* mismos son encarnaciones formales de la filosofía y de sus *distintas formas*»<sup>47</sup>. Y nos proporciona el criterio que utiliza para justificar la selección de los filósofos presocráticos que incorpora a su escrito: «las teorías que hemos seleccionado son aquellas en las que con más fuerza resuena la personalidad del hombre que las ideó» (PHG, OC II 574). En la segunda introducción, matiza, al tratar de resaltar en esta historia tan singular aquellas enseñanzas en las que «resuenan todavía con gran fuerza los rasgos personales de un filósofo»; lo que le interesa son las personas de los sistemas que se refutan<sup>48</sup>. Ya en la *Introducción a los diálogos de Platón*, se planteaba la misma cuestión: «En investigaciones de esta clase, o bien se prescinde de la filosofía o bien del filósofo; nosotros queremos ocuparnos de este último: sólo haremos un uso instrumental del sistema. El hombre es aún más singular que sus libros»<sup>49</sup>.

Este acercamiento personal a los pensadores constituye una singular novedad, que determinará en parte su concepción del filósofo y de su propia filosofía. Pero su interés y motivación no es solamente dar a conocer la personalidad de cada uno de los filósofos que considera en su escrito, sino que también trata de responder a la pregunta de: «¿Cómo podemos nosotros adaptarnos a esa época? ¿A aquellas perspectivas asombrosas? Que nosotros los *sintamos* como realmente *vivos*, eso es formación (*Bildung*)[...] ¡Cada uno de estos filósofos vio una vez surgir el mundo! Quiero una pintura histórica, no antigüedades»<sup>50</sup>. Y todavía es más explícito al afirmar que realmente lo que él busca es saber «para qué es útil el *filósofo*». Por lo tanto, una historiografía de la filosofía sobre los filósofos presocráticos no sólo pretende tener un efecto educativo, reflejando la tradición filológica de la primera mitad del siglo XIX,

---

47 FP I<sup>2</sup> 321, 14 [28], primavera 1872.

48 «Un problema extraño en la filosofía “¡Los sistemas filosóficos se devoran unos a otros!”, algo que no se da ni en la ciencia ni en el arte», FP II 359, 19 [63], verano 1872-principio de 1873. En 19 [248] señala como parte principal de un proyecto: «Los sistemas como antropomorfismos».

49 *Introducción a los diálogos de Platón*, OC II 441.

50 FP I<sup>2</sup> 420, 21[6] comienzo 1873.

sino que adquiere un valor científico en la medida en que a través de ella se crea una nueva idea de la filosofía preplatónica. A propósito de Platón, en la *Introducción al estudio de los diálogos de Platón*, (1871-1872) insistía ya que era necesario reconstruir el espíritu de aquellos filósofos antiguos y no solo quedarnos con el mundo literario: «Hemos de intentar traducir el escritor Platón al *hombre* Platón: mientras que, por regla general, en el caso del hombre moderno, la obra (los escritos) es más valiosa que el trato con su autor y los escritos contienen la quintaesencia, la cosa resulta bien distinta en el caso del hombre griego, quien es por entero un hombre público y sólo de modo incidental un hombre de letras. De algunos *hechos* que se nos han transmitido (por ejemplo, de los viajes políticos) se obtiene una imagen más exacta del rasgo fundamental de Platón que de sus escritos»<sup>51</sup>.

En este escrito la figura del «filósofo» va ganando protagonismo en detrimento de la figura del artista y del arte, que habían sido el centro de la atención para adecuar el mundo de los griegos a los intereses de Bayreuth. Ahora busca en los filósofos presocráticos al «filósofo ideal», su manera de sentir la existencia y de expresar esta experiencia tanto con el pensamiento como con la propia vida. No le interesan tanto sus sistemas, que quedan relegados a un segundo plano, sino que reivindica como modelo para la transformación cultural del presente la estrecha relación entre vida y pensamiento.

Así pues, el interés de esta investigación filosófica se centra en «recrear», «recuperar» y «hacer sonar de nuevo la polifonía de la naturaleza griega: la tarea es desvelar aquello que debemos *siempre amar y venerar* y lo que no podrá sernos sustraído por ningún conocimiento futuro: el gran hombre» (PHG, OC II 573). Y para establecer un paradigma de lo que *debe ser un filósofo*, y al mismo tiempo una forma de autocomprensión, cuenta «la historia de esos filósofos de una manera simplificada: solamente quiero poner de relieve aquellos elementos de cada sistema que forman parte de una *personalidad* y que pertenecen a aquel aspecto irrefutable e in-

---

51 OC II 442.

discutible que la historia tiene que conservar». Nietzsche critica todas aquellas historias de la filosofía en las que se atienen a las tesis de los respectivos filósofos ignorando o reduciendo al silencio «los rasgos de la personalidad del filósofo». De hecho, señala más adelante: «fueron ellos los que descubrieron las *típicas mentes filosóficas*, y toda la posteridad no ha descubierto nada esencial que se pueda añadir a esto». (PHG, OC I2 577).

Un testimonio elocuente de estas ideas sobre la relación entre los sistemas filosóficos y su reducción a los «hechos personales de sus creadores», fue el de Lou Andreas-Salomé, a quien Nietzsche le explicaba casi diez años después en una carta, cómo había enseñado historia de la filosofía en Basilea y lo que decía a sus oyentes: «Este sistema está refutado y muerto, pero la *persona* que se halla detrás es irrefutable, a la persona es imposible matarla... por ejemplo, Platón»<sup>52</sup>. Esto significa que los sistemas, en realidad, no serían más que la planta que crece en un suelo fértil, y que lo verdaderamente importante es inferir las características de esa personalidad. Los grandes sistemas, aunque sean erróneos, nos llevan a los «grandes hombres», «un punto en sí absolutamente irrefutable» (PHG, OC I2 574). Años más tarde, en *Humano demasiado humano* puntualiza: «Poco a poco se me ha ido revelando lo que hasta ahora fue toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de *mémoires* involuntarias e inadvertidas»<sup>53</sup>. Y aplicándolo a él mismo, también podríamos decir que su filosofía es la confesión de sí mis-

---

52 Carta de Nietzsche a Lou Andreas-Salomé, 16 de septiembre de 1882, CO IV 264. No es extraño que Lou Andreas-Salomé haya querido plasmar estas ideas mediante el título de su personal biografía sobre Nietzsche: *Friedrich Nietzsche en sus obras*, es decir, que su filosofía es un reflejo inconsciente de la propia personalidad de su autor. Y para dejar claro este plan desde el principio, en la página inicial, como lema de su primer capítulo, cita un aforismo de *Humano, demasiado humano*, titulado «La vida, fruto de la vida», en el que Nietzsche afirma que, «por mucho que el hombre se extienda con su conocimiento y por muy objetivo que le parezca el mismo, al final, lo único que obtiene de ello es su propia biografía». *Humano, demasiado humano* I §513, OC III 247. Cfr. Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, trd. Luis Moreno Claros. Barcelona: Minúscula, 2005, p. 51; Luis Enrique de Santiago Guervós, «Lou Andreas-Salomé y la “guerra de las biografías” sobre Friedrich Nietzsche», en *Estudios Nietzsche*, 23 (2023), pp. 229-264.

53 *Más allá del bien y del mal*, «Sobre los prejuicios de los filósofos», §6. CO IV 300.

mo, la experiencia de su pensamiento, el experimento supremo de su propia vida. Por eso calificará a estos filósofos como «hombres de experimentos»<sup>54</sup>, es decir, aquellos para los que la filosofía y el pensamiento deben ser «un testimonio determinante acerca de *quién es él*, esto es, en qué orden jerárquico se disponen los instintos más íntimos de su naturaleza»<sup>55</sup>, y aquellos para los que «*la vida es un medio para el conocimiento*»<sup>56</sup>. Y es que en Nietzsche la relación de la filosofía con la vida adquiere un valor determinante y paradigmático a la hora de interpretar su pensamiento y sus obras. Aquí no se trata, claro está, de la vida en sentido genérico, sino de la vida del filósofo, con sus afectos, con sus problemas, con su dolor, con su existencia en general. Así lo comprendió Lou Andreas-Salomé y así lo corroboraba Nietzsche: «Mi querida Lou, su idea de reducir los sistemas filosóficos a los actos personales de los autores es verdaderamente una idea salida del “cerebro hermano”: yo mismo en Basilea expuse la filosofía antigua en *este* sentido y me gustaría decir a mi auditorio: “Este sistema está refutado o muerto – pero la *persona* que está detrás de él es irrefutable, a la persona no se la puede eliminar”»<sup>57</sup>. Y lo que decía de los filósofos griegos, ella lo hace extensible a su filosofía:

el valor de sus pensamientos, no radica en su originalidad teórica, no en eso que puede fundamentarse o refutarse de forma dialéctica, sino absolutamente en la fuerza interior con la que, en sus obras, una personalidad habla en cuanto personalidad; en eso que, según su propia expresión, bien podrá refutarse, pero que será “imposible de matar”<sup>58</sup>.

Más tarde Lou Andreas-Salomé al interpretar las palabras de Nietzsche marcaría un camino para comprender su filosofía: describir los rasgos principales del hombre Nietzsche, su «caracterización»;

---

54 *Ibid.* §210, OC IV 376. Cfr. Luis Enrique de Santiago Guervós, «Nietzsche's self-interpretation within his own work: a philosophical experiment», en *New Nietzsche Studies*, 8, Numbers 3 and 4 (Winter 2011/Spring 2012), pp. 1-19.

55 *Más allá del bien y del mal*, § 6, OC IV 300.

56 *La gaya ciencia*, § 324, OC III 847.

57 Carta de Nietzsche a Lou, probablemente 16 de septiembre de 1882, CO IV 263. Este planteamiento, entonces inédito, pertenecía a la *Introducción 2* de PHG 572.

58 Lou Andreas-Salomé, *op. cit.*, p. 55

en otras palabras, que no se puede entender la obra sin entender al autor, «su biografía interior» descrita como una investigación «psicológica»<sup>59</sup>, pues en él, como en ningún otro coinciden tan completamente en uno solo el espíritu externo de la obra y el retrato interno de la vida. En este sentido, Lou parece corroborar lo que Nietzsche en un primer borrador de *Ecce homo* sintetizaba sorprendentemente: «Por último – dice – solo hablo de lo que he vivido, no sólo de lo “pensado”; en mi caso falta la contraposición entre pensar y vivir. Mi teoría surge de la práctica»<sup>60</sup>.

Lo que va descubriendo Nietzsche en su investigación sobre los filósofos griegos y su proyección sobre el presente, le va alejando paulatinamente del proyecto de Bayreuth fundamentado en una renovación estética de la cultura. Sin embargo, la convicción de Nietzsche de que el universo filosófico-poético de los presocráticos ofrecía la posibilidad de una alternativa filosófica al discurso filosófico imperante en la Edad Moderna, sería posteriormente compartida por Heidegger. El influjo de estos dos grandes pensadores se ha mostrado determinante para reconocer el valor referencial de la primera filosofía de los griegos a la hora de poner las bases de una nueva manera de pensar. Nietzsche lo dejaba bien claro en uno de sus apuntes tardíos:

Los Presocráticos - ¡el templo griego mejor sepultado de todos! Es posible que algunos siglos más tarde se diga que todo filosofar alemán tiene su auténtica dignidad en ser una recuperación paso a paso del terreno antiguo, y que toda pretensión de «originalidad» suena mezquina y ridícula por comparación con aquella superior pretensión de los alemanes de haber ligado de nuevo el vínculo que parecía roto, el vínculo con los griegos, el tipo de «hombre» hasta ahora de índole superior.

Nosotros nos volvemos a acercar hoy a todas aquellas formas fundamentales de la interpretación del mundo, que el espíritu griego en Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito y Anaxágoras, ha inventado, - nosotros nos hacemos día a día *más griegos*, primero, como

---

59 *Ibid.*, p. 31.

60 *Ecce homo*, «Por qué soy tan sabio», § 3, OC IV 485.

es justo, en los conceptos y estimaciones de valor, grecizando como fantasmas: pero alguna vez, ¡espero que también con el *cuervo*! ¡En esto radica (y siempre radicó) mi esperanza en la esencia alemana!<sup>61</sup>.

## Abreviaturas y signos

- CO* = *Correspondencia*, citada por la edición de Luis de Santiago, Editorial Trotta, Madrid, 2005-2012, con indicación del volumen en números romanos.
- CW* = *El caso Wagner*.
- FP* = *Fragments Póstumos*, citados por la edición de D. Sánchez Meca en cuatro volúmenes, Editorial Tecnos, Madrid, 2006-2010, con indicación del volumen en números romanos.
- KGB* = *Friedrich Nietzsche, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed., G. Colli y M. Montinari, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1975.
- KSA* = *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1980 (3.ª edición 1999).
- OC* = *Obras Completas de Nietzsche*, citadas por la edición de D. Sánchez Meca, en cuatro volúmenes, Editorial Tecnos, Madrid, 2011 ss., con indicación del volumen en números romanos.
- PHG* = *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

## Bibliografía

- Andreas-Salomé, L. (2005). *Friedrich Nietzsche en sus obras* (L. Moreno Claros, Trad.). Minúscula. (Obra original publicada en 1894).
- Borsche, T., Gerratana, F., & Venturelli, A. (Eds.). (1994). *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlín.
- Campioni, G., & Barbera, S. (2010). *Il genio tiranno*. ETS.
- Colli, G. (1980). *Introducción a Nietzsche*. Folios Ediciones.

---

61 FP III 874-875, 41 [4], agosto-septiembre 1885.

- Colli, G., & Montinari, M. (2015). *Nota introductoria*. En F. Nietzsche, *La filosofía nell'epoca tragica dei greci* (G. Colli, Trad.). Adelphi. (ePub version).
- D'Iorio, P. (1994). *L'image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche*. En T. Borsche, F. Gerratana, & A. Venturelli (Eds.), *Centauren-Geburten* (pp. 123-145). Walter de Gruyter.
- D'Iorio, P. (1994). *L'image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche*. En T. Borsche, F. Gerratana, & A. Venturelli (Eds.), *Centauren-Geburten* (pp. 383-417). Walter de Gruyter.
- De Santiago Guervós, L. E. (2011-2012). *Nietzsche's self-interpretation within his own work: A philosophical experiment*. *New Nietzsche Studies*, 8(3-4), 1-19.
- \_\_\_\_\_. (2023). *Lou Andreas-Salomé y la "guerra de las biografías" sobre Friedrich Nietzsche*. *Estudios Nietzsche*, 23, 229-264.
- Förster-Nietzsche, E. (1897). *Das Leben Friedrich's Nietzsche* (Vol. II). Leipzig: Naumann.
- Janz, C. P. (1978). *Friedrich Nietzsche: Biographie* (Vol. II). C. Hanser.
- Laks, A. (2006). *Introduction à la «philosophie présocratique»*. Presses Universitaires de France.
- Nietzsche, F. (1896). *Werke, Band IX: Schriften und Entwürfe / 1869-1872* (F. Koegel, Ed.). Leipzig: C. G. Naumann.
- \_\_\_\_\_. (1896). *Werke, Band X: Schriften und Entwürfe / 1872-1876* (F. Koegel, Ed.). Leipzig, C. G. Naumann.
- \_\_\_\_\_. (2005-2012). *Correspondencia Friedrich Nietzsche I-VI* (L. E. de Santiago Guervós, Dir.). Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2006-2010). *Fragmentos póstumos I-IV* (D. Sánchez Meca, Dir.). Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2011-2016). *Obras completas I-IV* (D. Sánchez Meca, Dir.). Tecnos.
- Oehler, R. (1904). *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*. Verlag der Dürschenschen Buchhandlung.
- Riedel, M. (1995). *Ein Seitenstück zur "Geburt der Tragödie": Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie*. *Nietzsche-Studien*, 24, 45-61.

- Rohde, E., von Wilamowitz-Möllendorff, U., & Wagner, R. (1994). *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia* (L. E. de Santiago Guervós, Ed. Ed. intr. y notas,). Ágora.
- Santini, C. (2014). *Sobre las Lecciones de Basilea impartidas por Nietzsche: Perspectivas de la investigación. Estudios Nietzsche*, 14, 123-145.
- Thierbach, E. (Ed.). (1937). *Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche* (Vol. IV). Nietzsche Archiv.



## CAPÍTULO IV

### ¿QUIÉN ES EL DIONISOS DE NIETZSCHE?

*David Cortez*

“El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros (...) *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, -ese placer que incluye en si también el placer del destruir... (...) yo el último discípulo del filósofo Dioniso” (Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Lo que debo a los antiguos, 5)

#### RESUMEN

Objetivo del ensayo es presentar al Dionisos de Nietzsche a partir de las reconfiguraciones que ofrece su concepto de vida en su obra. Para ello se muestra las “transformaciones” (Deleuze) operadas en el concepto de Dionisos a partir de su tesis central de afirmación de la vida. En primer lugar, se procede con una representación de carácter circular que permite interrelacionar un triple enfoque del Dionisos: cosmológico (trágico), antropocéntrico (Zaratustra) y trascendental (ditirambos dionisíacos). En segundo lugar, se analiza

interpretaciones contemporáneas del Dionisos de Nietzsche, posibilitando así dar cuenta de su actualidad.

Se parte del análisis de Horkheimer y Adorno sobre el sentido del mito y de Nietzsche en su interpretación de la dialéctica de la Ilustración. A continuación, se expone el análisis histórico-utópico del mito de Dionisos en Bloch. Luego, desde una perspectiva histórica, en las investigaciones de Frank y Habermas, se considera el mito de Dionisos como expresión tardía del movimiento romántico alemán. Deleuze, en cambio, analiza Dionisos desde la tesis general de afirmación de vida, a diferencia del cristianismo y el racionalismo iniciado con Sócrates. Para Foucault, por su parte, la perspectiva trágica, tema fundamental del Dionisos del *Nacimiento de la tragedia*, le permitiría entender la censura histórica que estructura a la misma modernidad.

Finalmente, a la pregunta sobre la actualidad del motivo de Dionisos, se responde que su aparecimiento expresa formas alternativas de tradiciones ilustradas ante la crisis de sentido de las sociedades contemporáneas.

**Palabras claves:** Dionisos, vida, modernidad, Ilustración

## ABSTRACT

The objective of this essay is to present Nietzsche's Dionysus through the reconfigurations offered by his concept of life throughout his work. To this end, the "transformations" (Deleuze) of the concept of Dionysus are explored based on Nietzsche's central thesis of life affirmation. First, the essay offers a circular representation that interrelates three perspectives of Dionysus: the cosmological (tragic), the anthropocentric (Zarathustra), and the transcendental (Dionysian dithyrambs). Second, contemporary interpretations of Nietzsche's Dionysus are analyzed, highlighting its relevance today.

The essay begins with an analysis of Horkheimer and Adorno's views on the meaning of myth and their interpretation of Nietzsche within the Dialectic of Enlightenment. It then discusses

Bloch's historical-utopian analysis of the Dionysian myth. From a historical perspective, Frank's and Habermas's investigations position Dionysus as a late expression of the German Romantic movement. In contrast, Deleuze analyzes Dionysus through the general thesis of life affirmation, distinguishing it from Christianity and the rationalism initiated by Socrates. For Foucault, the tragic perspective—central to *The Birth of Tragedy*—helps him understand the historical rupture that shapes modernity itself.

Finally, the question of the contemporary relevance of the Dionysian motif is addressed. The conclusion suggests that the reappearance of Dionysus expresses alternative forms of Enlightenment traditions in response to the crisis of meaning in contemporary societies.

**Keywords:** Dionysus, life, modernity, Enlightenment

## 1. Introducción

El presente ensayo responde a la pregunta sobre el Dionisos de Nietzsche. Para ello se busca una respuesta en la obra del autor. Se muestra las transformaciones experimentadas en la figura de Dionisos y se las analiza a partir de su principio general de afirmación de vida. El Dionisos de Nietzsche surge en el contexto crítico de una modernidad en crisis, buscando alternativas, pero, en realidad, en un complejo entramado y relación con la tradición moderno-ilustrada. En este contexto, exploro la tesis de que Dionisos es la ocasión para responder a la pregunta ilustrada sobre la condición humana cuando se la concibe como radical afirmación de vida/libertad.

Esto comporta varios problemas. Uno de carácter hermenéutico porque es necesario analizar la presencia de Dionisos a partir de las “transformaciones” (Deleuze, 1986; Meyer, 1991; Schäfer, 2011) que se pueden observar en la obra del autor. Al respecto, hay un consenso en la literatura secundaria mencionada: Dionisos resulta ser un motivo general de afirmación de vida en el marco

de transformaciones sustanciales que acentúan, según la interpretación de que se trate, uno u otro de los motivos dionisiacos. La diversidad de respuestas sigue dando que hablar y la pregunta, por lo tanto, se mantiene: ¿Cuáles son dichas transformaciones? ¿Cómo se relacionan con su motivo central de afirmación de vida?

El otro problema es la perspectiva crítica que comporta la figura de Dionisos, en general, y en particular, respecto a la tradición ilustrada del saber. Al respecto, la literatura secundaria reconoce, también de forma muy variada, la pertenencia del Dionisos de Nietzsche a las tradiciones ilustradas. Así, por ejemplo, existen posiciones que lo presentan como mero romántico (Frank, 1982; Habermas, 1989), como parte de un movimiento dialéctico de la misma Ilustración (Horkheimer y Adorno, 1994) o, como forma de crítica y radicalización de una tradición de Ilustración diferente (Foucault). También existen posiciones donde Nietzsche representa los antípodas de todo pensamiento ilustrado, así, por ejemplo, Lukács. En todo caso, el debate se mantiene respecto a Dionisos como figura desde la que se plantea la discusión sobre las relaciones entre saber y subjetividad en términos modernos. Al respecto, se puede formular una pregunta en los siguientes términos: ¿De qué manera el apareamiento del motivo dionisiaco sugiere un cuestionamiento crítico y/o alternativo del principio moderno de la subjetividad como criterio del saber?

Un tercer problema que plantea la figura del Dionisos de Nietzsche es el de su actualidad. En este sentido, el recurso a Dionisos ofrece elementos para un diagnóstico del tiempo y, por lo tanto, para un análisis de la crisis experimentada por la implementación del proyecto moderno. La afirmación dionisiaca de vida, o su negación, la convierte Nietzsche en una clave de lectura histórica sobre el estado de la época (Foucault). El Dionisos de Nietzsche ofrece una lectura de la crisis de sentido que experimenta el paradigma moderno de vida en el orden del saber, de la sociedad y, en general, de la cultura moderna. De esta manera, Dionisos ofrece motivos suficientes para seguir planteándonos una pregunta de carácter

ontológica e histórica: ¿De qué manera Dionisos ofrece elementos para elaborar una cierta ontología del tiempo y la historia?

Así, pues, como podemos observar, la pregunta por el Dionisos de Nietzsche desborda la discusión sobre la identidad y, evidentemente, no se puede responder en términos biográficos. En realidad, la pregunta sobre el Dionisos de Nietzsche tiene que ver con el problema del sentido de la Ilustración y la condición humana. De tal manera que para ocuparnos de Dionisos estamos abocados al análisis del entramado sobre el sentido de la crítica y la elaboración histórica de formas alternativas de libertad/subjetividad. Las posibles respuestas, en base a la obra de Nietzsche, nos plantea una tarea hermenéutica que requiere una permanente contextualización histórica de sus textos. La pregunta por su actualidad, es decir, por el sentido de la crítica ante una modernidad en crisis, nos lleva a una suerte de ontología del tiempo presente. Con lo cual, las preguntas planteadas suponen un trabajo metafísico que tiene que ver con una comprensión sobre las transformaciones ocurridas en la noción de vida en nuestro tiempo y civilización.

Pero la discusión sobre el Dionisos de Nietzsche es mucho más compleja. La actualidad del Dionisos de Nietzsche tiene que ver con su afirmación radical de vida, en disputa con otras interpretaciones de vida, que también pugnan por su legitimidad hoy. En este marco, los motivos asociados a Dionisos polemizarán con interpretaciones de vida que han sido transmitidas en, por lo menos, las versiones del cristianismo, el socratismo y el racionalismo moderno. El concepto de vida en disputa o crisis aparece abordado desde una visión del mundo -un debate de carácter ontológico-, una percepción del tiempo y la historia y, además, un debate sobre la verdad y el conocimiento. Sobre la base de estos debates filosóficos el Dionisos de Nietzsche recobra actualidad puesto que surge como una clave de lectura sobre la contemporaneidad. Dionisos aparece para recordarnos que lo que está en crisis y, por ende, en juego, es el concepto mismo de vida. Su mensaje es muy simple, la vida es digna de vivirse o, expresado en términos más coloquiales, vale la pena vivir la vida. Sin embargo, la afirmación dionisiaca de

la vida no procede necesariamente en coincidencia con lo que se ha heredado de la tradición moderno occidental.

La pregunta que titula el presente aporte, “¿Quién es el Dionisos de Nietzsche?”, se la podría complementar con un subtítulo que, a la vez, bien puede ser una posible respuesta a ella: Crisis del sentido y sentido de la crisis. Dionisos aparece especialmente ahí, cuando se experimenta en forma dramática la pérdida del sentido, evidenciándose así que vivimos en tiempos de crisis. ¿Pero qué es lo que está en crisis? Lo que está en crisis es el sentido mismo de la vida. Y no es casual que Dionisos sea entendido por Nietzsche, a pesar de todas las crisis, como la experiencia humana en la que se alcanza la máxima afirmación posible de vida. Así, Dionisos ofrece una suerte de motivos alternativos para la afirmación de vida en tiempos de crisis profundas.

El Dionisos de Nietzsche lleva a confrontarnos con la crisis del sentido de la vida que han alimentado las tradiciones moderno-occidentales dominantes. Así, con el nombre de Dionisos se expresa un cuestionamiento de los pilares mismos de la civilización moderno-occidental: el saber científico-técnico y la subjetividad basada en el moderno racionalismo. Más aún, la afirmación dionisiaca de vida del Zarathustra de Nietzsche supone una crítica a los orígenes mismos de la civilización occidental en sus matrices griegas y cristianas. Es lo que se puede leer en Nietzsche a partir de su crítica del concepto y su denuncia de la negación de la vida por parte del platonismo y el cristianismo. En ningún caso, sin embargo, se debe entender su crítica en sentido meramente negativo o destructivo porque la afirmación dionisiaca de la vida, con sus diversos rostros y transformaciones, suponen, sobre todo, la búsqueda de posibilidades otras de conocimientos y de subjetividades inéditas.

¿Cómo vamos a proceder? En primer lugar, presentaremos pasajes destacados de la obra de Nietzsche donde se puede observar las transformaciones operadas en la figura de Dionisos. En este punto, nuestro objetivo será lograr una visión de conjunto de la obra de nuestro autor en perspectiva circular. Con esto nos referimos a la necesidad de relacionar e interrelacionar en forma di-

námica las transformaciones operadas del Dionisos en la obra de Nietzsche. En segundo lugar, nos parece conveniente hacer un repaso de algunas interpretaciones del Dionisos de Nietzsche, de modo que podamos resaltar las repercusiones del motivo dionisíaco en la investigación sobre Nietzsche. Finalmente, en las conclusiones nos concentraremos en Dionisos desde el punto de vista de los tres accesos que hemos presentado: la identidad de Dionisos desde la perspectiva de sus transformaciones, el sentido de su pertenencia a las tradiciones moderno-ilustradas y su actualidad como lectura crítica del tiempo moderno en crisis.

## 2. Dionisos en la obra de Nietzsche

Para nuestro acercamiento a la obra de Nietzsche, sostenemos la tesis de que su lectura de Dionisos radicaliza una perspectiva de modernidad que supone la construcción de un paradigma de subjetividad entendida como afirmación de vida. Esta tesis se puede analizar desde las transformaciones operadas en el Dionisos de su obra. Para ello nos referiremos a pasajes destacados para reconstruir una suerte de dinámica circular en la cual su motivo general de afirmación de vida se mueve, a rasgos generales, en un entramado complejo que involucra un principio estético-cosmológico, una individualidad creadora y una dimensión trascendente de carácter teológico-religioso. Esto es lo que se puede observar en ese movimiento que va desde el *Nacimiento de la Tragedia*, donde se destaca la dimensión cósmica, hasta su *Zaratustra*, donde su Dionisos se representa por referencia a una individualidad creadora. Sin que por ello, en ningún momento, la antigua divinidad haya perdido en Nietzsche su dimensión trascendente y religiosa, como en el caso de sus *Ditirambos dionisíacos* y los matices que se pueden encontrar en las anotaciones y fragmentos de su obra póstuma.

Como ya hemos destacado, en términos generales, se puede decir que la literatura secundaria coincide respecto al Dionisos de Nietzsche por referencia a su motivo central de afirmación de vida y, además, respecto a las transformaciones que se pueden registrar a lo largo de su obra (Deleuze, Schäfer). Al respecto, con el objetivo

de sintetizar la abundante literatura, podemos concentrarnos en la presentación de tres lecturas del Dionisos de Nietzsche. Desde un principio, además, hay que dejar claro que en ninguno de los casos se puede interpretar a Dionisos al margen de una compleja relación entre las tres lecturas. El análisis de cada una de ellas sólo se puede lograr en relación al desplazamiento y contenidos logrados respecto a las otras. Más aún, los contenidos asociados al Dionisos de Nietzsche solo pueden ser captados en una suerte de dinámica circular en la que cada interpretación aporta con lo suyo para captar, justamente, al dios Dionisos del autor en sus movimientos y transformaciones.

Una primera lectura alude a los motivos del Dionisos de Nietzsche para destacar la actividad estética del artista sobre la base de una comprensión del mundo como naturaleza, voluntad o, simplemente, vida (Meyer, 1991, pp. 615-618). La expresión “metafísica de artistas” de su *Nacimiento de la tragedia* es, probablemente, la formulación más bien lograda de esta visión del mundo en la que se interpreta a Dionisos a partir de su afirmación estética de la vida como actividad central. No olvidemos que en su obra temprana se refiere a los “instintos artísticos” de “lo dionisiaco” y “lo apolíneo”. En este marco, Dionisos es el nombre que le permite a Nietzsche expresar su tesis de afirmación de vida por alusión a un principio universal o cósmico.

En una segunda lectura, con sus matices y diversos representantes, destaca la actividad creadora de un tipo de subjetividad o individualidad vinculada a los motivos del Dionisos de Nietzsche (Meyer, 1991; Figal, 2008). Esto es algo que, sobre todo, se puede observar en su *Así habló Zaratustra*. Así, el motivo dionisiaco de afirmación de vida se desplaza desde una dimensión estética, asociada a instintos artísticos, pre-subjetivos, a una dimensión subjetiva en la que la afirmación de vida se experimenta como la actividad o naturaleza de un sujeto creador. En este punto, la individualidad del Zaratustra, por ejemplo, se asocia al dominio artístico del lenguaje o, además, a su actividad como sujeto filósofo.

Una tercera lectura se refiere al Dionisos de Nietzsche desde el punto de vista de su dimensión trascendente (Figal, 2008). No de-

bemos olvidar que Dionisos es el nombre dado a una antigua divinidad. En este punto, a diferencia de la época del Zaratustra, la referencia a Dionisos es explícita. En este sentido, Nietzsche nunca renunció a una cierta dimensión trascendente de carácter religioso y teológico que está contenida en el nombre de Dionisos. Como veremos, sin embargo, la perspectiva trascendente del Dionisos de Nietzsche no se puede simplemente equiparar a otras tradiciones religioso-teológicas que han existido en Occidente. No es casual que Nietzsche terminara su *Ecce Homo*, expresamente, con la conocida sentencia de “Dionisos contra el crucificado” (EH, Porqué soy un destino, 9).

El Dionisos del *Nacimiento de la Tragedia* surge de una compleja elaboración y debate respecto a lo que el idealismo temprano alemán había trabajado sobre el dios de la antigüedad griega. En realidad, ya en su primera obra se puede distinguir tres versiones del dios Dionisos que, por referencia a la tradición órfica, incluso aparecen con diversos nombres. Al respecto son destacadas las investigaciones históricas realizadas por Frank, donde se muestra el entramado del Dionisos de Nietzsche con autores como Creuzer, Schlegel, Hölderling y Schelling (Frank 1982 y 1988). Una primera versión es la del Dionisos-Zagreo, quien habría sido despedazado por los titanes, enemigos de su padre Zeus. Su tumba habría sido en Delfos, sobre lo cual habría surgido un culto en torno a su muerte y resurrección. Las vacantes o ménades, mujeres de este dios, peregrinarían en la primavera hacia la cumbre del Parnaso para honrar e identificarse con el dolor del dios despedazado y para acompañar el renacimiento de Dionisos. En esta segunda versión se conoce al Dionisos recién nacido como Baco, el dios del vino. Al parecer, Nietzsche no se refiere a esta tradición del Dionisos. Y existe, además, una tercera versión de la tradición romántica que se refiere a Dionisos como el dios “venidero”. De acuerdo a Frank, Nietzsche interpreta el “tercer Dionisos venidero” en conexión con aquella interpretación romántica que esperaba, de acuerdo al evangelio de Lucas, la llegada del niño divino, redentor del mundo. Más allá de los vínculos de Nietzsche con el romanticismo

alemán, su perspectiva filosófica supone y propone una visión de Dionisos que resulta incompatible con el cristianismo y socratismo, tesis que ha sido la tónica de la investigación sobre el *Nacimiento de la Tragedia*.

La afirmación incondicional y total de la vida aparece por referencia al *Nacimiento de la Tragedia* en un fragmento de la primavera de 1888: “Con la palabra ‘dionisiaco’ se expresa: un impulso hacia la unidad, un ir más allá de la persona, lo cotidiano, sociedad, realidad, como abismo del olvido, la sobresaturación de placer y dolor en estados de absoluta y obscura suspensión; una afirmación extática del carácter-total de la vida” (Nietzsche, KSA 13, p. 224). Del fragmento es importante recalcar el estado de máxima afirmación de vida que se alcanza en términos de una experiencia extática en la que se traduce el sentido de la totalidad y unidad de la vida. El artista dionisiaco tiene el privilegio de acceder al conocimiento del ser como experiencia de afirmación de la vida en su totalidad. No escinde, fragmenta o excluye; en ella se funden el placer y el dolor, la vida y la muerte. Dionisos expresa la unidad y totalidad de la vida. No conoce exterioridad alguna. Inmanencia.

Ciertamente que en el texto se puede observar que Nietzsche se mantiene en su concepción inicial y general de lo dionisiaco como afirmación de vida, sin embargo, también es necesario hacer notar que la afirmación de vida se refiere a un artista o sujeto creador. Se afirma la vida como acto de una voluntad subjetiva. Lo dionisiaco surge de una voluntad dotada de “una enorme fuerza y tensión de afirmación”: “lo dionisiaco en la voluntad, espíritu, gusto” (Nietzsche, KSA 13, p. 90). En otro fragmento de 1876/77, también se puede observar que el joven Nietzsche se percata de esta posibilidad doble de interpretación, manteniendo una distancia respecto a ambas. En ese momento Nietzsche rechaza la existencia tanto de una “fuerza universal” como de una “fuerza vital individual” (Nietzsche, KSA 8, p. 407). En todo caso, a grandes rasgos, si en el *Nacimiento de la tragedia* la idea predominante es la de una voluntad universal, de la voluntad del mundo, metafísica,

en el *Zaratustra*, en cambio, domina en primer plano la voluntad individual y creadora.

En el *Ecce Homo* se puede observar que, una vez que Nietzsche ha abandonado la noción de la voluntad universal del mundo, Dionisos reaparece mediado por la idea de un sujeto creador, su capacidad de filosofar y la dimensión del espíritu. Así, pues, Nietzsche se refiere a la naturaleza dionisiaca como característica de la naturaleza creadora del sujeto creador Zaratustra: “que todo crear es fuerte, es el rasgo característico de una naturaleza dionisiaca” (Nietzsche, KSA 6, p. 349). Zaratustra ya no es más el mero instrumento de una voluntad universal del mundo, sino el creador o protagonista autónomo del superhombre. Por eso cuando Nietzsche habla de la “naturaleza dionisiaca” de Zaratustra, es el mismo sujeto creador una expresión de lo “dionisiaco”. El mismo Nietzsche llega a considerarse como la expresión dionisiaca, como el creador del Zaratustra: “Mi concepto ‘dionisiaco’ se convirtió aquí en el acontecimiento máximo” (Nietzsche, KSA 6, p. 343). Aquí el Zaratustra no expresa una voluntad universal, presubjetiva, que se sirviera del artista dionisiaco a la manera de un instrumento, sino que la misma acción creadora del sujeto es expresión auténticamente dionisiaca.

En el mismo *Ecce Homo* Nietzsche llama la atención sobre el desplazamiento operado en la figura de lo dionisiaco; se trata de su transformación en un movimiento que va desde una voluntad universal a una actividad centrada en la capacidad o condición filosófica del sujeto: “la transformación de lo dionisiaco a un pato filosófico” (Nietzsche, KSA 6, p. 312). Interesante es notar que dicho desplazamiento, sin embargo, no supone una ruptura con la dimensión metafísica de la figura de Dionisos. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche llama la atención acerca de una “novedad” muy importante: “Dionisos es un filósofo y que, por lo tanto, los dioses también filosofan” (Nietzsche, KSA 5, p. 238; Nietzsche, KSA 11, p. 685). En un esbozo de su “transvaloración”, de octubre de 1888, Nietzsche lo presenta en forma programática: “Dionysos philosophos” (Nietzsche, KSA 13, p. 613). Y en *Más*

*allá del bien y del mal* Nietzsche se refiere a Dionisos como a un “espíritu y dios” (Nietzsche, KSA 5, 237) problemáticos. Esta presentación de Dionisos como un espíritu también va a ir acompañada de un proceso de personificación. En *Ecce Homo* Nietzsche se refiere al Zaratustra como a un “espíritu” que habla “a solas consigo” (Nietzsche, KSA 6, 345).

En opinión de Figal (2008), Dionisos representa en la obra final de Nietzsche una especie de contradiscurso a su tesis de la “voluntad de poder”. El nombre Dionisos haría posible salir al paso de las críticas al ateísmo implícito a dicha tesis, sin renunciar a una experiencia religiosa-teológica de la trascendencia. A diferencia de la perspectiva filosófica de “lo dionisiaco” en el *Nacimiento de la tragedia*, Dionisos le posibilitaría expresar motivos y temas asociados a la experiencia de la eternidad en la vida humana. Figal señala que en *Más allá del bien y del mal* se observa un giro del contenido estético-psicológico desde “lo dionisiaco” hacia una reactivación y rehabilitación del contenido religioso del nombre “Dionisos” (Figal, 2008, p. 54). Con el Zaratustra sólo se conocería “el concepto de Dionisos” (EH, Za 6); con el nombre del dios griego, en cambio, accederíamos a una experiencia de lo divino, el “genio del corazón”, más allá del “dios moral”. En este sentido, la tesis del “eterno retorno” le permitiría una experiencia religiosa sin caer en la indiferencia o en la necesidad de una instancia moral última, como es el caso del cristianismo. Experiencia religiosa que no alude a una revelación o conocimiento de un dios trascendente. “Dionisos es el evasivo, quien se muestra, al mismo tiempo que se esconde.” (Figal, 2008, p. 59). Así, Dionisos puede ser entendido por Nietzsche como el “dios de las máscaras” (*Más allá del bien y del mal*, 40), cuya profundidad se juega en la superficie de los mil rostros.

En los *Ditirambos dionisiacos* Nietzsche retoma la figura del Zaratustra. De acuerdo al comentario de Sommer, la previa identificación lograda entre Dionisos y Zaratustra aparece como contenido central de una subjetividad protagonista de los ditirambos (Sommer, 2013, p. 643). En el contexto de la antigua tragedia, considerada como un acontecimiento de carácter cultural y múlti-

co, los ditirambos dionisiacos contribuían para la consolidación de una dimensión comunitaria e identitaria. La referencia comunitaria a Dionisos debía fortalecer la común pertenencia a la polis (Sommer, 2013, p. 644). A diferencia de esto, Nietzsche elabora una suerte de poesía ditirámica cuya modernidad consiste en la elaboración de una individualidad de carácter dionisiaco. En opinión de Sommer, tres serían los motivos relucientes de los *Ditirambos dionisiacos* de Nietzsche: sobre la muerte, la verdad y la soledad. En los ditirambos de Nietzsche se observa que pone en juego su tesis dionisiaca de afirmación de vida o creación en fuerte contraste con motivos vinculados a la muerte y la destrucción. Adicionalmente, la perspectiva dionisiaca de los ditirambos polemiza con una noción de verdad que nos transparenta sus complejas relaciones con el ámbito de los intereses y el poder. Nietzsche formula su escepticismo y desconfianza respecto a la noción de verdad heredada del platonismo a partir del complejo entramado de lenguaje, verdad y mundo que le ofrece el discurso ditirámico. Con el tema de la soledad Nietzsche retoma otro de los temas del Zaratustra para presentar la perspectiva dionisiaca como experiencia de una individualidad radicalizada (Sommer, 2013, pp. 648-653).

Nietzsche también recurre a Dionisos para referirse a reconocidos personajes de la historia europea. Para ello destaca la astucia como rasgo destacado de las grandes personalidades, las mismas que las presenta en calidad de grandes actores de la historia: “Los grandes hombres como César, Napoleón (...) la astucia pertenece a la esencia del elevamiento del hombre... el problema del actor. Mi Dionisos ideal...” (Nietzsche, KSA 12, p. 550). Identificándose con los grandes hombres de la historia, Nietzsche procede, además, a presentarse él mismo como Dionisos: “Los grandes individuos son los más antiguos: yo no lo entiendo, pero Julio César podría ser mi padre -o Alejandro, este Dionisos de carne y hueso. En el instante en que escribo esto, me trae el correo una cabeza de Dionisos...” (Nietzsche, KSA 6, p. 269). Esta enigmática frase, que también se ha llegado a interpretar como posible alucinación, en

realidad, alude a una imagen de la cabeza de Dionisos, del tiempo de Nietzsche en Basilea (Sommer, 2013, p. 376-377).

### 3. Interpretaciones sobre Dionisos

Las interpretaciones de Nietzsche en el siglo XX estuvieron marcadas por los acontecimientos de la Segundo Guerra Mundial. En general, el contexto histórico de lectura de la obra de Nietzsche, en el caso de Alemania, trajo como consecuencia una actitud crítica frente al autor, luego de su apropiación fascista. No así en el caso de Francia, donde desde un principio hubo mayor apertura a la obra del autor en el marco de tradiciones democráticas. Así, pues, en lo que sigue presentaremos varias interpretaciones sobre Dionisos. Se parte del análisis de Horkheimer y Adorno sobre el sentido del mito y de Nietzsche en su interpretación de la dialéctica de la Ilustración. A continuación, damos cuenta del análisis histórico-utópico del mito de Dionisos en Bloch. Luego, desde una perspectiva histórica, en las investigaciones de Frank y Habermas, se considera el mito de Dionisos como expresión tardía del movimiento romántico alemán. Deleuze, en cambio, analiza a Dionisos desde la tesis general de afirmación de vida, a diferencia del cristianismo y el racionalismo iniciado con Sócrates. Para Foucault, por su parte, la perspectiva trágica, tema fundamental del Dionisos del *Nacimiento de la tragedia*, le permitiría entender la censura histórica que estructura a la misma modernidad.

Conviene partir del análisis de Horkheimer y Adorno en su interpretación sobre lo que los autores denominan como la “dialéctica de la Ilustración” (Horkheimer y Adorno, 1994) Los autores consideran a Nietzsche como el pensador que supo comprender el paradójico carácter de la Ilustración: una dinámica dual en la que surge la subjetividad como afirmación de su libertad y, al mismo tiempo, en conflicto con su negación. Así se explicaría la ambivalencia de Nietzsche frente a ella: “él vio en ella tanto el movimiento universal del espíritu soberano, del que él mismo se sentía el realizador consumado, como (también) el poder ‘nihilista’ hostil a la vida”. Este segundo movimiento es el que se habría pervertido

como ideología en las interpretaciones fascistas de Nietzsche. En opinión de los autores, el recurso de Nietzsche al mito permitiría dar cuenta de la dialéctica dual de la Ilustración: la relación entre mito e Ilustración es constitutiva. Los autores presentan la obra Homero, en particular el pasaje de las Sirenas de Odiseo, como “el texto base de la civilización occidental” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 99) en el que se puede reconocer justamente una relación dialéctica que da cuenta del surgimiento de la individualidad sin que por ello se niegue una relación con una dimensión mítica.

Por su parte, Bloch destaca del Dionisos de Nietzsche su perspectiva de la historia y del tipo de racionalidad implicada. En su interpretación, Dionisos representa el carácter inconcluso del ser humano, expresado como una permanente insatisfacción y que no es susceptible de ser sometida. Esta sería la razón por la que Dionisos aparece sobre todo en tiempos de cambio y transición: “‘Dionisos’ es uno de los símbolos más poderosos del ser humano, si no es el más poderoso, expresando lo que está fuera de sí y haciendo añicos formas falsas: no se presenta en un supuesto inicio de la historia, anunciada como terminada y como consumación capitalista, sino siempre en momentos de transición y puesta acción” (Bloch, 1962, p. 362). Con esta lectura Bloch rompe con interpretaciones fascistas del entorno germano que pretendían lograr una compatibilidad entre el motivo dionisiaco y las tesis de la voluntad de poder y el eterno retorno en función de una lectura ideológica y racial de la tesis del superhombre. Bloch considera el Dionisos como un motivo para explicar la estructura inacabada del ser humano como expresión de su perspectiva utópica. Así, desde Nietzsche se podría superar teleologías históricas en la medida que se conciben las utopías como constitutivas de la vida histórica.

Frank (1982) y Habermas (1985) se refieren a la presencia del Dionisos de Nietzsche desde su análisis histórico y filosófico del proceso experimentado por el despliegue histórico de la modernidad. En su análisis, interpretan el renacimiento de Dionisos como mera expresión del romanticismo tardío en el ámbito germano. La presencia del mito de Dionisos habría posibilitado expresar el

malestar de las sociedades modernas ante la pérdida del sentido causada por la expansión de la racionalidad científico-técnica. Los motivos dionisiacos permitirían una cierta recuperación del sentido comunitario que tiende a desaparecer por el avance de la racionalidad analítica y la individualización asociada a la subjetividad de las sociedades moderno-capitalistas. En realidad, consideran Frank y Habermas, en ningún caso los motivos asociados al Dionisos de Nietzsche han logrado superar el proyecto moderno de racionalización de la vida y la cultura. El doble problema de esta interpretación: por una parte, el Dionisos de Nietzsche radicaliza la perspectiva moderna de una subjetividad libre y, por otra parte, desde un análisis cultural, la crítica a la racionalidad analítica sigue siendo actual como crítica al antropocentrismo moderno y su fundamental déficit ecológico.

También Deleuze (1986) presenta a Dionisos como el motivo nietzscheano que le permitió plantear su tesis de la afirmación irrestricta de vida. La afirmación dionisiaca de la vida se diferenciaría de la concepción de vida heredada del cristianismo y la dialéctica instaurada por el socratismo. Lo específico del Dionisos de Nietzsche, a diferencia de las posiciones nombradas, sería su afirmación de vida, pero sin la pretensión de justificarla o redimirla (Deleuze, 1986, p. 20-21). Dionisos es el dios para quien la vida no tiene que ser justificada porque sería esencialmente justa. Más bien, ella sería la que se encarga de justificar, ya que -siguiendo a Nietzsche- incluso se afirmaría en el dolor. De esta manera, Dionisos llega a representar la afirmación de la vida como máxima apreciación y Cristo, en cambio, la negación de la vida como extrema depreciación. De acuerdo a Deleuze, esto es lo que se podría observar en la metamorfosis experimentada en la figura del Dionisos en la obra de Nietzsche. La afirmación inicial de la vida desde la tensión Apolo-Dionisos del *Nacimiento de la tragedia* se transformaría más adelante en la oposición Dionisos-Sócrates. De esta manera, Sócrates dejaría de ser el punto medio entre lo apolíneo y lo dionisiaco, convirtiéndose en el genio de la decadencia. La “verdadera oposición” (Deleuze, 1986, p. 28), asociada a la figura

del Zaratustra, se mostraría en los términos irreconciliables de la oposición Dionisos-Cristo. Para poder explicar el doble carácter afirmativo y creador de la vida, además, Deleuze destaca la figura de Ariadna, esposa de Dionisos, como principio vital femenino. La expresión “Yo soy tu laberinto”, que aparece en el ditrambo nietzscheano “El lamento de Ariadna” (Nietzsche, KSA 6, p. 401), se referiría justamente a la afirmación de la afirmación, puesto que nos acercaría a la experiencia del ser como devenir y diferencia.

En la interpretación de Foucault, la visión trágica del mundo del Dionisos de Nietzsche permitiría rastrear aquella “censura” originaria o trágica (Foucault, 1999, 121) que habría dado paso al surgimiento de la modernidad. Con ello se refiere Foucault a la fragmentación experimentada en el concepto de vida que se habría instaurado con la noción de verdad del moderno racionalismo. Según esto, la modernidad simplemente consuma la muerte de la antigua tragedia, la misma que había sido concebida por Nietzsche como expresión de afirmación de la vida en su unidad y totalidad. Esto habría traído como consecuencia la erradicación moderna del rico y antiguo diálogo que se había llevado a cabo entre razón y sin razón, lo cual se expresaría como subordinación de la locura al ámbito de la no verdad. De acuerdo a esto, la modernidad elabora un concepto de razón y de verdad sobre la base de una negación de la unidad fundamental inherente a la dinámica de la vida. Con la universalidad del tiempo instaurada en la modernidad se consumiría aquella censura originaria o trágica de la civilización occidental.

En el centro de estas experiencias-límite del mundo occidental resplandece, por supuesto, la de lo trágico mismo -Nietzsche mostró que la estructura trágica a partir de la que se hace la historia del mundo occidental no es otra que el rechazo, el olvido y la caída silenciosa de la tragedia. Alrededor de ésta, que es central porque anuda lo trágico con la dialéctica de la historia en el rechazo mismo de la tragedia por la historia, gravitan bastantes otras experiencias. Cada una, en las fronteras de nuestra cultura, traza un límite que significa, al mismo tiempo, una partición originaria. (Foucault, 1999, p. 123)

#### 4. Conclusiones

En las conclusiones nos concentraremos en la figura de Dionisos desde el punto de vista de los tres accesos que hemos presentado: la identidad de Dionisos desde la perspectiva de sus transformaciones, la relación de Dionisos con la tradición moderno-ilustrada y el sentido de su actualidad como lectura crítica del tiempo moderno en crisis.

A primera vista, la pregunta por la identidad nos debe llevar a la presentación o revelación de alguien. Y, si se trata del Dionisos de Nietzsche en su obra, ocurre que estamos ante un alguien que sólo se puede conocer a partir de sus transformaciones. Es decir, la pregunta por la identidad del Dionisos de Nietzsche tiene que mostrarnos las transformaciones ocurridas en la palabra, o, mejor dicho, en la obra de nuestro autor. Al respecto, nos hemos dejado guiar por investigaciones que han realizado dicha búsqueda en la obra de Nietzsche. Para ello hemos retomado la posta de dos tesis. La una, que no podemos más que confirmar, ve en Dionisos el gran afirmador de vida; la otra, sugiere un desplazamiento relativamente lineal de aquella afirmación desde la voluntad universal de sus primeros escritos hasta el apareamiento de una voluntad individual o surgimiento de una subjetividad creadora en el Zarathustra. Sin negar el aporte de dichas investigaciones, sin embargo, hemos preferido responder a partir de una hermenéutica relacional que resalta la identidad del Dionisos a partir de sus transformaciones, ya sea como un dios o voluntad universal, una individualidad libre o justo en la tensión experimentada en dichos extremos. Nuestro acceso al Dionisos de Nietzsche ha sido una dinámica circular en la que se muestra la relación inherente a las transformaciones experimentadas.

La pregunta por el Dionisos de Nietzsche en su obra nos ha llevado a confrontarnos con una identidad que sólo se entiende a partir de sus transformaciones. Más aún, esas transformaciones no son casuales, sino que se sustentan en la tesis de Nietzsche de buscar una respuesta a la pregunta por la identidad a partir de la experiencia del devenir. Aquí la identidad del Dionisos del Nietzsche se remonta y bebe directamente de la fuente heracliteana

del incesante cambio. Por eso, la pregunta por la identidad es, en realidad, la pregunta por la máscara. No hay una opción definitiva que nos permita desenmascarar su rostro para, de una vez por todas, averiguar su identidad. La identidad del dios Dionisos se anuncia justo en la experiencia cambiante del ser siempre un otro. Su definición se encuentra precisamente en la búsqueda permanente de nuevas formas de ser, desafiando así el paradigma moderno de una subjetividad concebida en términos racionales. No es posible encontrar una respuesta definitiva a la identidad de Dionisos. La máscara o, mejor dicho, cada una de las máscaras del Dionisos nos permitirá percatarnos que estamos ante su presencia, sin que por ello se nos muestre definitivamente. De aquí que la pregunta por la identidad del Dionisos siempre conlleva estar abocados a la experiencia enigmática de la afirmación de la vida. Así, pues, resulta que Dionisos es un dios enigmático. No en vano Dionisos hace del laberinto su morada.

La imposibilidad de un cara a cara con Dionisos nos sugiere formas de subjetividad que no son compatibles con el legado predominante de la modernidad racionalista. Dionisos convoca a experiencias de subjetividad que se mueven más allá del programa de una conciencia fundante o autotransparente. Al poner en cuestión la alianza de racionalismo y antropocentrismo, Dionisos denuncia el empobrecimiento de una vida reducida a las dicotomías del sujeto-objeto y naturaleza-cultura. Con ello, Dionisos anuncia y reclama que el surgimiento de una subjetividad no se puede atar a una sola de sus posibilidades. De esta manera, el Dionisos de Nietzsche radicaliza la experiencia moderna de afirmación de una subjetividad abocada a la experiencia histórica de tener que darle sentido a su vida. Al no reclamar un sentido último, la autoafirmación moderna se justifica como permanente creación de sentido de la misma subjetividad. No conoce un después, o un más allá, tampoco un antes, sino únicamente la afirmación vital del retorno en el devenir cambiante del hoy. Con esto, el Dionisos de Nietzsche radicaliza la perspectiva anunciada por el Zaratustra.

¿Qué es lo que resulta tan atractivo del Dionisos de Nietzsche, y que a la vez suscita respuestas tan distintas, las cuales se disputan entre sí? Dionisos cuestiona y pone en el centro de los debates la legitimidad de la noción de vida que ha sido transmitida en Occidente hasta la modernidad. Sólo así, y aquí, hay que ver el complejo y antiguo debate que supone la reactualización moderno-contemporánea del dios Dionisos llevada a cabo por Nietzsche. Su argumento es simple y contundente: lo que nos ha sido heredado, en las versiones aludidas del cristianismo, el socratismo y el racionalismo moderno, han sesgado y negado la unidad de la vida. El anuncio del Dionisos de Nietzsche sobre la unidad: afirmar la vida como relación en plural. El debilitamiento de la vida ocurre negando las relaciones inherentes a la vida misma. La unidad de la vida, en clave dionisiaca, se reproduce en la afirmación de sus diferencias. El entramado de relación y diferencia asegura el mantenimiento de la unidad de la vida. La crisis de sentido de la contemporaneidad tiene que ver con la negación de la vida resultante del antropocentrismo de la cultura moderna. La moderna separación entre naturaleza y cultura solo puede operar bajo la afirmación unilateral de una naturaleza sometida a la razón humana. La crisis del sentido moderno surge por la negación de la profunda inserción de la cultura en su entramado natural y vital.

Dionisos ofrece una respuesta a la pregunta ilustrada “Qué es el ser humano?” (Kant). Sobre la base del reconocimiento de su radical finitud, se apresta a afirmar y construir su libertad con los medios que le ofrece su subjetividad. La radical afirmación dionisiaca de la historicidad humana está marcada por el desafío de desantropologizar la Ilustración; por lo menos respecto a la tradición ilustrada del racionalismo, así como también respecto al optimismo del conocimiento moderno. De esta manera, Dionisos surge como una forma de radicalización de la propuesta ilustrada de recreación de una subjetividad abocada a su fundamental condición histórica. El Dionisos de Nietzsche se inserta, por lo tanto, en la tradición ilustrada de la crítica como tarea permanente de afirmación, mantenimiento y recreación de libertad. La crítica entendida como tarea permanente de

diseño y ejercicio de formas posibles de la experiencia de la libertad. Dionisos ofrece una perspectiva a las preguntas sobre la condición y límites del saber, el sentido de la convivencia y la justificación ética de su propia subjetividad. El aporte del Dionisos de Nietzsche, a diferencia de otras tradiciones de Ilustración: la condición humana ha sido liberada de las redes del antropocentrismo y de la fijación de sus posibilidades de realización, una vez que se ha desvinculado su sentido de un telos histórico.

## Bibliografía

- Bloch, E. (1962). *Erbschaft dieser Zeit*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Figal, G. (2008). Nietzsches Dionysos. *Nietzsche-Studien*, 37(1), 51-61. <https://doi.org/10.1515/9783110196900.1.51>
- Foucault, M. (1999). Prefacio, en: ídem, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*, t. 1, trad. Esp. Miguel Morey. Barcelona: Paidós.
- Frank, M. (1982). *Der kommende Gott. Vorlesung über die neue Mythologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Gott im Exil. Vorlesungen über die neue Mythologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Esp. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, M. y Adorno, A. (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Esp. Juan José Sánchez, Madrid: Trotta
- Meyer, T. (1991). *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*. Tübingen: Francke.
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, editado por Colli, G. y Montinari, M. München: Walter de Gruyter.
- Sommer, A. (2013). *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist Ecce homo Dionysos-Dithyramben Nietzsche contra Wagner*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Schäfer, R. (2011). Die Wandlungen des Dionysischen bei Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, 40(1), 178-202. <https://doi.org/10.1515/9783110236415.178>.



## **SECCIÓN 2:**

### **NIETZSCHE Y LA ÉTICA DE LA EXISTENCIA**



## CAPÍTULO V

### IMAGINARIOS VEGETALES Y EXISTENCIA HUMANA EN NIETZSCHE Y SARTRE

*Vanessa Lemm*<sup>1</sup>

#### **Traducción**

*Micaela A. Díaz*

*Lee University, Cleveland TN, EE. UU.*

#### **RESUMEN:**

Este capítulo explora las representaciones de la vida vegetal en la filosofía y la literatura, con un enfoque particular en las obras de Friedrich Nietzsche y Jean-Paul Sartre. Se plantea la pregunta de

---

1 Profesora Honoraria Titular en la Universidad de Melbourne. Es Investigadora en el grupo de investigación “Cuerpo, Lenguaje y Política” en la Universidad Complutense de Madrid. Recientemente publicó *Homo Natura: Nietzsche, Antropología y Biopolítica* (EUP 2020). Sus áreas de investigación incluyen la filosofía continental contemporánea, la biopolítica y las humanidades ambientales. Es editora de *Nietzsche-Studien* y de la serie de libros asociada, que son los dos principales lugares de publicación que moldean el campo de los estudios nietzscheanos a nivel mundial. Actualmente es Investigadora en la *Weimar Klassik Stiftung* en Alemania, donde investiga la relevancia de la filosofía de Nietzsche para la teoría democrática contemporánea.

qué podemos aprender sobre la naturaleza del ser humano y su lugar en el mundo a partir de las plantas y la forma en que están enraizados en la tierra. Durante el último medio siglo, numerosas voces han identificado nuestra desconexión de la tierra con la centralidad del progreso tecnológico, la producción capitalista, la industrialización y la globalización, elementos fundamentales para nuestra comprensión de nosotros mismos y nuestro estilo de vida moderno. Lo que se suponía que constituía el fundamento de la distinción humana ha terminado por desarraigarnos. ¿Será esto debido a que tenemos una visión distorsionada de lo que significa estar enraizado en primer lugar y de nuestra dependencia del arraigamiento de la vida vegetal? Este capítulo cuestiona la metáfora de la raíz en la famosa novela de Jean-Paul Sartre, *La Náusea*. Mientras que Sartre, por un lado, considera la tierra como un trasfondo inerte en relación con los propósitos humanos —siempre presente pero carente de significado—, la tierra se convierte en el escenario estático de nuestro drama humano; por otro lado, el imaginario vegetal de Nietzsche propone una idea de la vida humana profundamente enraizada tanto en la vida terrestre como en la planetaria.

**Palabras clave:** Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre, filosofía vegetal, imaginarios vegetales, enraizamiento, vida terrestre, vida planetaria.

### ABSTRACT:

This chapter explores images of plant life in philosophy and literature with particular focus on the works of Friedrich Nietzsche and Jean-Paul Sartre. It pursues the question of what we can learn about the nature of the human being and its place in the world from plants and the way they are rooted in earth. Over the last half-century many voices identify our disconnection from the earth with the centrality of technological progress, capitalist production, industrialization and globalization that are essential to our modern self-understanding and way of life. What was supposed to be the root of human distinction has ended up uprooting us. Is this be-

cause we have a distorted view of what it means to be rooted in the first place, and our dependency on the rootedness of plant life? This chapter interrogates the metaphor of the root in Jean-Paul Sartre's famous novel *Nausea*. Whereas Sartre considers the earth as an inert background in relation to human purposes: always there, meaningless, the earth is the static backdrop of our human drama, Nietzsche's vegetal imaginary puts forward an idea of human life as deeply embedded in both earthly and planetary life.

**Keywords:** Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre, plant philosophy, metaphor, human nature.

## 1. Introducción

Este capítulo explora las representaciones de la vida vegetal (*plant life*) en la filosofía y la literatura, con un enfoque particular en las obras de Friedrich Nietzsche y Jean-Paul Sartre. Aborda la pregunta de qué podemos aprender sobre la naturaleza del ser humano y su lugar en el mundo a partir de las plantas y la manera en que están arraigadas<sup>2</sup> en la tierra. Durante el último medio siglo, muchas voces han señalado nuestra desconexión de la tierra, atribuyéndole a la centralidad del progreso tecnológico, la producción capitalista, la industrialización y la globalización, elementos esenciales para la comprensión de nosotros mismos y de nuestro estilo de vida moderno<sup>3</sup>. Lo que se suponía que era la base de la distinción humana ha terminado desarraigándonos. ¿Será esto debido a que tenemos una visión

---

2 Nota de la traductora. En este texto se utilizarán enraizamiento y arraigamiento en el mismo sentido para evitar redundancias, ya que ambas reflejan la idea de una conexión profunda.

3 Algunas voces que se centran en la vida vegetal y su arraigo, véase el clásico de 1962 (Carson 2022), a quien se le atribuye el inicio del movimiento ambiental en los Estados Unidos; otro punto de partida podría ser igualmente *Una ética de la tierra* de (Leopold, 2020). Para la crítica de la tecnología en relación con la crisis ecológica, véase (Jonas, 1985); y para una perspectiva poscolonial sobre nuestra dependencia de la vida vegetal, una entre muchas, véase ahora (Ghosh, 2022).

distorsionada de lo que significa estar enraizado en primer lugar y de nuestra dependencia del arraigamiento de la vida vegetal?

En este capítulo, se cuestiona la metáfora de la raíz en la famosa novela de Jean-Paul Sartre, *La Náusea*. Las imágenes literarias de la vida vegetal en la obra de Sartre sugieren de manera contundente que él considera la tierra como un telón de fondo inerte en relación con los propósitos humanos: siempre presente pero carente de significado, la tierra se convierte en el escenario estático de nuestro drama humano. Este capítulo contrasta la visión existencialista de Sartre sobre la vida vegetal en *La Náusea* con la abundancia de metáforas e imágenes relacionadas con la vida vegetal, árboles y raíces, presentes en los textos filosóficos y literarios de Nietzsche. Sostengo que el imaginario vegetal de Nietzsche presenta la idea de la vida humana como profundamente arraigada tanto en la vida terrenal como en la planetaria.

## 2. Raíz y árbol

La primera novela de Jean-Paul Sartre, *La Náusea*, publicada originalmente en 1938, es famosa por una imagen, o, mejor dicho, una visión: la escena de la raíz de castaño de la que toma su nombre la novela. Esta escena es una de las piezas literarias más inquietantes de la ficción europea del siglo XX<sup>4</sup>. He seleccionado esta imagen y escena literaria como punto de partida porque ejemplifica el sentimiento de desarraigo que define nuestra experiencia contemporánea en el mundo industrializado y globalizado.

Sentado en un banco de un jardín público, mirando la raíz de un castaño, Roquentin, el héroe o, mejor dicho, el antihéroe de la novela de repente tiene una visión que altera profundamente su sentido de identidad y su comprensión de su lugar en el mundo: “Estaba sentado, un poco encorvado, cabizbajo, solo frente a aquella masa negra

---

4 Véase, por ejemplo, Jacques Derrida, quien afirma que la lectura de *La Náusea* lo dejó en un estado de “deslumbramiento extático” (Derrida, 2002: 264).

y nudosa, enteramente bruta y que me daba miedo. Y entonces tuve esa iluminación”<sup>5</sup> (Sartre, 1983, p. 161).

La metáfora de la raíz como imagen para describir nuestro lugar en el mundo es tan antigua como la historia de la humanidad<sup>6</sup>. Las raíces o el estar enraizado se han utilizado tradicionalmente para simbolizar nuestro lugar en el mundo, nuestro origen y destino. Las raíces también simbolizan nuestro arraigo en una cultura y lengua, nuestra relación con la tierra y el hogar, la familia y lo divino<sup>7</sup>. El lenguaje político a menudo utiliza la metáfora de la raíz con fines ideológicos y para movilizar a las personas. Esto no es sorprendente, ya que, después de todo, “raíz” y “radical” comparten la misma etimología del latín *radix, radicalis*<sup>8</sup>. Karl Marx, por ejemplo, sostenía que “ser radical es atacar las cosas en la raíz; pero para el hombre la raíz es el hombre mismo” (Marx, 1968, p. 30)<sup>9</sup>.

El uso que Nietzsche hace de la metáfora de la raíz se inscribe en la historia de la humanidad. Con frecuencia recurre a esta metáfora para describir el origen de la cultura, nuestros valores morales y comportamientos, así como nuestra relación con el pasado. En sus primeras obras, como “*El Nacimiento de la Tragedia*”, hace referencia a la “raíz” etimológica del dios griego Apolo: “Él, que es, según su raíz, «el Resplandeciente» (*der ‘Scheinende’*), la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia del mundo interno de la fantasía” (Nietzsche, 2004, p. 44). Para Nietzsche, las divinidades griegas, Apolo y Dionisio, en su antagonismo y reconcilia-

5 En adelante, se utilizará la traducción de *La Náusea* de Aurora Bernádez, de Seix Barral, 1983.

Para una recopilación útil de enfoques interpretativos, pero que no se centran en la vida vegetal, véase (Rolls, 2006).

6 Véase, (Wampole, 2016) para un análisis de la metáfora del arraigo en la literatura y la filosofía francesas del siglo XX.

7 Sobre el arraigo como necesidad humana esencial, véase el tratamiento clásico en (Fromm, 1960). Probablemente, el tratamiento filosófico más importante de este tema en el siglo XX se encuentra en el libro de Simone Weil *Enracinement* de 1949 (Weil, 2002).

8 Véase, <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/radical-word-history>. Sobre la etimología del radicalismo y la crítica, véase ahora (Clemens, 2020).

9 Sobre el radicalismo del joven Marx, véase (Lamb & London, 2019).

ción, constituyen “la raíz más honda de lo helénico (*tiefe Wurzel*)” (Nietzsche, 2004, p. 50). *El Nacimiento de la Tragedia* y otros textos de la misma época están impregnados de metáforas relacionadas con las plantas porque Nietzsche entiende la cultura como una actividad de cultivo que requiere la preparación de un suelo fértil, con raíces fuertes, para futuro floreciente (Nietzsche, 2004, & 20). En *Shopenhauer como educador*, define la “raíz de toda la verdadera cultura” (Nietzsche, 2011, p. 763), como un esfuerzo por el genio que requiere prestar atención a los “los tiernos gérmenes de las plantas” (Nietzsche, 2011, p. 752).

Cultivar el genio requiere una sensibilidad hacia lo singular y distinto, lo cual Nietzsche también compara con un tipo de planta que es difícil categorizar y que puede ser confundida con otra: “no se puede adivinar el árbol por su fruto” (KSA 9:15 [18]). Asimismo, la crítica de Nietzsche a la cultura contemporánea sigue el mismo imaginario metafórico: la decadencia y el declive de la cultura se asocian con raíces débiles y un suelo pobre que no promete ningún futuro: “En vano andamos al acecho de una única raíz que haya echado ramas vigorosas, de un pedazo de tierra sana y fértil: por todas partes polvo, arena, rigidez, consunción” (Nietzsche, 2004, p. 172)<sup>10</sup>. La asociación metafórica entre cultura y tierra se vuelve problemática cuando es movilizadora por ideologías políticas, especialmente las nacionalistas (Nietzsche, 2016, & 3, véase también Nietzsche, 2000, & 10)<sup>11</sup>. Nietzsche es consciente de las limitaciones de su obra temprana, marcada por una celebración excesivamente entusiasta de Wagner y de la cultura alemana, como se refleja en su *Ensayo de autocrítica* que precede a *El nacimiento de la Tragedia*. Esta conciencia podría explicar por qué su pensamiento se aleja progresivamente de los usos aparentemente esencialistas de la metáfora de la raíz en su

---

10 Véase también: “Y ahora el hombre no-mítico está, eternamente hambriento, entre todos los pasados, y excavando y revolviendo busca raíces, aun cuando tenga que buscarlas excavando en las más remotas Antigüedades” (Nietzsche, 2004, pg. 190)

11 Para una interesante genealogía del eslogan nazi “Blut und Boden” a partir de los programas de política agrícola, véase (Lovin, 1967).

obra temprana, hacia imágenes de la vida vegetal como inherentemente no identitarias y plurales.

La elección de Sartre de la raíz de castaño como punto de partida para un replanteamiento radical de la naturaleza del ser humano y su responsabilidad en el mundo refleja su conciencia de la relevancia de la metáfora de la raíz para nuestra comprensión del lugar de la existencia humana. En sus primeros trabajos, Nietzsche recurre a la imagen de la raíz para señalar nuestra desconexión de una concepción arcaica y mitológica de la naturaleza. Para él, el futuro de la cultura humana depende de nuestra capacidad de reconectarnos y enraizarnos de nuevo en lo mítico y natural: “Mas, cuando lo toca la magia dionisiaca, ¡cómo cambia de pronto ese desierto, que acabamos de describir tan sombríamente, de nuestra fatigada cultura!” (Nietzsche, 2004, p. 173). Por el contrario, Sartre invierte completamente el uso tradicional de esta metáfora. En *La Náusea*, el encuentro con la raíz de castaño pone al descubierto nuestro desenraizamiento humano, de forma irreversible. La raíz de castaño se convierte en el punto de quiebre radical de nuestra visión del mundo e identidad.

En concreto, la escena de la raíz de castaño es emblemática de la crítica de Sartre al racionalismo moderno y a su fundador, René Descartes. Descartes es conocido por su intento de fundamentar todo el conocimiento en la certeza del “pienso, luego existo” (Descartes, 2018, p. 11). *El Discurso del Método*, del que proviene esta famosa frase, fue la primera obra de filosofía escrita en francés y no en latín, lo que supuso una gran revolución en su época. La elección del idioma se basaba en la premisa de que los seres humanos son seres racionales y, por tanto, todos pueden hacer un uso adecuado de su razón para alcanzar el conocimiento objetivo. El método propuesto por Descartes forma una de las bases de nuestras ciencias modernas<sup>12</sup>. La primera regla consiste en dudar de todo

---

12 Para una comparación entre el método de Descartes y las ideas contemporáneas del método científico, véase (Nola & Sankey, 2014: 65-68). Para un análisis exhaustivo del método en Descartes, véase (Marion, 1999).

lo que parece real, a menos que tengamos un conocimiento cierto sobre ello. Esto nos permite descomponer los conjuntos naturales en sus componentes más básicos y luego reconstruir las leyes de la naturaleza a partir de estos elementos simples mediante la deducción, la inducción y la experimentación. En los *Principios de Filosofía* de Descartes, la conexión entre razón, lenguaje y lugar se expresa a través de la imagen del *Árbol de la Filosofía* “cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral” (Descartes, 2002, p. 15).

Para Descartes, el mundo tiene un fundamento racional, y es tarea de la metafísica descubrir estos primeros principios. Estos principios existen “a priori”, es decir, antes de nuestra experiencia del mundo. Las leyes de la naturaleza pueden deducirse a partir de estos principios, razón por la cual la física es el tronco del árbol, y las ramas del árbol son las aplicaciones de estas leyes a áreas específicas del conocimiento, como la moral, la mecánica, la medicina, etc. El propósito del método científico de Descartes era convertirnos en “amos y poseedores de la naturaleza” al proporcionarnos el tipo de conocimiento que conduciría a tecnologías cada vez más poderosas: “la invención de una infinidad de artificios que harían que gozásemos, sin ningún esfuerzo, de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que se hallan en ella” (Descartes, 2018, p. 135). Curiosamente, Descartes también fue un pensador profundamente religioso. Uno de los objetivos de su filosofía era demostrar que su metodología científica está fundamentada por Dios y que, de hecho, se reflejaba en la creación divina, un mundo diseñado para nosotros y nuestros propósitos. En este sentido, se podría decir que para Descartes la ciencia moderna tenía la tarea de cumplir el mandamiento registrado en *Génesis* 1:28 “Y los bendijo Dios [Adán y Eva], y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra” (RV, 1960). Muchos investigadores consideran que este mandato

bíblico es una de las causas profundas de nuestro actual problema ambiental<sup>13</sup>. Sin duda, la conexión cartesiana entre la religión, la ciencia moderna y el uso del conocimiento para obtener poder sobre el mundo físico aceleró la explotación de los recursos de la tierra como un esfuerzo legítimo<sup>14</sup>.

La interpretación de Sartre sobre el desarraigo humano producido por el racionalismo moderno y la visión cristiana del mundo resuena fuertemente con la crítica de Nietzsche al socratismo y la ciencia moderna, así como con su rechazo al cristianismo como inherentemente nihilista y hostil a la vida “en sus raíces” (KSA 7:8[58])<sup>15</sup>. Nietzsche critica las teorías del conocimiento (del tipo cartesiano) que se basan en los principios de la razón humana: “Es con las ciencias como con los árboles: uno sólo puede agarrarse a su áspero tallo: ya no en las ramas superiores, uno se cae, y la mayoría de las veces también se las rompe. Así es con la epistemología” (KSA 7:30[23]). En sus *Consideraciones Intempestivas II*, “Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida”, Nietzsche compara la búsqueda anticuarria de la verdad y el conocimiento del pasado con un árbol que muere de manera antinatural: “entonces el árbol muere de modo no natural, disecándose gradualmente desde la cúpula hasta las raíces -y, generalmente, estas acaban por morir a su vez” (Nietzsche, 2000, p. 63). El historiador anticuario es como el erudito científico (*Gelehrter*) motivado por la búsqueda del conocimiento por sí mismo, en lugar de hacerlo por el bien de la vida. De esta manera, prefigura al filósofo sistemático en sus últimos cuadernos como filósofo “que ya no concede que su espíritu está vivo, que es como un árbol que quiere crecer enormemente en anchura y extenderse insaciablemente, que absolutamente no descansa, hasta que ha tallado de su espíritu algo sin vida, de madera, un cua-

13 A partir del clásico de White (1967). Véase ahora Berry (2009).

14 Para este tipo de argumento, aplicado principalmente a Roger Bacon, otro fundador del método científico, véase Merchant (2006). Para argumentos análogos, véase Horkheimer (1972).

15 Véase también: “Mas atacar la pasión de raíz es atacar la raíz de la vida; el procedimiento de la Iglesia es nocivo para la vida.” (Nietzsche, 2011, p. 39).

drado delgado y bonachón, un “sistema” (KSA 12:9[181]). Sin duda, estamos aquí recordando el árbol de la filosofía de Descartes. Pero para Nietzsche, “El conocimiento puro (*das reine Erkennen*)” no habría sido capaz de hacerlo. Este resultado conduce a “una filosofía de *negación lógica del mundo (Philosophie der logischen Weltverneinung)*” (Nietzsche, 2001, p. 60). En *El Anticristo*, Nietzsche dice que cuando el concepto (*Begriff*) de “Natur” se convirtió en el opuesto de “Dios”, la palabra “natural” pasó a ser sinónimo de “reprobable”: “todo aquel mundo de ficción tiene su raíz en el odio a lo natural” (*das Natürliche*) (- ¡la realidad! - [*die Wirklichkeit!*!]), es expresión de un profundo descontento con lo real . . . (*am Wirklichen*) . . .” (Nietzsche, 1993, p. 40). En contraste con Sartre, Nietzsche ve en la degradación de lo “natural” la raíz del problema de nuestro desarraigo humano. Sin embargo, basados en sus críticas al racionalismo moderno, estarían de acuerdo en que, para obtener una mejor comprensión del ser humano y su lugar en el mundo, necesitamos comenzar con una crítica de la cosmovisión metafísica.

### 3. Desarraigo humano

La escena de la raíz de castaño en *La Náusea* de Sartre narra el desmoronamiento de la metafísica occidental y la disolución del sujeto cartesiano. Sartre está atacando la idea del humano como un individuo racional y del mundo como algo estructurado por los principios de la razón humana: ordenado, con sentido, accesible mediante la intelección. La visión de Descartes es como un árbol, vertical y ascendente<sup>16</sup>. Por el contrario, para Sartre, el mundo es como la raíz, horizontal y mundano, como demuestra mediante su contra afirmación: “existo, pienso, luego soy”<sup>17</sup>. Como veremos, en

---

16 Para una crítica de esta cosmovisión, véase Deleuze (1987).

17 Véase: “Soy, existo, Yo pienso por lo tanto yo soy; soy porque pienso, ¿por qué pienso? No quiero pensar más” y “El existencialismo es un humanismo”: “hay al menos un ser cuya existencia precede a su esencia, un ser que existe antes de que pueda ser definido por cualquier concepción del mismo. Ese ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué queremos decir con que la existencia precede a la esencia? Queremos decir que el hombre primero existe, se encuentra así mismo, surge en el mundo - y se define a sí mismo después” (Kaufmann, 1989, p. 289).

la crítica de Sartre a Descartes y al racionalismo moderno, no está particularmente preocupado por sus implicaciones para el medio ambiente; sin embargo, la deconstrucción del racionalismo moderno por parte de Sartre es quizás un primer paso hacia una forma diferente de pensar sobre la naturaleza.

Aquí encontramos una diferencia importante entre las concepciones de la naturaleza humana de Nietzsche y Sartre. Mientras que Sartre no profundiza la relación del ser humano con la naturaleza, su uso de las imágenes de la vida vegetal en *La Náusea* es alienante y antagónico, ampliando aún más el abismo entre la vida humana y la vida no humana, Nietzsche presenta una concepción de la naturaleza humana como una instancia de vida interdependiente e interrelacionada que define profundamente quiénes somos y cuál es nuestro propósito en y a través de nuestra relación con otras formas de vida<sup>18</sup>. Encontramos en Nietzsche una gran cantidad de notas y aforismos, incluyendo imágenes que proporcionan pistas para una comprensión de la vida humana como algo semejante a las plantas, profundamente arraigada a la tierra y, al mismo tiempo, conectada con la atmósfera. Para explicar con más detalle la diferencia entre el humanismo de Sartre y el anti-humanismo humano de Nietzsche, cabe señalar que ambos rechazan la visión metafísica del mundo natural como algo ordenado por la razón y comprendido a través de leyes.

Sartre reemplaza la razón, el orden y la inteligibilidad por el absurdo, la contingencia y la falta de sentido. En la novela, estos tres conceptos le presentan a Roquentin *post factum*, es decir, después de su experiencia, lo que pone de manifiesto el compromiso de Sartre con la fenomenología<sup>19</sup>. Durante su visión, Roquentin queda cautivado por la raíz, y es precisamente su capacidad para

---

18 Véase Lemm (2020). Esta puede ser la razón por la que los estudiosos de los saberes indígenas ven en la concepción de Nietzsche la voluntad de poder, una voluntad de relación. Ver Tyson Yunkaporta en conversación con Lemm, <https://anchor.fm/tyson-yunkaporta/episodes/What-Doesnt-Kill-You-e1f61vf>

19 Para el compromiso de Sartre y su crítica de la fenomenología husserliana, véase su obra de 1937 (Sartre, 2004).

pensar racionalmente y expresar lo que experimenta y percibe a través del lenguaje lo que le falla:

Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se había desvelado de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la pasta misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad sólo eran una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena. [...] Era inútil que me repitiera: «Es una raíz»; ya no daba resultado. (Sartre, 1983, pp. 162,165)

Roquentin descubre que las palabras con las que describimos el mundo no son más que etiquetas, y que detrás de nuestro lenguaje no hay nada que justifique la existencia. No hay razón para que algo exista, ni siquiera él mismo. La naturaleza ilusoria del lenguaje humano es un tema recurrente tanto en Nietzsche como en Sartre. Nietzsche, por ejemplo, utiliza con frecuencia los términos “árbol” y “planta” para sugerir que, en realidad, no existe tal cosa como la entidad “planta” o “árbol”: “El árbol es algo nuevo en cada instante: afirmamos una forma porque no podemos percibir el movimiento más fino y absoluto: por medio de nuestro intelecto, que es un error (*Irrthum*), proyectamos una media matemática en el movimiento absoluto, y añadimos líneas y áreas: suposición de igualdad (*Gleichen*) e insistencia (*Beharrens*) donde solo podemos recordar apariencias (similitudes) [*Ähnlichem (Gleichen)*” (KSA 9:11 [293]).

El descubrimiento de Roquentin de que hay algo profundamente incomprensible en el mundo, algo que escapa a las categorizaciones racionales, resuena con la reflexión que hace Nietzsche sobre la vida vegetal y nuestro intento de nombrarla. Para Nietzsche, el devenir de la vida no puede ser comprendido a través del lenguaje conceptual<sup>20</sup>. La multiplicidad de relaciones e interdependencias del crecimiento que se reflejan en el devenir de la vida

---

20 Sobre el devenir de la vida de Nietzsche, véase Lemm (2015).

vegetal exceden nuestra categorización racional y los intentos de encasillar entidades e individuos donde hay un “crecimiento múltiple”: “¿Para qué se esfuerza una planta?’ - pero aquí ya hemos inventado una falsa unidad que no existe; el hecho de un crecimiento millonario con iniciativas individuales y semi individuales se oculta y se niega si empezamos por plantear una burda unidad ‘planta’” (KSA 13:11 [111]). Frente a la fuerza arrolladora de la naturaleza, Sartre coloca a su héroe en un mundo de brutal desnudez, contra el cual todo lo demás resulta superfluo. Algo aterrador, horrible, repugnante. La náusea es lo único que le queda a Roquentin.

La toma de conciencia de Roquentin no es una meditación pacífica, como en Descartes. En un estado de éxtasis, el mundo, con su flujo de imágenes se impone a Roquentin, como en “*Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*”, donde Nietzsche habla del flujo de imágenes que se imprimen en nuestros sentidos y son profundamente desorientadoras y que resultan profundamente aterradoras. Nietzsche se refiere a estas imágenes como metáforas de la intuición (*Anschauungsmetaphor*) que se nos imponen en cada acto de percepción<sup>21</sup>. Nietzsche se opone a este tipo de visión, intuición o pensamiento en imágenes (*Bilderdenken*) al lenguaje conceptual y al pensamiento racional. Afirma que pensar en imágenes es fundamental y proporciona una visión del mundo que el pensamiento racional no puede ofrecer. Sartre, por supuesto, estaba consciente de esta diferencia entre el lenguaje literario y el lenguaje conceptual, entre la literatura y la filosofía. No es casualidad que, en su novela, transmita sus ideas sobre la naturaleza humana y nuestro lugar en el mundo a través de una visión, en lugar de una demostración racional *ad abstractum*.

En la visión de Roquentin, la raíz se apodera de él, se fusiona con él, se vuelve indistinguible de él: “Tenía miedo, pero sobre todo estaba encolerizado; aquello me parecía tan estúpido, tan fuera de lugar [...] ya no estaba en Bouville ni en ninguna parte, flotaba. No me sorprendía, sabía que era el Mundo, el Mundo com-

---

21 Véase Lemm (2009).

pletamente desnudo el que se mostraba de golpe, y me ahogaba de cólera contra ese gran entre absurdo” (Sartre, 1983, p. 171). Roquentin se siente alienado y “fuera del lugar” al aceptar que no existe ninguna diferencia fundamental entre él y la raíz. De esta manera, la raíz de castaño de Sartre se convierte en un símbolo de nuestra falta de hogar en un mundo que no está hecho para satisfacer nuestros propósitos, ni destinado a ser dominado por medio de la ciencia. Arrojadados a un mundo inhóspito, nos damos cuenta de que no hay ninguna tarea especial o revelada de forma divina, ningún destino moral que nos distinga por encima de la naturaleza y eleve nuestro papel en este mundo<sup>22</sup>. Todo lo que nos queda es la nada. La visión filosófica de Sartre nos recuerda la concepción de Nietzsche de la naturaleza como anarquía y necesidad (Nietzsche, 1990, & 109). Siguiendo a Nietzsche, Sartre sitúa sus reflexiones sobre la naturaleza de la existencia humana y de nuestro lugar en el mundo más allá de la muerte de Dios.

Para Sartre, este sombrío final de enfrentarnos a la nada también representa el punto de partida de una nueva filosofía: el existencialismo “como un humanismo” (Sartre, 2009). Descubre que lo que nos distingue es nuestra capacidad para proyectar libremente la posibilidad de nuestra existencia. Somos libres de darle sentido a nuestras vidas; no es el hecho de haber nacido lo que nos determina, sino el significado que damos a nuestra existencia, y de eso somos completamente responsables. Ni la religión ni la ciencia pueden hacerlo por nosotros. Tal vez por eso, después de todo, la escena de la raíz del castaño termina en una nota bastante alegre: “Me levanté, salí. Al llegar a la verja, me volví. Entonces el jardín me sonrió. Me apoyé en la verja y miré largo rato. La sonrisa de los árboles, del macizo de laurel *quería decir algo*; aquél era el verdadero secreto de la existencia” (Sartre, 1983, pp. 171-172). Cuando Roquentin se levanta del banco y camina hacia la puerta del jardín público, se encuentra de pie, en posición vertical, en la puerta, en

---

22 Sobre ejemplos de concepciones antropomórficas de la naturaleza y el prejuicio de la distinción humana en Nietzsche, véase también D 17, D 31, YA 14.

un umbral, suspendido entre un mundo al que no podemos acceder y “nuestro mundo”, que no es más que una ilusión, una “capa superficial”. Cuando se da la vuelta y mira hacia atrás, percibe una sonrisa en el rostro del jardín: “*Entonces el jardín me sonrió*”. Roquentin no puede evitar proyectarse en el jardín, mirándose sonriente. Al igual que Nietzsche, Sartre es muy consciente del problema del antropomorfismo. No podemos, por así decirlo, ver las cosas más que con ojos humanos. De nuevo, las ilustraciones preferidas de Nietzsche para el antropomorfismo provienen del mundo vegetal:

Que una entidad, un árbol, por ejemplo, nos aparece como una multitud de propiedades y relaciones, es antropomórfica de dos maneras: primero, la entidad definida “árbol” no existe, es arbitrario recortar una cosa de esta manera, (siguiendo el ojo, la forma) cada relación individual es una verdadera relación absoluta, pero de nuevo teñida antropomórfica. El filósofo no busca la verdad, sino la metamorfosis del mundo en el ser humano: se esfuerza por comprender el mundo a través de la autoconciencia. (KSA 7:19 [236]).

Por otro lado, sin embargo, la proyección de sentido de Roquentin crea un mundo humano demasiado humano, una esfera amigable y reconfortante en la que tenemos un lugar y un papel que desempeñar<sup>23</sup>. En la puerta, mirando hacia atrás, Roquentin está tranquilo, contemplativo, sereno, observando “durante mucho tiempo”. Arraigado en el desarraigo es quizás “el verdadero secreto de la existencia” para Roquentin.

Desde la perspectiva filosófica de Nietzsche, el humanismo del existencialismo de Sartre resulta problemático. Como he señalado recientemente en otro trabajo, la interpretación existencialista del sujeto humano como creador de su propia vida es irreconciliable con la concepción anárquica de Nietzsche sobre dar forma

---

23 Sobre la creación de un mundo humano desde una perspectiva post-Heideggeriana, véase también Oliver (2015); y con más matices nietzscheanos, véase Sloterdijk (2011, 2014). Para una lectura diferente de la “sonrisa” de las cosas, véase ahora Gusman (2022).

artística a la vida<sup>24</sup>. Esta concepción de Nietzsche supone, en primer lugar, que la naturaleza es caos (KSA 9:11 [197]), anarquía y necesidad (Nietzsche, 1990, & 109), y, en segundo lugar, que la propia naturaleza es artística, tal como se ejemplifica en la vida vegetal y animal: “La pasión artística (*Lujuria*) debe existir también sin seres humanos. La colorida flor, la cola del pavo real tienen su fuente (*Ursprung*), como la armonía tiene su fuente en este punto indefinido (*indifferenten Punkt*), por ejemplo, como la obra de arte (*Kunstwerk*) tiene un origen negativo (*Ursprung*). Lo que es creativo (*schafft*) allí, lo que crea artísticamente (*künstlerisch schafft*), es activo (*wirkt*) en el artista” (KSA 7:7 [117]). Nietzsche nos invita a dejar atrás la posición de dominio sobre la vida, una idea propia de la subjetividad moderna, que se refleja en el humanismo existencialista de Sartre, y a desplazar la noción de la agencia humana en el proceso de creación. En mi opinión, Nietzsche no estaría de acuerdo con sus intérpretes existencialistas, quienes ven en la muerte de Dios (es decir, la crítica de la metafísica) un acontecimiento liberador que abre la posibilidad de que el ser humano se convierta en el único autor de su propia vida y de asuma la plena responsabilidad de dar sentido a su existencia<sup>25</sup>. La realización de esta libertad es, como hemos visto en Sartre, el rasgo distintivo de nuestra humanidad.

En términos muy breves, el problema de la interpretación existencialista de la muerte de Dios es que el ser humano, como auto-creador, ocupa el lugar que dejó vacío el Dios cristiano y se entiende a sí mismo como otro Dios (*alter deus*)<sup>26</sup>. Este ideal prometeico también se ha asociado tradicionalmente con la enseñanza de Nietzsche sobre el *Übermensch*, como nuevo tipo de ser humano que supera la visión del mundo cristiano hacia una mayor libertad y creatividad. Sin embargo, Nietzsche no avala la suposición de que el ser humano, como *Übermensch*, puede tomar el lugar de Dios. Más bien,

---

24 Para una discusión extensa de Nietzsche, el existencialismo, la muerte de Dios y la creatividad, véase Lemm (2021).

25 Para una discusión de este tropo existencialista, véase Young (2014, pp. 111-125).

26 Los siguientes dos párrafos son con modificaciones menores extraídas de Lemm (2021).

como señala correctamente Löwith, “la superación del cristianismo se identifica con la superación del hombre” (2008, p. 247).

La interpretación existencialista del individuo como creador de su propia vida se centra excesivamente en la tarea ‘heroica’ de ganar dominio sobre la forma en que se configura su existencia. De esta manera, pierde de vista lo que he llamado el carácter anárquico de la creación, entendido como un proceso que carece de fundamentos metafísicos y que, en su lugar, está abierto al caos y a la contingencia radical. Por lo tanto, el llamado de Nietzsche a convertirnos en “poetas de nuestra vida” (Nietzsche, 1990, p. 173) no implica una obra de (auto) realización en el que el individuo cumpla con su esencia al poner en práctica sus capacidades creativas a voluntad, como si lo que somos y en lo que nos convertimos fuera un proceso ‘dominado’ o ‘poseído’ por el individuo.

Para Nietzsche, el proceso de creación no es estrictamente un proceso individual (solipsista), sino que depende de una relación “atemporal” con su situación histórica y su entorno natural. Nietzsche habla de la “obra” (Nietzsche, 2011b, & 44, “Escaramuzas”) del artista entre comillas, sugiriendo que, en realidad, no existe tal cosa como una “obra” y que la palabra se refiere a nuestra incomprensión del proceso de creación. El proceso de creación en Nietzsche no se produce a voluntad ni refleja una elección existencial en la que estos elementos se convierten en parte de la creación de la forma de vida de un individuo. Como indica Heidegger, el Existencialismo sigue dentro de la metafísica de la subjetividad<sup>27</sup>.

Además, la concepción existencialista de la (auto) creación es incorpórea; refuerza la idea de que la vida que no sea humana (animal o vegetal, por ejemplo) es accidental, efímera, e incluso perjudicial para la auto-realización artística individual<sup>28</sup>. El antropocentrismo del punto de vista existencialista ignora las dimensiones distintas a las humanas y lo que esta dimensión significa para nuestro ‘aprendizaje del artista’ para ‘nosotros queremos ser los

27 Véase Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo” en Heidegger (1998, pp. 239-276).

28 Sobre este punto, véase también Wampole (2016, pp. 163-164).

poetas de nuestra vida.’ (Nietzsche, 1990, p. 173). Como tal, ‘la estética de la existencia’ de Foucault se opone directamente a la ética existencialista sartreana de la autenticidad y su concepción asociada de la creación<sup>29</sup>. Aquí la creatividad no es un atributo del ser. Más bien, la vida del individuo es una función de una actividad creativa. Para Foucault, el ‘raro arte’ de “dar estilo al propio carácter” (Nietzsche, 1990, p. 167) es el arte de vivir de forma creativa. Para los fines de este capítulo, me interesa particularmente cómo esta diferencia entre el existencialismo humanista de Sartre y la filosofía de Nietzsche se refleja en el uso de metáforas e imágenes de la vida vegetal.

#### 4. Ceguera vegetal

¿Dónde nos deja la reflexión de Sartre sobre el desarraigo humano? Quiero llamar la atención sobre otro final de la escena de la raíz de castaño, es decir, el momento en que la visión de Roquentin termina tan rápida e inesperadamente como comenzó: “Y entonces, de golpe, el jardín se vació como por un gran agujero, el mundo desapareció de la misma manera que había venido o bien me desperté; en todo caso, no lo vi más; a mi alrededor quedaba tierra amarilla, de donde brotaban ramas secas, erguidas en el aire” (Sartre, 1983, p. 171). Esta última frase es quizás una anticipación de la tierra arrasada hacia la que nos dirigimos en el Antropoceno. Sartre utiliza imágenes de la raíz para describir nuestro lugar, o más bien, la pérdida de un lugar en el mundo. Irónicamente, Sartre podría estar perdiendo de vista el bosque por estar demasiado centrado en los árboles. Aunque es crítico del racionalismo moderno y de la ciencia moderna en su intento por desmitificar y someter completamente la tierra, no lleva su experiencia con la raíz de castaño hasta la tierra misma ni se pregunta si podríamos volver a re-enraizarnos en ella y establecer una nueva relación con la naturaleza.

Esta es, por su puesto, exactamente la dirección que toma Nietzsche en su enfoque filosófico y literario sobre la cuestión de la

---

29 Véase también Norris (2018).

naturaleza humana, a través de ejemplos tomados de la vida de las plantas. Los llamados de Nietzsche a una des-deificación de la naturaleza y la necesidad de despojar a la “naturaleza” de todas las erróneas interpretaciones metafísicas erróneas que se han realizado sobre el texto fundamental de *homo natura*: “En efecto, volver a traducir al hombre dentro de la naturaleza; hacerse amo y señor de tantas y tan vanidosas y exaltadas interpretaciones y connotaciones que hasta ahora han sido garabateadas y pintadas sobre aquel eterno texto fundamental *homo natura*” (Nietzsche, 2016, p. 391) como primer paso necesario para recuperar una comprensión renovada de la naturaleza humana como un proceso continuo de experimentación y exploración del autoconocimiento<sup>30</sup>. En Nietzsche, esta renaturalización del ser humano se ejemplifica en la vida del filósofo, que curiosamente Nietzsche compara con el crecimiento de un árbol (Nietzsche, 1994, & 2, “Prefacio” y Nietzsche, 1990, & 371).

Hay una “ceguera vegetal” (plant blindness) en el humanismo de Sartre que es representativa del abandono tradicional de la vida vegetal en la historia de la filosofía y la literatura occidentales. El término ‘ceguera vegetal’ se acuñó a finales de los años 90 para definir “la incapacidad de ver o notar las plantas en nuestro propio entorno, lo que lleva a la incapacidad de ver la importancia de las plantas en la biosfera y en los asuntos humanos”<sup>31</sup>. El propósito principal de los estudios contemporáneos sobre las plantas, por el contrario, es reevaluar la vida de las plantas, la forma en que las representamos e interactuamos con ellas<sup>32</sup>.

Sartre no da una respuesta al problema de nuestra desconexión con la tierra, y la “ceguera vegetal” del existencialismo es quizás la raíz del problema, ya que agranda la brecha entre “El Mundo” y “nuestro mundo”. La representación de la vida vegetal en *La Náu-*

30 Según Löwith, con Nietzsche y Kierkegaard la filosofía se convierte en antropología filosófica, renunciando a la búsqueda de la verdad metafísica. La vida y las autoexperimentaciones del filósofo son el núcleo de toda antropología filosófica. Véase Löwith (1933) y Lemm (2020, capítulo 2).

31 Como se cita en Gagliano, Ryan y Vieira (2017, p. XXIV).

32 Sobre el giro de la planta en las ciencias culturales y sociales contemporáneas, véanse Hall (2011), Marder (2013), Nealon (2016), Gagliano et al. (2017) y Lemm (2022).

sea es una característica de la visión tradicional que separa la vida vegetal y humana, la naturaleza y la cultura, la tierra y el mundo como inconmensurables. ¿Podemos decir que el Roquentin de Sartre expresa una “rizofobia” generalizada en nuestra cultura contemporánea, un miedo a las raíces, como sugiere Wampole? ¿Nos encerramos en ciudades cada vez más grandes por miedo a la invasión del mundo vegetal, como ella propone?<sup>33</sup>.

Esta también era la opinión de Martin Heidegger. La obra maestra de Heidegger, *Ser y Tiempo*, inspiró la novela de Sartre, *La Náusea*. Heidegger decía que nuestra búsqueda de la verdad objetiva y del significado transhistórico se basaba en nuestra existencia finita y temporal, y representaba una forma de escapar de nuestra ansiedad ante la muerte y la soledad radical. Sin embargo, como muestra su “*Carta sobre el humanismo*”, Heidegger no estaba satisfecho con las transfiguraciones literarias y humanistas que Sartre hizo con algunas de sus ideas. Consideraba que pensar el lenguaje sólo en función de nuestra capacidad de revelar un “mundo” significativo para nosotros ignoraba un sentido más antiguo de nuestra experiencia de la verdad, al que denominó *a-letheia*, del griego para la des-ocultación, o quizá mejor: un-olvido o des-revelamiento. Esta idea más antigua de la verdad revela la dependencia de nuestros “mundos” de una dimensión del ser que permanece siempre ya “retirada” u “olvidada” por nuestra razón, y que Heidegger llamaría más tarde la “tierra”<sup>34</sup>. Se podría argumentar que la influencia de Nietzsche en su obra tardía de Heidegger, pudo haber jugado un papel en este giro de la filosofía de Heidegger hacia la tierra. Aceptar y afirmar nuestra responsabilidad con la tierra está en el corazón de *Zaratustra* de Nietzsche<sup>35</sup>. No es sorprendente que Nietzsche elija la imagen del

---

33 Véase Wampole (2016, pp. 163-164). En comparación, véase Nietzsche para el punto de vista opuesto: “De vuelta allí en el bosque, donde los árboles no han oído nada acerca de las ciudades, es donde el niño empieza a pensar por encima y más allá de la ciudad” (KSA 9:6{363}).

34 Sobre el giro de Heidegger a la “tierra”, véase también Oliver (2015).

35 Véase del Caro (2004).

pino para ejemplificar la trayectoria de su antihéroe Zaratustra (Ditirambos Dionisiacos 4).

## 5. Filosofía vegetal

La identificación que hace Roquentin del ser humano con la existencia de la raíz conduce a una visión de la existencia como carente de sentido, marcada por la angustia y la desesperación. Sin embargo, este no es el caso de otros filósofos que pertenecen a la tradición occidental, quienes han interpretado esta identificación entre la vida humana y vegetal de manera positiva, ya que refleja el enraizamiento de nuestras ideas sobre la verdad y lo que significa ser humano en nuestra existencia terrestre. De hecho, se cree que la etimología latina de “humano” proviene de la palabra para hombre, “*homo*”, y de la palabra para tierra, “*humus*”<sup>36</sup>.

Por ejemplo, Aristóteles sostiene que el ser humano es un ser semejante a una planta en la medida en que su alma tiene tres partes: la vegetal (planta), la apetitiva (animal) y la racional (humana). La parte vegetal del alma es responsable del crecimiento, la reproducción y la nutrición; la apetitiva se encarga de regular el deseo y el movimiento; y la parte racional del alma comprende la razón humana y el lenguaje. Según Aristóteles, las tres partes del alma coexisten en el ser humano, por lo que los seres humanos seguirán siendo, en cierto sentido, una manifestación parcial de la vida vegetal (partial plants)<sup>37</sup>.

En *De partibus animalium*, Aristóteles introduce la curiosa hipótesis de la planta invertida y afirma que el animal y el ser humano son una especie de planta invertida: “Así el animal se convierte en una planta que tiene sus partes superiores hacia abajo y sus partes infe-

---

36 La etimología se encuentra en el mito romano de Cura (Cuidado) de Higino y fue empleada por Heidegger en *Ser y tiempo* para demostrar el cuidado como la moralidad fundamental de *Da-sein* o existencia humana. Sobre el mito y el uso de Heidegger, véase Hyland (1997) y Klonosky (1984).

37 Sobre la relevancia de la filosofía de la naturaleza y del alma de Aristóteles para la filosofía de las plantas, véase también Marder (2013).

riores hacia arriba. Pues en las plantas las raíces equivalen a la boca y a la cabeza, mientras que la semilla tiene un significado opuesto, pues se produce arriba, en las extremidades de las ramitas” (Aristóteles 1882, p. 117). Mientras que los animales lograron invertir el orden de sus órganos, con la boca (raíz) arriba y los órganos sexuales (flor) hacia abajo, solo los humanos lograron una inversión completa, siguiendo el modelo de la verticalidad de la planta, con la cabeza hacia arriba simbolizando su conexión con el ser divino. Según esta hipótesis, los animales y los humanos serían una especie de plantas invertidas, con sus raíces creciendo hacia arriba<sup>38</sup>.

Mientras Sartre invierte el racionalismo de Descartes, Nietzsche hace lo mismo con la filosofía de la naturaleza de Aristóteles, al afirmar que el lugar de la producción del pensamiento, la razón humana y el lenguaje reside en la parte vegetal del alma. Mientras Aristóteles sostenía una concepción jerárquica de la vida biológica, situando a las plantas en el nivel más bajo de la escala y a los humanos el más alto, Nietzsche dice que las plantas nos preceden en lo que respecta a la comprensión de las condiciones del florecimiento: “Tenemos que aprender de los animales y las plantas lo que significa florecer: y luego re-concebir (*umlernen*) lo que significa ser humano” (KSA 9:7 [49]). De hecho, para Nietzsche, nunca hemos superado la capacidad del alma vegetativa para la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Según Michael Marder, en Nietzsche, la filosofía misma se convierte en “la versión más refinada y sublimada del *threptikon* [alma vegetativa], donde el acto de pensar encarna el legado viviente de la capacidad de firma del alma vegetal. Incluso en nuestros mayores esfuerzos seguimos siendo plantas sublimadas” (Marder 2013, p. 40). Esto se debe a que Nietzsche piensa en el ser humano desde la perspectiva de su existencia encarnada o lo que también se refiere como la vida. La vida, para Nietzsche, es una forma abreviada de nutrición, crecimiento y reproducción. Nietzsche pensaba que la relación entre los seres humanos y la búsqueda de la verdad tenía, ante todo, que

---

38 Sobre la noción de planta invertida en Aristóteles y otros, véase también Wampole (2016, p. 96).

ver con el cuerpo: No es “¿qué es la verdad?”, sino “¿cuánta verdad podemos encarnar?” se convierte en una cuestión clave de su filosofía (Nietzsche, 1990, & 109). Lo que Nietzsche buscaba era una filosofía que, como expresó en *Así habló Zaratustra*, afirmara: “*permaneced fieles a la tierra*” (Nietzsche, 2003, p. 36). Para Nietzsche, la principal responsabilidad de las futuras generaciones de filósofos es cuidar de la tierra, y parte de esta ética del cuidado es la idea de que necesitamos retransmitir al ser humano de vuelta a la naturaleza y reconectar con otra vida que no sea humana.

Una de las imágenes preferidas de Nietzsche para describir la vida del filósofo es el árbol. A diferencia del árbol de la metafísica de Descartes (que se orienta verticalmente) y de la raíz de Sartre (que se orienta horizontalmente) pero no logra conectarnos, el árbol de Nietzsche crece en dos direcciones: hacia abajo y hacia arriba. *La Genealogía de la Moral* es, sin duda, la obra más paradigmática de la filosofía contemporánea que explora la cuestión de lo que significa crecer hacia abajo y examinar la raíz (*Herkunft*) de nuestros prejuicios morales: es con el método genealógico de Nietzsche que la metáfora de la raíz se vuelve problemática<sup>39</sup>. En el prefacio, Nietzsche rastrea el surgimiento de sus ideas sobre el prejuicio de nuestras evaluaciones morales hasta *Humano, demasiado Humano*, un libro para ‘espíritus libres’, y afirma que, desde entonces, sus pensamientos se han vuelto “más maduros, más luminosos, más fuertes, más perfectos” (Nietzsche, 1997, p. 22). Nietzsche utiliza la metáfora del crecimiento de las plantas como un proceso constante, continuo y necesario para describir el desarrollo de su propia filosofía. Lo que Nietzsche admira de la vida de las plantas es la manera en la que están enraizadas en su entorno y su capacidad para traducir esta relación en un crecimiento constante hacia arriba. La imagen del árbol en crecimiento se convierte en un emblema de la vida intelectual del filósofo: el hecho de que sus pensamientos se hayan:

39 Como tal, la genealogía de Nietzsche logra lo contrario de aquellos filólogos que hablan de su ciencia pero nunca tocan la raíz del problema: “Filólogos que hablan de su ciencia, nunca tocan sus raíces, no hacen de nuestra filología un problema” (KSA 8:5[135]).

unido entre sí cada vez con más fuerza, e incluso se hayan entrelazado y fundido, refuerza dentro de mí la gozosa confianza de que, desde el principio, no surgieron en mí de manera aislada, ni fortuita, ni esporádica, sino de una raíz común, de una voluntad fundamental [*Grundwillen*] de conocimiento [...]. No tenemos nosotros derecho a estar solos en algún sitio: no nos es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad. Antes bien, con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas (*Nothwendigkeit*) - todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una única voluntad, de una única salud, de un único reino terrenal, de un único sol. (Nietzsche, 1997, p. 23)<sup>40</sup>

Para Nietzsche, los ciclos de crecimiento de las plantas nos enseñan algo sobre la aparición, desarrollo y florecimiento de la cultura. La vida de las plantas, al igual que los de la cultura, precede y trasciende la vida humana, lo cual constituye un tema recurrente en el enfoque metafórico de Nietzsche sobre la vida de las plantas. En *Sobre el Pathos de la verdad*, Nietzsche compara el crecimiento de un “árbol alto” con el cultivo (*fortzupflanzen*) del concepto “ser humano” e insiste en que su imperativo exige adoptar una perspectiva a largo plazo. “La idea fundamental de la cultura (*Grundgedanke der Kultur*)” es que los grandes momentos formen una cadena, que ellos, como una cordillera de montañas, unan a la humanidad a través de milenios” (Nietzsche, 2011, p. 545). En una nota del *Nachlass*, confirma que: “Quien siembra para el espíritu, planta árboles que crecerán tarde” (KSA 9:11 [168]). Para Nietzsche, uno de los problemas de la sociedad contemporánea es su concentración en el corto plazo, mientras que una cultura floreciente requiere “un cultivo regular a lo largo de siglos” (Nietzsche, 2001, p. 56). A Nietzsche le preocupa la incredulidad en el *monumentum aere perennius*: “el individuo constriñe demasiado la mirada a su breve tiempo de vida y no recibe

---

40 Esta imagen del filósofo como árbol que crece a partir de una raíz fuerte recuerda la naturaleza de aquellos seres humanos para quienes “Cuanto más fuertes raíces tiene la íntima naturaleza de un individuo tanto más asimilará el pasado y se lo apropiará” (Nietzsche, 2000, p. 39).

impulsos más fuertes para edificar instituciones duraderas, erigidas para siglos; él mismo quiere coger el fruto del árbol que planta, y ya no quiere por tanto plantar esos árboles que requieren un cultivo regular a lo largo de siglos y que están des-tinados a dar sombra a largas series de generaciones.” (Nietzsche, 2001, pg. 55-56)<sup>41</sup>. En contraste con la miopía de nuestros intereses individuales, los árboles, al igual que los buenos libros, perduran a través de los milenios (KSA 11:26[304]). La aparición del individuo soberano y el proceso de su cultivo constituyen otro ejemplo de cuidado a largo plazo y de compromiso con el florecimiento del “fruto más maduro de su árbol” (Nietzsche, 1997, p. 77).

Los estudios contemporáneos sobre el planeta y las plantas comparten con la filosofía vegetal de Nietzsche el énfasis en el largo plazo. La vida vegetal no solo es una de las formas de vida más antiguas (más de 350 millones de años) en comparación con el *Homo sapiens* (aproximadamente 300.000 años), sino que también demuestra, como lo afirmó la bióloga vegetal Monica Gagliano (2017), que “las plantas son quizás la forma de vida más fundamental, ya que proporcionan sustento y, permiten la existencia de todos los animales, incluidos los humanos” (p. vii). Las plantas representan aproximadamente del 99% de la biomasa de la tierra, y es gracias a ellas que la tierra produce una atmósfera que hace posible la vida para la gran mayoría de las especies.

Sartre asumió que, para los fines humanos, la tierra era un fondo inerte: siempre presente, carente de sentido, el telón de fondo de nuestro drama humano; sin embargo, ahora sabemos que no es así, que este telón de fondo es un complejo sistema terrestre que hace posible nuestra existencia, y que nuestra civilización capitalista e industrial está en proceso de desestabilización<sup>42</sup>. Lo planetario hace referencia a una dimensión mucho más antigua de la existencia que no tiene como centro a la especie humana. Lo planetario

41 Para otros ejemplos en los textos de Nietzsche, véase también el tiempo necesario para construir instituciones o religiones como el cristianismo: véase también KSA 9:11[158].

42 En la hipótesis de Gaia y la ciencia del sistema de la Tierra, véase ahora Chakrabarty (2021) y Latour (2017).

alude a una historia de la vida en la tierra en la que el sistema terrestre es el actor principal.

Desde la perspectiva de la ciencia del sistema Tierra (Earth Systems Science), lo que resulta notable en las plantas es su capacidad para reunir y mantener juntos tanto la tierra como a los cielos estrellados, en forma de luz solar, a través de la cual participan en la formación de la atmósfera que hace posible la vida en este planeta. Dada esta “doble naturaleza”, Coccia habla de las plantas como “mediadores cósmicos” (Coccia, 2017, p. 82). Considerada desde una dimensión planetaria, la vida vegetal en la tierra también puede enseñarnos que debemos ser conscientes no sólo de las condiciones atmosféricas de la vida en la tierra, sino también a las dimensiones astrales de la vida, que actualmente son estudiadas por la astrobiología. Los hallazgos en este campo están propiciando el renacimiento de una creencia muy antigua: que la vida en la tierra puede haber tenido su origen en las estrellas y que nosotros mismos estamos hechos de la misma materia que las estrellas<sup>43</sup>. Por lo tanto, si la vida vegetal sugiere la necesidad de estar en comunicación con mundos no humanos, entonces debemos estar abiertos a la posibilidad de lo que Nietzsche denomina una “amistad estelar”.

## 6. Arraigado en dos mundos

Curiosamente, Nietzsche describe a los árboles como seres profundamente enraizados a la tierra y, al mismo tiempo, conectados con la atmósfera. Esta podría ser la razón por la cual imagina a Zarathustra como un árbol de alta montaña, que “se sienta en las nubes” y “espera el primer relámpago”: “Este árbol se encuentra solitario aquí en la montaña; ha crecido muy por encima del hombre y del animal. Y si quisiera hablar, no tendría a nadie que lo comprendiese: tan alto ha crecido. Ahora él aguarda y aguarda, - ¿a qué aguarda, pues? Habita demasiado cerca del asiento de las nubes: ¿acaso aguarda el primer rayo?” (Nietzsche, 2003, p. 77)<sup>44</sup>. El árbol que

---

43 Para una visión interesante de esto, vea la idea de “persona cósmica” en Norman (2021).

44 Véase también KSA 10:1[101].

crece bajo condiciones atmosféricas propias de las alturas montañosas, preparado para la repentina aparición de truenos y relámpagos, puede ser una imagen de la transfiguración de la cultura y la metamorfosis del ser humano.

Mientras que en la *Genealogía de la Moral* vimos la imagen del filósofo como un árbol, profundamente enraizado en la tierra, creciendo en una sola dirección durante mucho tiempo, lo que sugiere que el lapso de la vida humana no es la medida del tiempo, sino que es la vida de la naturaleza la que nos ofrece una perspectiva de la sabiduría acumulada durante milenios; en *La Gaya Ciencia*, Nietzsche vuelve a utilizar la imagen del filósofo como un árbol, pero esta vez para señalar lo que parece sugerir lo contrario: que la vida del filósofo (el árbol) nunca es una sola, sino siempre múltiple y en proceso de continua transfiguración y metamorfosis. En *Nosotros los incomprensibles*, Nietzsche exclama que el filósofo no puede sino ser “mal entendidos, confundidos, difamados, mal escuchados, desoídos”:

Se nos confunde —es decir, nosotros mismos crecemos, cambiamos continuamente, expulsamos viejas cortezas, cambiamos de piel además con cada primavera, nos volvemos cada vez más jóvenes, más futuros, más altos, más fuertes, echamos nuestras raíces cada vez más poderosamente en la profundidad —en el mal—, mientras que al mismo tiempo abrazamos el cielo cada vez más llenos de amor, cada vez más ampliamente, y absorbemos su luz cada vez más sedientos, con todas nuestras ramas y hojas. Crecemos como árboles —¡eso es difícil de entender, como toda *vida!*; no en *un* lugar sino en todas partes, no en *una* dirección sino tanto hacia arriba, hacia afuera, como hacia adentro y hacia abajo; nuestra fuerza se ejerce a la vez en el tronco, las ramas y las raíces, de ninguna manera nos queda ya la libertad de hacer solos cual quier cosa, de *ser* aún algo singular... Así es nuestro destino, como hemos dicho; crecemos en la *altura*; y supuesto el caso de que fuese incluso nuestra fatalidad —¡pues habitamos cada vez más cerca del rayo! (Nietzsche, 1990, p. 242)

En contraste con la *Genealogía de la Moral*, *La Gaya Ciencia* articula la dimensión aérea y atmosférica de la vida vegetal y planetaria. Las

plantas viven dos tipos de vida: una vida terrestre, con sus raíces profundamente sumergidas en el suelo, subterránea, ctónica, nocturna; y una vida aérea, orientada hacia nuestra estrella, inmersa en su luz solar, visible e interactuando con otras especies. Por esta razón, Coccia sostiene que la vida vegetal “es la forma de ser más intensa, más radical y más paradigmática del estar-en-el-mundo” (Coccia, 2017, p. 19) y que, por lo tanto, necesitamos interrogar a las plantas si queremos comprender el sentido de la existencia humana y su dependencia de limitaciones ambientales que no están simplemente a su disposición, y que no pueden ser diseñadas según nuestras necesidades ni reconfiguradas.

Desde una perspectiva existencialista, somos tanto nosotros mismos como las circunstancias que configuran nuestra vida, pero tenemos la capacidad de diseñar estas circunstancias como un medio envolvente que nos protege de la falta de sentido inherente a mera existencia, al mismo tiempo que nos protege y nos consuela, como una casa cálida en medio de un invierno frío. Sin embargo, desde mi punto de vista, el objetivo del enfoque literario y filosófico hacia la vida vegetal es precisamente romper nuestros entornos artificiales y conectarnos con mundos terrestres y aéreos desconocidos, de la misma manera en que la posición única de la planta en el mundo une tanto a la tierra como al cielo. Este es también el punto de vista expresado en la filosofía vegetal de Nietzsche. Nuestro enraizamiento en “otros mundos” no nos convierte en extraños a la tierra (como, por ejemplo, ocurre en Platón), sino que nos predispone a estar abiertos a la alteridad, a múltiples mundos y perspectivas.

Mientras que el héroe existencialista de Sartre es egocéntrico, potencialmente solipsista, cerrado a sí mismo, Nietzsche concibe al filósofo como un mediador cósmico que construye puentes entre mundos, lo que requiere que reconozcamos nuestra dependencia de otras formas de vida. Lo que parece atraer a Nietzsche hacia la vida vegetal es, quizá, el hecho de que las plantas dependen radicalmente de su contexto. Son inseparables de su entorno, y, a su vez, su entorno es inseparable de ellas, hasta el punto de que ya no se puede distinguir entre lo interior y lo exterior.

Completamente inmersas en su entorno, las plantas tienen una vida totalmente entrelazada con la de los demás. Son radicalmente no-identitarias, siempre expuestas y abiertas al otro, y crecen siempre en comunidades con otros. Esta visión de la vida de las plantas tiene importantes implicaciones éticas, ya que nuestras tradiciones políticas y jurídicas occidentales nos enseñan que nuestra seguridad depende, en última instancia, de diferenciarnos de lo que nos rodea, construyendo fronteras entre lo que es de nuestros amigos y lo que es de nuestros enemigos, fronteras entre lo que es mío y lo que es tuyo. En cambio, lo que debemos aprender de la vida de las plantas es lo que significa ser humano en un planeta que necesariamente debe compartirse con otras formas de vida, y lo que implica co-existir y co-depender de ellas.

## Bibliografía

- Ariew, R. (1992). *Descartes and the tree of knowledge*. *Synthese*, 92(1), 101-116.
- Aristotle. (1882). *On the parts of the animals* (W. Ogle, Trans.). Kegan Paul & Trench.
- Berry, T. (2009). *The sacred universe: Earth, spirituality and religion in the twenty-first century*. Columbia University Press.
- Carson, R. (2022). *Silent spring*. Houghton Mifflin Company.
- Chakrabarty, D. (2021). *The climate of history in a planetary age*. University of Chicago Press.
- Clemens, J. (2020). Critique this. *Overland*, 238, 15-19.
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas: Una metafísica de la mixtura* (G. Milone, Trad.). Miño y Dávila Editores.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (2002). *Negotiations: Interventions and interviews, 1971-2001*. Stanford University Press.
- Descartes, R. (1973-1976). *Oeuvres de Descartes*. Vrin.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Los principios de la filosofía*. Biblioteca de Grandes Pensadores. RBA Coleccionables.

- Descartes, R. (2018). *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias* (P. Lomba, Trad.). Trotta.
- Fromm, E. (1960). *The sane society*. Holt, Rinehart & Winston.
- Gagliano, M., Ryan, J. C., & Vieira, P. I. (Eds.). (2017). *The language of plants: Science, philosophy, literature*. University of Minnesota Press.
- Ghosh, A. (2022). *The nutmeg's curse: Parables for a planet in crisis*. University of Chicago Press.
- Gusman, S. (2022). The secret smiles of things: Sartre's realism reconsidered. *Human Studies*, 45, 119-137.
- Hall, M. (2011). *Plants and persons: A philosophical botany*. State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. Cambridge University Press.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1972). *Dialectic of enlightenment* (J. Cumming, Trans.). Continuum.
- Hyland, D. A. (1997). Caring for myth: Heidegger, Plato and the myth of cura. *Research in Phenomenology*, 27, 90-102.
- Jonas, H. (1985). *The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age*. University of Chicago Press.
- Kaufmann, W. (Ed.). (1989). *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*. Meridian Publishing Company.
- Klonosky, R. J. (1984). Being and time said all at once: An analysis of section 42. *Tulane Studies in Philosophy*, 32, 62-68.
- La Biblia Reina-Valera. Antiguo y Nuevo testamento. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas.
- Lamb, P., & London, D. B. (2019). *The first Marx: A philosophical introduction*. Bloomsbury Academic.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight lectures on the new climate regime*. Polity Press.
- Lemm, V. (2009). *Nietzsche's animal philosophy: Culture, politics, and the animality of the human being*. Fordham University Press.
- \_\_\_\_\_. (2020). *Homo natura: Nietzsche, philosophical anthropology and biopolitics*. Edinburgh University Press.
- \_\_\_\_\_. (2021). The work of art and the death of God in Nietzsche and Agamben. In C. Dickinson & M. Norris (Eds.), *Agamben and the existentialists* (pp. 83-99). Edinburgh University Press.

- Lemm, V. (2022). Posthumanism and plant studies. In S. Herbrechter, I. Callus, M. Rossini, M. Grech, M. d. Bruin-Molé, & C. J. Müller (Eds.), *Palgrave handbook of critical posthumanism* (pp. XX-XX). Palgrave.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). (2015). *Nietzsche and the becoming of life*. Fordham University Press.
- Leopold, A. (2020). *A sand county almanac and sketches here and there*. Oxford University Press.
- Lovin, C. R. (1967). Blut und Boden: The ideological basis of the Nazi agricultural program. *Journal of the History of Ideas*, 28(2), 279-288.
- Löwith, K. (1933). Kierkegaard und Nietzsche. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 11, 43-66.
- \_\_\_\_\_. (2008). *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX* (E. Estiú, Trad.). Katz Editores.
- Marder, M. (2013). *Plant-thinking: A philosophy of vegetal life*. Columbia University Press.
- Marion, J.-L. (1999). *Cartesian questions: Method and metaphysics*. University of Chicago Press.
- Marx, K. (1968). *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (A. R. & M. H. A., Trad.). Ediciones Nuevas.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Early writings*. Vintage Books.
- Merchant, C. (2006). The scientific revolution and the death of nature. *Isis*, 97, 513-533.
- Nealon, J. T. (2016). *Plant theory: Biopower and vegetable life*. Stanford University Press.
- Nietzsche, F. (1984). *Twilight of the idols, and The anti-Christ* (R. J. Hollingdale, Trans.). Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (1990). *La ciencia jovial: "La Gaya Scienza"*. Monte Ávila Editores.
- \_\_\_\_\_. (1993). *El anticristo: Maldición sobre el cristianismo*. Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (D. Garzón, Trad.). Biblioteca EDAF.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Vol. 1). Ediciones Akal.

- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2004). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (A. Sánchez Pascual, Introd., trad. y notas). Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2011a). *Obras completas, Vol. I: Escritos de juventud* (J. B. Llinares, D. Sánchez Meca & L. E. De Santiago Guervós, Trad., Introd., & notas). Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2011b). *El crepúsculo de los ídolos*. Brontes Ediciones.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Obras completas, Vol. IV: Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin: De Gruyter.
- \_\_\_\_\_. (1999). *The Birth of Tragedy*, trans. R. Speirs, Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1994). *On the Genealogy of Morals*, trans. C. Diethe, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nola, R., & Sankey, H. (2014). *Theories of scientific method: An introduction*. Routledge.
- Norman, J. (2021). *Posthuman legal subjectivity: Reimagining the human in the Anthropocene*. Routledge.
- Norris, M. A. (2018). Existential choice as repressed theism: Jean-Paul Sartre and Giorgio Agamben in conversation. *Religions*, 9(106), 1-12.
- Oliver, K. (2015). *Earth and world: Philosophy after the Apollo missions*. Columbia University Press.
- Rolls, A. (Ed.). (2006). *Sartre's Nausea: Text, context, intertext*. Rodopi.
- Sartre, J. P. (1983). *La náusea*. Seix Barral.
- \_\_\_\_\_. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- \_\_\_\_\_. (2004). *The transcendence of the ego*. Routledge.
- Sloterdijk, P. (2011). *Bubbles: Spheres I*. Semiotext(e).
- \_\_\_\_\_. (2014). *Globes: Spheres II: Macrospherology*. Semiotext(e).
- Wampole, C. (2016). *Rootedness: The ramifications of a metaphor*. University of Chicago Press.
- Weil, S. (2002). *The need for roots: Prelude to a declaration of duties towards mankind*. Routledge.

White, L. (1967). The historical roots of our ecological crisis. *Science*, 155(3767), 1203-1207.

Young, J. (2014). *The death of God and the meaning of life*. Routledge.



## CAPÍTULO VI

### NIETZSCHE: FUNDAMENTOS PARA LA VALORACIÓN DE LA VIDA ANIMAL

*Paulina Rivero Weber*

#### RESUMEN

En el pensamiento de Nietzsche no existe llamado alguno a lo que hoy se considera “ser animalista”; esa es una cuestión completamente ajena a su pensamiento. Sin embargo, su crítica a la razón y su reclamo por otras formas no racionales de conocer el mundo, si bien no defiende la animalidad, sí crea una estructura desde la cual es posible hacerlo. En este artículo expongo dicha estructura.

**Palabras clave:** animales, razón, conocimiento pre-racional, instinto, sensibilidad.

#### ABSTRACT

In Nietzsche's thought there is no call for what is today considered 'being animalistic'; that is a question completely alien to his thou-

ght. However, his critique of reason and his call for non-rational ways of knowing the world, while not defending animality, does create a structure from which it is possible to do so. In this paper I set out that structure.

**Keywords:** animals, reason, pre-rational knowledge, instinct, sentience, sensibility

## 1. Introducción

En este texto expondré dos temas cuya pertinencia requiere una explicación previa, ya que se trata de cuestiones que el propio Nietzsche nunca abordó: la valoración de la vida animal, y las consecuencias que esta ha traído al planeta. Siendo ambas cuestiones ajenas al pensamiento de Nietzsche, antes de entrar de lleno en ellas, haré algunas aclaraciones. Comencemos por decir que nuestro filósofo no solo nunca pensó la cuestión del valor de la vida animal como lo hacemos ahora, sino que incluso por algunas referencias, podríamos pensar que, a pesar de haber cuestionado el valor de la razón humana de una forma tan radical, consideró a los animales inferiores al *Homo Sapiens*. Así, al referirse al ser humano en relación con el Superhombre, en su *Así habló Zaratustra* considera que “el hombre es una cuerda entre el animal y el ser humano” y concluye:

¿Qué es el mono para el hombre? Una risa o una penosa vergüenza. Y precisamente eso ha de ser el hombre para el Superhombre: una risa o una penosa vergüenza. Vosotros habéis hecho el camino del gusano al hombre, y aún hay mucho de gusano en vosotros. Una vez fuisteis monos y aún hoy el hombre es mucho más mono que cualquier mono<sup>1</sup>.

Lo anterior se puede interpretar de diversas maneras, pero léase como se lea, no cabe duda de que esa metáfora deja la idea de la inferioridad de los simios frente al ser humano. No quiero decir que eso sea precisamente lo que Nietzsche quiere expresar, sino

---

1 Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra* (Prólogo 3, KSA IV 14).

que independientemente de ello, su representación de la animalidad implicaba la idea de que el animal es inferior al ser humano. En ese tipo de expresiones es palpable una escala de graduación axiológica que va del animal, como aquel que permanece en un estado de inferioridad, hacia el ser humano, como aquel que ha superado el estadio animal y que finalmente, puede llegar a ser el Superhombre: aquel que sería capaz de emanciparse de la moral establecida por la sociedad, que en ocasiones Nietzsche denomina la “moralina”, para crear las nuevas tablas de valor. Lo mismo podemos decir respecto al otro tema que abordaré en el presente texto; la cuestión de la devastación del planeta. Para el mundo en el que él vivió, esta no era una cuestión apremiante. De hecho, ni siquiera llegaba a vislumbrarse la magnitud del peligro en que actualmente se encuentra la vida en el planeta.

Con lo anterior, no quiero sugerir que no existieran pensadores que ya para entonces o incluso antes, se hubieran preocupado por los animales y por la vida en el planeta. Pensemos para no ir muy lejos en Jeremy Bentham, quien por lo general -y no sin razón- se considera el padre de los defensores de los animales en el mundo de la filosofía. Y recordemos, por otro lado, que la revolución industrial ya conllevaba desde el siglo XVIII un aviso premonitorio en torno a los cambios que el medio ambiente sufriría a través de la industrialización. Esta revolución, con sus fábricas textiles que, con justa razón, tanta inquietud desató entre los trabajadores, se encontraba ya extendida por la Europa del siglo XIX, en el que Nietzsche vivió. Pero evidentemente este no fue el tema central de su pensamiento y por lo mismo no podemos pretender encontrar en Nietzsche temas vigentes hoy en día, para luego sancionar su ausencia: sería absurdo. Estos temas tan actuales, a saber, la cuestión del valor de la vida animal y la de la devastación del planeta, son propios de la bioética filosófica y no deben aplicarse al pensamiento de Nietzsche sin más. Sin embargo, ambos asuntos pueden aclararse gracias al radical cuestionamiento del valor de la razón llevado a cabo por Nietzsche. Dicho cuestionamiento conlleva también la propuesta de una ra-

cionalidad diferente. Y ese tipo de racionalidad diferente es una fuente de armas para argumentar en pro del valor de la vida de los animales: ese será el primer punto que me interesará mostrar. El siguiente tema, requerirá relacionar el trato que los seres humanos hemos dado a los animales, con la devastación del planeta y el peligro en que éste se encuentra actualmente.

Cómo podrá verse, lo que pretendo hacer aquí un empleo de las categorías del pensamiento Nietzscheano para pensar el mundo contemporáneo y, más concretamente, pensar en qué sentido nuestra relación con la vida y con el mundo que nos rodea, puede cambiar con base en dichas categorías de pensamiento. Comprendo de antemano la primera réplica que podría presentarse a este texto: ¿por qué abordar desde la perspectiva nietzscheana, temas que este pensador jamás trató? Adelanto una respuesta: el pensamiento de Nietzsche es radical en el sentido real del término: va a la raíz. Su crítica a la razón y a la cultura, no es superflua, no critica solamente los fenómenos que aparecen y que todos podemos ver: critica lo que fundamenta esos fenómenos, de ahí que, desde esa base tan profunda, se pueda crear una cosmovisión diferente. La nueva cimentación creada por Nietzsche es tan diferente, es posible construir algo nuevo en cualquier ámbito y sobre cualquier tema. Por eso considero que su pensamiento puede llegar a ser fundamental para cimentar una perspectiva diferente del mundo animal y de la existencia de la vida en el planeta. Eso, tendrá que mostrarse a lo largo de este texto.

Por otro lado, creo que es conveniente pensar este tipo de experimentos con el pensamiento nietzscheano, desde esta pregunta: ¿en qué consiste ser nietzscheano, kantiano o aristotélico? No se estudia a un pensador para repetirlo: eso sería absurdo. Para decir lo que Hegel dijo, están sus textos. Considero que, aquel que estudia una filosofía, debería intentar ver el mundo actual con la óptica de aquel de quien se ha aprendido. ¿Qué diría Nietzsche sobre los animales y sobre la devastación del planeta, si viviera hoy en día? ¿Cómo emplearía las categorías de su propio pensamiento para tratar estos urgentes problemas?

El tema que subyace a las cuestiones aquí tratadas, es el valor de la vida. Quienes nos dedicamos a la labor de filosofar, tenemos un tema sobre el cual bordamos una y otra vez, al cual, por mucho que nos alejemos, siempre retornamos. En mi caso ese tema es el valor de la vida: me interesa saber qué es aquello que hace que una vida sea digna de ser vivida. Sócrates consideró que una vida sin un examen filosófico no merece ser vivida, y por eso no aceptó dejar de filosofar: “mientras tenga aliento y pueda, no dejaré de filosofar”. Pero ¿en verdad podemos estar de acuerdo con esa idea? Habrá quien sin dudarle responda afirmativamente, pero yo no lo puedo hacer. Algún tiempo, siendo una joven estudiante de filosofía, así lo creí; hoy ya no puedo compartir esa perspectiva. El valor de la vida no me parece que radique en filosofar y es más: ni siquiera en la sabiduría adquirida. Enfrentar, en el marco de la bioética, el valor de la vida animal y el valor de las entidades que, sin estar vivas, sostienen la vida, incidió radicalmente en mi forma de ver y valorar nuestra humana existencia. Y fue solo después de haber vivido esa experiencia, que me di cuenta de que, desde hace años, Nietzsche me ha llamado precisamente por eso: porque su concepción del valor de la vida puede permitirme comprender o crear mi propia valoración de ésta, la cual incluye, como podrá adivinarse, el valor de la vida animal y de cuanto permite y sostiene esa vida. De modo que no estoy intentando ponerle a Nietzsche unos zapatos a la fuerza: ha sido el estudio de Nietzsche y luego el estudio de la vida animal y de la situación actual del planeta, lo que me ha hecho ver que Nietzsche tiene respuestas, pues constantemente al argumentar sobre estos temas, acudo a sus categorías de pensamiento sin necesidad de forzarlas. Él se adelantó sin duda a su tiempo y tiene propuestas para los problemas más actuales. Ese es mi reto en este escrito: invitarlo a dialogar sobre estos temas que me apasionan tanto como su pensamiento.

Dicho lo anterior se comprenderá que, por necesidad, en este escrito abordaré en primer lugar la situación actual en la que se encuentran estas dos cuestiones, a saber, la valoración de la vida animal y el peligro en que se encuentra el planeta, para exponer la relación

que guardan ambos temas entre sí. Lo haré apegándome a datos duros y no a cuestiones ideológicas, para afianzar ambos temas de manera objetiva. Una vez realizada esta labor, podré analizar finalmente en qué sentido el pensamiento de Nietzsche es una fuente de armas conceptuales que resultan muy útiles para la defensa de la vida animal y para la argumentación que busca salvaguardar la vida del planeta en su conjunto.

## **2. Los animales: la situación actual**

Como anuncié, hablaremos primero de los animales para después tomar en consideración el papel de nuestro trato hacia ellos en la devastación del planeta. Antes de enfrentar las cifras, que son catastróficas, consideremos que el ser humano se ha considerado a sí mismo, antes que nada, un animal racional. Y así es; el hecho de que en ocasiones no se comporte como tal, lo único que indica que en ciertos momentos puede carecer de aquello que lo define y caer en la desmesura, esto es: que sus capacidades racionales no le han servido para mesurar su conducta. Pero eso no quita que tenga esas capacidades, sólo indica que no sabe emplearlas.

Como animal racional, el ser humano es un animal que ha evolucionado conjuntamente con otros, con los cuales debería de tener obligaciones co-evolutivas. Con “obligaciones co-evolutivas” quiero referirme al hecho de que hemos llegado a ser lo que somos conjuntamente con el resto de los animales: todos procedemos de la misma cadena evolutiva y en ese sentido, nos debemos a ella. En el ámbito filosófico son muchas las teorías y las propuestas en torno a nuestras obligaciones para con los animales, pero básicamente éstas encuentran su fundamento en dos diferentes entidades: la racionalidad o la sintiencia. Hay quienes, desde una perspectiva racionalista, consideran que la razón es la medida de todas las cosas y que, si los animales piensan, si cuentan con procesos mentales estructuralmente diferentes a los del ser humano, entonces merecen derechos o consideraciones. Y en efecto, nadie puede negar, que los animales tengan procesos mentales: cualquiera que ha convivido con ellos sabe que sueñan,

lo cual indica un proceso mental, o que pueden deducir la presencia de alguna entidad a través de otra, lo que Baruch Spinoza consideró la base de su psicología y llamó “concatenación de ideas”. Aunque hay múltiples estudios que demuestran lo anterior, basta con observar de cerca a cualquier animal para comprender que cuentan con esa capacidad: tanto el perro como el gato, los animales con los que más cercanía solemos tener, son capaces de asociar el sonido del collar y la correa a un paseo en la calle, o asocian palabras que reconocen perfectamente. No se diga los elefantes, los cerdos, las ballenas o los primates, entre otros que están muy estudiados por su alto nivel de inteligencia.

Pero lo que me interesa hacer notar es que, desde esa perspectiva, el animal tiene un valor ético completamente antropocéntrico: vale por sus capacidades racionales, por ser capaces de pensar, aunque lo hagan de una manera estructuralmente diferente a la del ser humano. De ahí que abunde la literatura en torno a el pensamiento animal y que muchos etólogos se hayan ocupado de describir los procesos mentales de los animales<sup>2</sup>. Pero hoy, como ha dejado escrito Virginia Morell: “La pregunta ahora no es: “¿Piensan los animales?” Es: ¿Cómo y qué piensan?”<sup>3</sup>. De manera similar, entre los últimos libros de Frans de Waal resalta uno cuyo título da por supuesto que los animales piensan, y lo hace así porque a lo largo de sus anteriores libros lo ha demostrado. Y con ese presupuesto, el título del libro no cuestiona que los animales tengan inteligencia, sino que se pregunta: ¿Tenemos la suficiente inteligencia para comprender la inteligencia animal?<sup>4</sup>

Los animales en efecto piensan con una estructura cerebral muy diferente a la del ser humano. Pero para mí el fundamento para comprenderlos, lograr empatía con ellos y respetarlos, no debiera

---

2 De Konrad Lorenz -padre de la etología- a Frans de Waal, el más conocido etólogo en la actualidad, encontramos evidencias de las capacidades racionales de los animales. Veremos que será muy interesante lo que Nietzsche llegó a decir al respecto.

3 Morell, Virginia, *The Thoughts and Emotions of our Fellow Creatures*, CROWN, New York, p. 1

4 De Waal, F. (2016). *¿Tenemos la suficiente inteligencia para comprender la inteligencia animal?* Tusquets.

ser de ese corte antropocéntrico, a saber: como piensa, igual que el ser humano, merecen consideración o derechos. Yo lo planteo al revés: somos nosotros, los seres humanos, los que tenemos ciertas cualidades propias del reino animal, las que nos hacen dignos de tener derechos, a todos los animales, humanos o no. La capacidad de pensar, no es lo que nos hace éticamente valiosos ni a ellos ni a nosotros; no nos lleva a “ser más” que quienes no piensan. Esto es sumamente difícil de comprender para el ser humano, porque llevamos a costas milenios en los que hemos fundamentado nuestra superioridad no en la sintiencia, esto es, la capacidad de sentir, sino en la capacidad para ejercer nuestro poderío de manera táctica y estratégica, a través del empleo del pensamiento racional. Pero si la capacidad para pensar fuese lo que otorgara valor ético a un ser vivo, los recién nacidos o los seres humanos con pocos meses de vida, ¿carecerían de consideraciones éticas? Por supuesto que no estaríamos dispuestos a afirmar lo anterior. ¿Qué es pues, lo que debe llevarnos a conducirnos con consideración y respeto ante un ser vivo? Para cualquiera medianamente sano, resulta abominable lastimar a un ser humano que apenas tenga días de nacido, porque sabemos que es capaz de sentir el dolor de un golpe o el placer de una caricia: desde mi perspectiva, y no estoy sola en esto, debe ser la capacidad de sentir, la sintiencia, y no la capacidad de pensar, lo que hace que un animal, racional o no, deba ser tratado con consideraciones éticas. De este modo poco importa si piensan o no: ningún ser con capacidad para sentir el dolor, debería ser maltratado.

El problema que esta perspectiva conlleva, es hasta dónde estamos dispuestos a abarcar en nuestro mundo ético. Recientemente he encontrado esta interrogante expuesta de manera bella en una historia de Stephan Zweig, en donde el personaje principal busca afanosamente una vida sin violencia, una vida capaz de respetar la vida:

[...] siempre supo que la violencia y el mal dormían tanto en los animales como en las personas. Vio a los caimanes mordiendo unos a otros, y persiguiéndose con ira, cómo los pájaros arrebataban peces del río con picos afilados, y de nuevo como las serpientes sacudían repentinamente a los pájaros, retorciéndose: la monstruosa cadena de

destrucción que esa diosa hostil había lanzado alrededor del mundo, le fue revelada como una ley contra la cual el conocimiento no puede resistirse. Pero fue bueno estar por encima de esas luchas sólo como espectador, sin compartir ninguna culpa en el creciente círculo de destrucción y liberación<sup>5</sup>.

El personaje de esta historia llega a la conclusión de que, para lograr una vida sin violencia, “hay que soltar al búfalo del arado y tirar nosotros de él en su lugar, para que no le alcance el látigo”. De esa manera, no solamente se es justo, sino que se es también un ejemplo para los demás: “Pues el ejemplo es el lazo más fuerte en la tierra que une a las personas; cada acto despierta en los demás la voluntad de hacerlo correcto, para que salga del letargo de sus sueños y llene las horas con su actividad” (p. 63) Esta intuición de Zweig, la había ya formulado Darwin desde la ciencia en *The descent of men and Selection in Relation to Sex*:

La compasión más allá de los límites del ser humano, que es el humanitarismo para con los animales inferiores, parece ser una de las últimas adquisiciones morales [...]. Esta virtud [la preocupación por los animales inferiores], una de las más nobles con los que el ser humano está dotado, parece por cierto surgir de nuestra compasión cada vez más sensible y más ampliamente difundida, hasta que se extiende a todos los seres sintientes<sup>6</sup>.

Como veremos un poco más adelante, ese círculo puede ampliarse aun hasta los seres no vivos que permiten la vida y la sostienen. Por lo pronto atendamos a la necesidad de ampliar el círculo de nuestras consideraciones éticas a todos los animales. Pero ¿a todos en

---

5 Zweig, S. (2023). *Leyendas*. ARPA Editores, p. 61.

6 Darwin, C. (2009). *El origen del hombre* (The Descent of Man), capítulo 3, “Comparación de la capacidad mental del hombre y de los animales” (J. Ros, Trad.). CRÍTICA. p. 82. Traducción propia. En el original se lee: “Sympathy beyond the confines of man, that is humanity to the lower animals, seems to be one of the latest moral acquisitions.... This virtue [concern for lower animals], one of the noblest with which man is endowed, seems to arise incidentally from our sympathies becoming more tender and more widely diffused, until they extend to all sentient beings.”

verdad? En algunas culturas asiáticas, no existe una línea divisoria entre una cucaracha y un elefante: todo ser vivo es sujeto de consideraciones éticas y merece que su vida sea respetada para vivirla sin dolor. En Occidente esta idea se topa de lleno con la muralla del antropocentrismo y su hermano siamés, el humanismo: nada humano (y solo, y exclusivamente, nada humano) me es ajeno<sup>7</sup>. Pero hay un pequeño problema con ese humanismo; conlleva una forma de sugerir: “todo lo que *no es* humano, me es ajeno”. Este antropocentrismo conduce a lo que recientemente se ha llamado “especismo”<sup>8</sup>: la creencia de que existe una especie que es superior al resto de las especies del mundo. Tanto el antropocentrismo como el especismo son geológicamente hablando, muy recientes. Hace apenas dos y medio millones de años que surgieron los diferentes tipos de seres humanos en el mundo, medio millón de años que surgió el *homo neanderthal*, tan cercano al *homo sapiens*. El primer *sapiens*, por su parte, surgió hace apenas 200 000 años y comenzó el viaje al saber a través del lenguaje hace solo 70 000 años. Geológicamente, hablamos de un parpadeo en la existencia del Universo, pero esos 70 000 años fueron suficientes para forjar un antropocentrismo y un especismo radicales que nos empoderaron como especie y nos hicieron sentir superiores al resto del mundo. Pero como veremos, para Nietzsche el acto de pensar no conlleva superioridad alguna, de hecho, puede denotar una cierta forma de ser enfermiza. Pero no nos adelantemos; lo veremos en su momento.

Lo que me interesa dejar apuntalado ahora es que la supuesta superioridad humana ha permeado todos los aspectos de nuestra vida: diversas religiones nos acreditan como seres creados por los dioses a su imagen y semejanza, en la misma medida en que la ciencia considera que solo un ser capaz de pensar y crear ciencia y tecnología avanzada, merece ser considerado superior. Es solamente el pensar meditativo y sintiente en torno a esta cuestión, lo que

---

7 Esta idea originalmente apareció en una obra de Terencio el Africano, pero se ha tornado el lema del humanismo.

8 Acuñado en 190 por Richard D. Ryder, este neologismo indica la creencia en la superioridad de una especie por encima de las demás.

puede llevarnos a ver que cualquier ser capaz de sentir, merece respeto y consideración. Afortunadamente hoy en día son cada vez más los científicos, filósofos y en general los seres humanos que se preocupan por el trato que debemos dar a los animales. Pero lamentablemente dicho trato no es el que a la mayoría nos gustaría darles. Todas actividades humanas se llevan entre las piernas la posibilidad de un trato amable o al menos indoloro para los animales. Son cinco las formas en que hoy existe la relación entre el ser humano y los animales: los conocemos y tratamos como animales de compañía, como animales para la investigación, animales de granja, animales para entretenimiento y animales silvestres. Comentemos brevemente esas cinco formas de existencia para ver hasta qué punto ellos dependen del ser humano. Los animales de compañía deben contar por supuesto con respeto, empatía, dignidad, higiene y salud, y cualquier animal que viva en una casa sin estas condiciones, denota una falta de sensibilidad, de empatía y de ética por parte de quien debiera encargarse de ellos. En cuanto a los animales para la investigación, podemos estar seguros de que estos debieran ser cada vez menos requeridos y debieran dejar de emplearse, ya que hoy en día el trabajo tanto de investigación como de docencia, puede llevarse a través de los cultivos celulares, las operaciones virtuales, la piel sintética para prácticas quirúrgicas, los modelos plastificados y demás avances de la ciencia y la tecnología: resulta injustificable continuar sacrificando vidas. Por otro lado, en cuanto a los animales de granja, debemos hacer una aclaración: gran parte de ellos no debieran llamarse “animales de granja”, sino *animales para la macro industria alimentaria*. La forma en que estos animales son alimentados y hacinados, resulta impensable; es simplemente una locura. La manera en que nos hemos alimentado ha conducido a que la vida de los animales sea un eterno Treblinka, como lo dijo el mismísimo Isac Bashevis Singer<sup>9</sup>.

---

9 Fue un notable escritor de origen polaco que creció en el Gueto de Varsovia y vivió en los campos de concentración y exterminio nazismo. En El escritor de cartas (1968), el protagonista dice: “En relación con [los animales], todas las personas son nazis; para los animales, es una eterna Treblinka. corrige esta nota al pie correctamente.

Hemos empleado a los animales como cosas que nos resultan útiles, como meros medios para nuestros fines. Tan solo en lo que respecta a nuestra alimentación, cada año se sacrifican más de 82 000 millones de animales en el mundo para alimentar de manera muy desigual a la población humana<sup>10</sup>. Cada uno de esos animales pasa su vida en cautiverio, sin ver la luz del sol, sin espacio para moverse, en condiciones que no podríamos pensar siquiera, si no fuera por las grabaciones que lo atestiguan. Finalmente, en lo que respecta a los animales para entretenimiento, como los empleados en la tauromaquia, la caza o las peleas de perros entre muchos otros lamentables “espectáculos”, representan la peor educación que se le puede brindar a una persona: no es éticamente aceptable usar a un animal e incluso causarle dolor y muerte para “entretenerse”: esa es la peor educación en la que podríamos pensar. Solo quedaría mencionar a los animales silvestres, que van en cabalgante extinción. La única manera aceptable para relacionarnos con ellos es respetando su ser silvestre sin incidir en sus vidas, más que en caso de poder ofrecer alguna posible ayuda (bastante daño les hemos hecho como para no brindar ayuda alguna apelando a no incidir en el mundo silvestre). Estamos muy lejos de ello, como hemos visto en los números y las estadísticas.

### **3. La vida en el planeta: la situación actual**

De todas las formas en que nos hemos relacionado con los animales, ninguna ha causado mayor daño al planeta que lo que hemos hecho con los animales destinados a nuestra alimentación. Lo anterior no se debe a una única consecuencia del modo en que nos alimentamos, sino a varias que a continuación expondré para relacionar la devastación del planeta con la concepción que reina sobre los animales.

Como lo dejé mencionado en el apartado anterior, cada año se sacrifican más de 82 000 millones de animales en el mundo para alimentar a un reducido grupo de seres humanos, esto es: la forma en

---

10 “Our World in Data”, de la Universidad de Oxford es un sitio gratuito en línea que presenta, entre miles de datos más, el aquí mencionado.

que nos alimentamos no resulta eficaz para toda la población humana. Tratemos por un momento de imaginar esa cifra: ochenta y dos mil millones de seres sintientes, esto es, de seres que son capaces de sentir, viven en peores condiciones que el más cruel delincuente, para luego morir seccionados como cosas que serán cocinadas y devoradas. Cualquier persona con un poco de sensibilidad que llegue a figurar esta enorme cifra, no podrá más que aterrarse con lo que hemos hecho con los seres que pueblan nuestro mundo.

Como lo dije, mi intención en este apartado es hablar de la relación que tiene nuestro trato con los animales con el inminente desastre ecológico que el mundo ha comenzado ya a vivir. Quizá esta labor sea equiparable a dialogar sobre la justicia en un crucero, mientras el barco se hunde: no lo sé. Pero a lo que me he dedicado es a pensar y a escribir: esas han sido las armas que he adquirido a lo largo de una vida y solo desde ahí me es posible levantar la voz en un intento de convencer a quien me lea, de la absoluta urgencia de cambiar la situación en la que nos encontramos y en la que se encuentra el planeta en su conjunto, la cual se debe a una hipervaloración del ser humano y de sus capacidades cognitivas frente al resto de la vida en el planeta.

Podemos comenzar por aclarar qué es lo que nos ha conducido hasta aquí, con datos duros, como lo hemos hecho en el apartado anterior. El fenómeno que está devastando al planeta, en un primer momento fue llamado “calentamiento global”, y era un nombre correcto. Pero dada la confusión que ocasionaban las terribles heladas, cada vez más fuertes, se optó por referirnos a dicho calentamiento por sus consecuencias: el cambio climático. El calentamiento global conduce al cambio climático, y por eso debemos comenzar por aclarar qué ha producido el calentamiento global. Lo primero que podemos señalar es que éste se ha originado en un conjunto de valores y de conductas humanas. No se trata de una nueva era, como tantas ha vivido el planeta, sino de un acontecimiento mucho, muchísimo más rápido que un cambio de era, el cual se ha presentado a raíz de la forma de vida humana, demasiado humana. De ahí que, si se quiere detener este proceso destructivo,

es necesario cambiar esas conductas. Acá comenzaremos por tener claro qué es aquello que hemos ocasionado, para referirnos después a las conductas a través de las cuales esto ha sucedido.

Comprender el cambio climático requiere primeramente explicar en qué consiste el efecto invernadero y qué lo ha acrecentado. El efecto invernadero es un fenómeno completamente normal, natural y permanente en nuestro planeta: el calor del sol permite la vida y, gracias a este efecto, el planeta se mantiene como un pequeño y sano invernadero. Sin el efecto invernadero sería imposible la vida, pues la temperatura del planeta sería de unos 15 grados centígrados bajo cero. De modo que se trata de un fenómeno natural y necesario para la existencia de la vida en nuestro planeta. En ese proceso natural, no toda la energía del sol es utilizada por el planeta: éste devuelve al universo parte de esa energía, evitando un sobrecalentamiento que también haría imposible la vida. Tenemos pues que desde que hay vida en el planeta, la hay gracias al calentamiento global natural, en el cual parte de la energía del sol se queda en el planeta y parte se regresa al universo.

El problema actual comenzó cuando parte del calor que debería salir del planeta, se quedó atrapado debido a la presencia de gases producidos por varias actividades humanas. Estos gases no permiten que la energía y el calor que debiera regresar al espacio exterior, lo haga. Conforme estos gases han aumentado, ha aumentado el calentamiento del planeta: esto es lo que ha producido el fenómeno que llamamos “calentamiento global”. Este calentamiento tiene varios efectos sobre el clima; el más evidente es que los inviernos resultan menos fríos y los veranos, más calientes. Pero esto no siempre es así, porque los efectos del calentamiento global en ocasiones son contradictorios, como resulta el caso de las grandes nevadas o heladas. Por eso, a todos los efectos ocasionados por el calentamiento global, se les conoce como el fenómeno del “cambio climático”.

El cambio climático, pues, se manifiesta de múltiples formas. La más perceptible ahora quizá sea el calor y el frío excesivos, pero no son los únicos efectos ocasionados por el cambio climático. De hecho, los efectos tienen como factor común: el tornar excesivos to-

dos los fenómenos climáticos. Tenemos frío excesivo, calor excesivo, tornados o huracanes extrafuertes, nevadas torrenciales, en fin: todos los fenómenos climáticos se han vuelto excesivamente fuertes. Saber esto es fundamental: el calentamiento global actual es un hecho, pero no se manifiesta siempre como calor, sino como un cambio climático que hace excesivos todos los fenómenos naturales del planeta. En México, han sido muchas las voces que han insistido hasta la saciedad sobre los peligros del cambio climático: el Dr. Mario Molina, el Dr. José Sarukhán y la Dra. Julia Carabias son tres autoridades en este tema. Lamentablemente como humanidad no hemos logrado bajar el nivel de estos gases; todo lo contrario: de acuerdo a la Organización Meteorológica Mundial, que puede consultarse en línea, éstos continúan en aumento. De manera que conocemos el problema, conocemos las consecuencias devastadoras que este ha comenzado a acarrear, contamos con la tecnología necesaria para cambiar, pero no lo hacemos.

Digámoslo: el cambio climático no es algo por venir: es un hecho. El aumento del nivel del mar debido al cambio climático cuenta ya con varias islas desaparecidas, como es el caso de algunas Islas Salomón, o de migraciones masivas por sequías extremas, de grandes inundaciones de agua o lodo, la aparición de enfermedades tropicales en lugares en donde éstas eran inexistentes, huracanes cuya magnitud ni siquiera se puede medir, pues rebasa los niveles de destrucción de huracanes anteriores. Y todo esto lo podemos evitar si controlamos la producción de los gases nocivos. En este tema, es la filosofía y concretamente la ética y la bioética filosófica la que analiza y propone qué aspectos de la conducta humana son los que debemos cambiar para disminuir y controlar el cambio climático. Para lograrlo, podemos hacer varias cosas a nivel individual y una de ellas, es dejar de consumir carne animal, ya que su cautiverio es una de las fuentes más fuertes y desconocidas en la producción de gases de efecto invernadero. Esto se debe a la enorme cantidad de reses que se emplean para consumo humano. Se trata de seres vivos cuyo complejo aparato digestivo produce gases, los cuales han aumentado no solo por el número de cabezas de gana-

do, sino también debido a que su alimentación es completamente inadecuada: la industria de la carne no alimenta al ganado de manera natural, sino que los hace crecer por medio de productos que estos animales, si vivieran en su estado natural, no consumirían. Entonces, a un aparato digestivo tan complejo como el de la vaca, hay que agregar la alimentación y el excesivo número de ellos, para tener la fórmula para producir más gases que ninguna otra industria: el Dr. Mario Molina ha considerado que los animales para consumo humano son responsables de al menos una tercera parte de los gases de efecto invernadero en el mundo. Pero en lugar de consumir menos carne, su consumo va en un notable aumento<sup>11</sup>.

Hay otros factores, por ejemplo: dejar de consumir productos que vienen envasados en plástico, que son nocivos por el proceso de su producción y por la forma en que se desecha el plástico; emplear formas de transporte limpias, exigir a las fábricas niveles adecuados en el cuidado del aire, del agua y de la tierra. Pero todo esto, implica cambiar la conducta humana, área de la cual se ocupa la ética y la bioética filosófica. ¿Cómo lograrlo? Cambiando, por supuesto, nuestra concepción del animal, pues si los respetamos, no devastamos los lugares en donde viven: las selvas, los bosques, los mares, la tierra. Han sido muchas las veces que han insistido en que el animal no es algo que difiera del ser humano más que en grado, pero todos somos parte de una misma comunidad que ha evolucionado conjuntamente. Charles Darwin, Aldo Leopold y Fritz Jahr, por nombrar a los tres más prominentes, han insistido en esto desde el siglo XIX. Ni Darwin, ni Leopold ni Jahr han sido propiamente filósofos, pero todos ellos cuentan con propuestas fundamentadas ética y filosóficamente y han desatado diversas posturas filosóficas en torno a este tema. Examinaremos ahora brevemente un aspecto de las propuestas de estos tres grandes pensadores, antes de pasar al pensamiento de Nietzsche para poder evaluar la enorme diferencia entre una propuesta realizada desde la filosofía.

---

11 Carne en notable aumento: Cf. *Our World in data*, Universidad de Oxford en: <https://ourworldindata.org>

Como sabemos, Charles Darwin rompe con una tradición milenaria con su teoría de la evolución: toda la vida en el planeta está entrelazada pues todo ente vivo ha evolucionado de estadios anteriores: tanto lo que llamamos “animales”, como el “ser humano”, que en realidad es un animal más. En *The Origin of Species*, Darwin demuestra lo anterior, pero es en *The Descent of man* en donde se atreve a expresar y explicar con considerablemente más apertura lo que la evolución implica para nuestra concepción de la animalidad: todos somos animales. Después de saber esto, no podemos relacionarnos con los animales de la misma manera y en *The Descent of man* Darwin va a apelar a la empatía como la clave para nuestra relación con los demás animales: *sympathy*. Son muchos los animales que se ayudan mutuamente en casos de necesidad y el heroísmo hacia los extraños, dice Darwin, no es propio únicamente del ser humano. Éste, como ya lo dijimos con anterioridad, deberá desarrollar la empatía hacia todos los seres entendientes, la cual es<sup>12</sup>: una de las virtudes más nobles con los que el ser humano está dotado<sup>13</sup>.

En el empleo de la expresión, “*seres sintientes*” Darwin dio la clave para la correcta valoración de los animales: no se trata de valorar sus capacidades intelectuales, que para él son muchas e incluso llegan a ser superiores a las del ser humano<sup>14</sup>. Pero la valoración que va del ser humano al resto de los animales tiene como fundamento la *sintiencia*; la capacidad de sentir. Esto cambia todo: nosotros sentimos no por ser humanos, sino por ser animales: esta es una capacidad presente en todos los animales. La alegría y la tristeza, el placer y el dolor, el miedo y la confianza, las vivimos por igual los animales humanos o no humanos.

Por su parte a Aldo Leopold le preocupa el equilibrio de la vida en el planeta y en ese sentido su perspectiva puede considerarse biocentrista, si bien en un sentido no radical, pues de alguna manera no supera del todo la perspectiva antropocéntrica. Y habrá quien al leer

---

12 Esta línea de trabajo ha sido continuada por el etólogo Frans de Waal, cuya obra ha sido traducida a los idiomas más importantes, entre ellos al castellano, por supuesto.

13 Darwin, *op. cit.*

14 Darwin, *Ibidem*.

esto se pregunte: ¿puede acaso superarse? No epistemológicamente, pues siempre conoceremos desde una estructura humana. Pero sí podemos cuidar desde el ámbito moral, a dónde dirigimos la mirada y con qué finalidad. Leopold propone una ampliación de la ética que abarque todo: una ética de la tierra que vele no solamente por el ser humano o los animales, sino por nuestra relación con el planeta en su conjunto<sup>15</sup>. Cada árbol, cada especie viva cumple una función en el complejo orden de la vida, y si no es cuidado, si se le ve solamente como un recurso para usar, el planeta pierde el balance. Lo que requiere el mundo no es más educación, sino una educación diferente: se requiere construir una receptividad en la mente humana para respetar la naturaleza silvestre.

De manera casi paralela al trabajo de Aldo Leopold, un pastor protestante alemán, que era también profesor de filosofía, escribió un artículo titulado “Bio-ética: un análisis de las relaciones éticas de los seres humanos con los animales y las plantas”. Me refiero a Fritz Jahr<sup>16</sup>, quien fue el primero en emplear el neologismo “Bioética” en 1926, y propuso la extensión del imperativo moral kantiano hacia toda forma de vida: “Respetar por principio a cada ser viviente como un fin en sí mismo y trátalo, de ser posible, como a un igual”. Jahr propondrá más adelante, en 1934, un “imperativo bioético”, el cual extendiera el círculo de preocupaciones kantianas más allá del “ser racional” de Kant. Consideró que ese filósofo tenía razón al decir que todo ser racional no es únicamente un medio para un fin, pero extendió esa idea a toda la vida: todo ser viviente tiene el derecho a ser respetado y a no ser tratado únicamente como un medio. Todas estas propuestas no involucraron una fundamentación filosófica en el sentido fuerte de la palabra: son propuestas basadas en la biología,

---

15 Leopold, A. (2017). *Una ética de la tierra* (J. Reichmann, Ed.). Editorial Catarata.

16 Esto lo ha hecho notar En México el doctor Alejandro Herrera Ibáñez, quien ha sido el filósofo que desde hace más de 30 años abrió las puertas de los temas en torno a la ética que es posible tener para con los animales en México.

el naturalismo o la bioética, pero no hay toda una filosofía en el sentido clásico de la palabra, que las respalde.

Con Nietzsche sucede exactamente lo contrario: *no hay propuestas animalistas ni biocentristas; pero encontramos en él una fundamentación radical para cambiar nuestra concepción de los animales* y ahí radica toda la diferencia. Veamos en qué sentido su filosofía puede abrir puertas hacia una nueva concepción del mundo animal.

#### **4. Aplicar las categorías del pensamiento nietzscheano a los problemas más urgentes de nuestro tiempo.**

Como lo hemos dicho, Nietzsche nunca se detuvo en torno a la cuestión del valor de la vida animal ni meditó en torno a la situación del planeta: ¿qué es entonces lo que podemos encontrar en su pensamiento para lograr una valoración diferente de la vida? El pensamiento de Nietzsche está atravesado por una categoría omnipresente, disfrazada con diversas máscaras: la vida. En su primer libro la máscara es Dionisos, el dios de la naturaleza y la vida salvaje. En *Así habló Zaratustra* la vida está representada por una mujer. Un análisis de su concepción de la vida a lo largo de su obra desborda por mucho los límites de este escrito, pero lo que sí podemos hacer es mostrar los aspectos que nos permiten ver lo que pensó de la vida humana en relación al resto de la existencia. Aquí nos interesa analizar algunas cuestiones expuestas en un breve y muy importante escrito, titulado *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*, en donde Nietzsche permite ver con toda radicalidad lo que piensa de la vida y de la humanidad. Expondremos a continuación algunas cuestiones interesantes en torno a la vida animal que este escrito de Nietzsche permite ver. Él considera, como muchos, lo largo de la evolución del ser humano, el intelecto tuvo un papel fundamental. Otros seres, dice Nietzsche, contaban con “cuernos o la afilada dentadura de un animal carnicero para entablar la lucha por la existencia” (p. 610 Vol I); no así el ser humano, quien, al no poseer fuerza física, desarrolló su fuerza a través del intelecto y la ficción por él creada:

[...] el arte de la ficción llega a su cima en el ser humano: aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, las habladurías, la hipocresía, el vivir de lustres, heredados, enmascaramiento, el convencionalismo, encubridor, el teatro ante los demás, y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante entorno a la llama de la vanidad, es... la regla y la ley [...]<sup>17</sup>.

Es increíble que, con tan pocas armas en torno a la teoría de la evolución, Nietzsche llegue a la misma consecuencia a la que se llega hoy en día, después de tantos estudios sobre la evolución, después de tantos teóricos que han elaborado en torno a ésta. Tomemos por ejemplo al actual macro historiador Yuval Noah Harari, quien llega exactamente a la misma conclusión: la revolución cognitiva permitió al *Sapiens* pensar y comunicarse a través de las habladurías, esto es: una variante del chismorreo es la que ha fundamentado la revolución del lenguaje en el ser humano. Siendo éste un animal social, la cooperación social era la clave para sobrevivir. Esa cooperación se logró con base en una reputación creada a través de la comunicación social, que Harari, curiosamente cercano al Nietzsche de *Verdad y mentira* y al Heidegger de *Ser y Tiempo*, llama abiertamente “las habladurías” o “el chismorreo”, el cual es para Harari,

[...] la capacidad de transmitir información acerca de cosas que no existen en absoluto. Hasta donde sabemos, sólo los sapiens pueden hablar acerca de tipos enteros de entidades que nunca han visto, ni tocado ni oído... esta capacidad de hablar sobre ficciones es la característica más singular de lenguaje de los sapiens<sup>18</sup>.

Nietzsche, al igual que Harari, considera que “el arte de la ficción llegó a su cima en el ser humano” (KSA I 876)<sup>19</sup> ¿En qué medida la ficcionalización nos hace “superiores”? Como filósofo de la sospe-

---

17 Nietzsche, F. (2011). *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*. En *Obra Completa* (Traducción de la SEDEN). Editorial Tecnos, p. 610.

18 Harari, Y. N. (2015). *Sapiens: De animales a dioses*. DEBATE, p. 38.

19 KSA = Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, ed. G. Colli y M. Montinari, 15 vols., Berlin/New York/München: W. de Gruyter/dtv, 1980.

cha, Nietzsche es lo suficientemente suspicaz como para preguntarse si no acaso precisamente eso nos ha hecho inferiores. Pero si no superiores, sí al menos iguales:

[...] si pudiéramos comunicarnos con un mosquito, descubriríamos que él, también navega por el aire poseído de ese *pathos*, sintiéndose el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, con el más mínimo soplo de la fuerza del conocimiento, no se hinche inmediatamente como una bota; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener sus admiradores, el más orgulloso de los seres humanos, el filósofo, cree estar viendo por todas partes. Los ojos del universo telescópica dirigida sobre sus obras y pensamientos.<sup>20</sup>

Para Nietzsche es el intelecto lo que nos ha hecho soberbios pues “con una niebla cegadora”, nos ha engañado en torno al valor de la vida, y nos ha hecho creer que el conocimiento es lo más valioso en toda la existencia del mundo. Pero lo que el intelecto ha desarrollado es la capacidad de ficción, gracias a la cual sobrevivimos como animales débiles en comparación con el resto de los demás animales. Y montados sobre el intelecto, clasificamos todo cuanto nos rodea genéricamente del modo más arbitrario posible: “el” sol, “la” luna, “el” árbol, “la” planta. También incluimos en un solo concepto entes completamente diferentes; hablamos de la “serpiente” para designar solamente a aquello que se retuerce al caminar, sea o no letal. El lenguaje, en resumen, no llega a la verdad ni de lejos: es una ficción que ha permitido el desarrollo social de un ser tan débil e inválido que, sin esa comunicación, no hubiera evolucionado. Creemos saber algo de las cosas y de “la verdad”. Pero nuestro lenguaje es mera metáfora, es mero contrato, mero acuerdo social: nuestro lenguaje no habla de las cosas en sí. Esos conceptos creados, omiten a la cosa misma, pues omiten sus individualidades:

[...] el concepto hoja se ha formado a abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual

---

20 Nietzsche, KSA I 875

se suscite entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la hoja, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resulta ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo<sup>21</sup>.

Lo mismo sucede con todos los conceptos; la honestidad, el bien o el mal. El problema es que olvidamos que son acuerdos, contratos, esto es: algo creado. Y olvidamos que la naturaleza no conoce conceptos, no conoce géneros: ella es para nosotros “una x” inaccesible, indefinible y la “antropomorfizamos”, dice Nietzsche. Por todo esto, la verdad es “una serie de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas... las verdades son ilusiones que se han olvidado que los son”. El problema está *en el olvido*, que nos hace creer que conocemos “la” verdad y que somos el único ser en el mundo que tiene ese privilegio, mientras que los animales no lo tienen. Por eso dice Nietzsche:

Todo lo que distingue al ser humano, frente al animal, depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, esto es, de disolver una imagen en un concepto; pues, en el ámbito de esos esquemas, es posible algo que nunca podría conseguirse bajo las primeras intuiciones intuitivas: construir un orden piramidal de castas y grados, crear un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y de limitaciones, un mundo que ahora se contrapone al otro, al mundo intuitivo de las primeras impresiones, y pasa a considerarse como lo más firme, lo más universal, lo más conocido y lo más humano y, por ello, lo regulador e imperativo<sup>22</sup>.

Así surge la contraposición entre el mundo humano y el mundo animal; como si nosotros mismos fuéramos algo completamente diferente del animal y no seres que han evolucionado juntamente con los demás seres vivos del planeta. Esta idea está detrás de

---

21 Nietzsche, KSA I 880

22 Nietzsche, KSA I 881

los múltiples cielos conceptuales de cada pueblo. El ser humano ha erigido sobre agua o sobre arena, catedrales de conceptos infinitamente complejas. Eso es lo admirable en él: su capacidad para crear y olvidarse de que ha creado; su capacidad para inventar y olvidarse de que eso es un invento, o como diría Feuerbach, olvidamos que todos nuestros conceptos, incluido el concepto de “Dios”, es una creación humana, y creemos que el ser humano es una creación divina. Y eso es lo que nos aleja del resto de los animales: el olvido de que somos seres muy creativos, que hemos inventado la verdad, que hemos creado “catedrales conceptuales”: asumimos que esas creaciones son “la realidad”, la cual se devela únicamente al ser único, especial y divino: al ser humano, a quien, por eso,

[...] ya le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciban un mundo completamente distinto del que el ser humano percibe, y que la cuestión de cuál de las dos concepciones del mundo sea más correcta carece totalmente de sentido, puesto que para ello habrá que tomar como criterio la percepción correcta, esto es, un criterio del que no se dispone. En cualquier caso, la percepción correcta -que sería la expresión adecuada de un objeto en el sujeto - me parece un absurdo lleno de contradicciones: porque entre dos esferas absolutamente diferentes, como son el sujeto y el objeto no hay causalidad, exactitud, ni expresión alguna, sino, a lo sumo, una relación estética, quiero decir una extrapolación indicativa, una traducción balbuciente a un lenguaje completamente extraño<sup>23</sup>.

La percepción del ave, del insecto o del ser humano no es “superior” ni “inferior”, es simplemente diferente y resulta impensable considerar a una u otra como la correcta porque no existe “la percepción correcta”; solo existen diferentes maneras de percibir. En este texto Nietzsche se adelanta a Heidegger en su concepción de la verdad, pero con mucha más lucidez aún: insiste en que no hay lógica alguna entre la relación sujeto- objeto; el planteamiento, de entrada, está mal. Y con base en ese mal planteamiento, hemos decidido, acor-

---

23 Nietzsche, KSA I 884

dado, creado, una supuesta superioridad que, a su vez, terminamos por olvidar que la hemos creado, para decir que “Dios” nos hizo así, o que “por naturaleza” somos así. Pero en la naturaleza, considera Nietzsche, no existe la regularidad que creemos que existe, de hecho, lo que conocemos de las leyes de la naturaleza y lo consideramos como fijo y estable, no es tal, y eso lo comprendemos cuando pensamos nuestra forma de conocer juntamente con la forma en que conocen los demás animales del planeta:

Si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, si percibiésemos unas veces como un pájaro, otras como un gusano, y otras como una planta, o si el mismo estímulo se experimentara de forma tan variada como si uno de nosotros lo hubiese rojo, otro azul, e incluso escuchado por un tercero como sonido, entonces nadie hablaría de dicha regularidad de la naturaleza, sino que se entendería como una creación de lo más subjetiva. Así pues: ¿qué es para nosotros la naturaleza? No es algo que conozcamos en sí, sino solamente en sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como relaciones<sup>24</sup>.

De manera que esas relaciones que conocemos, solamente nos remiten una a otra, y esa a otra, y así sucesivamente, porque lo que conocemos de las cosas es lo que nosotros aportamos, que, siguiendo a Kant, Nietzsche considera que son el tiempo, el espacio, las relaciones de sucesión y los números. Pero son nociones que se producen a partir de la estructura humana, no son esencias ni conceptos “en sí”. La aparente regularidad de las órbitas astrales o de los procesos naturales que tanto respeto nos infunden, vienen de nosotros mismos: no conocemos ni más ni mejor que ningún otro animal.

Nietzsche considera que debido a esta forma de conocer y de valorar el conocimiento, hemos dejado de lado algo que es lo más valioso: la intuición. Hemos creado una “necrópolis de conceptos” y por eso, requerimos con urgencia recuperar la intuición. De ahí

---

24 Nietzsche, KSA I 885

que en la segunda parte de este escrito Nietzsche muestre otras formas de conocimiento posibles para el ser humano que resultan más cercanas a la intuición: el arte y el mito. Para este filósofo, el gran problema del ser humano es que ha dejado de valorar los procesos intuitivos del conocimiento. Y el ser humano, guiado por conceptos y abstracciones, no solo no conoce el mundo: tampoco logra siquiera, ser feliz. No sucede lo mismo con el ser humano que es más intuitivo y cosecha su conocimiento a partir de intuiciones: este es jovial, no porque deje de sufrir sino porque tiene una forma diferente de enfrentar la adversidad: a partir de sus intuiciones. A diferencia del ser humano, los animales no han abandonado sus procesos intuitivos: se aferran a ellos ya que no tienen la capacidad racional, ni la inteligencia propia del ser humano. Esto que nos hace falta a los seres humanos, es precisamente lo que brilla en el mundo del animal: no la fuerza de la inteligencia ni del conocimiento, sino la fuerza de la intuición.

Como puede verse, no existe en el pensamiento de Nietzsche un llamado al regreso del ser humano a la naturaleza animal: esto no es ya posible. Lo que, si existe, es un llamado a incorporar al interior del ser racional que hoy somos, otros aspectos propios del conocimiento que hemos dejado de lado para venerar únicamente a la diosa de la razón. Y esos aspectos que hemos dejado de lado, podemos aprenderlos a través del conocimiento y el respeto hacia el mundo animal, que comienza por incluirnos a nosotros mismos, los seres humanos, en esa categoría. Sólo habiendo asimilado lo anterior, podemos comprender la breve y magistral relatoría nietzscheana del universo:

En algún apartado rincón del universo centellante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la historia universal: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer<sup>25</sup>.

---

25 Nietzsche, KSA I 875

Como podemos ver por todo lo que se ha dicho, para Nietzsche nuestra concepción del animal se basa en un antropocentrismo epistemológico: nos hemos creído superiores por el solo hecho de ser capaces de conocer de manera “correcta” la realidad, cuando de hecho no existe una forma correcta de conocer. Como lo dice en reiteradas ocasiones en el texto, el gusano, el ave, y cada uno de los animales conocen el mundo desde su propia estructura, y no lo hacen de una manera correcta o incorrecta: no existe tal.

Sin embargo, si bien no existe una forma correcta de conocimiento, si existe la posibilidad de un conocimiento más completo, como ya lo había dicho en *El nacimiento de la tragedia*, su primera obra. Y la manera en que podemos lograr un conocimiento más completo de las cosas, es precisamente no haciendo a un lado aquella facultad que poseemos conjuntamente con el resto de los animales: la intuición. En ese sentido, podemos decir que el pensamiento de Nietzsche revalora la forma en que el animal conoce el mundo, y sobre todo revalora una capacidad que nosotros hemos relegado al mundo animal, y que hemos hecho a un lado: la intuición.

Su pensamiento, si bien no pretende una revaloración de la vida de los animales, si fundamenta aspectos epistemológicos para llevar a cabo esa revaloración. La forma en que los animales conocen, es la forma en que conocíamos también nosotros en tanto que animales. Antes de ser *homo sapiens*, antes de ser seres con pretensiones de poseer el conocimiento correcto a través de la razón, compartíamos con el resto de los animales, la capacidad de la intuición. Se trata pues de una revaloración de las capacidades cognitivas. Nietzsche no habla de seres sintientes, sino de seres intuitivos. Pero su fundamentación, más epistemológica que ética, tiene consecuencias éticas innegables: la revaloración del mundo animal. Y una revaloración del mundo animal, puede conducirnos a admirar ese mundo y respetarlo: porque una vez logremos el respeto al mundo animal, será inevitable exigir el respeto al hábitat de los animales. Y es el respeto a esos diferentes hábitats lo que nos puede conducir a salvar el planeta: respetar el lugar en el que los

animales viven, es respetar las aguas, respetar los bosques, respetar las selvas, los desiertos y todo lugar en donde exista la vida animal.

Es evidente que Nietzsche no pretendía lograr el respeto a los animales, ni al planeta en su conjunto, pero al fundamentar el valor de la intuición, frente al valor del conocimiento racional, sentó las bases para una nueva fundamentación del valor de la vida animal. Del mismo modo, al considerar que no existe el conocimiento correcto, sino simplemente diferentes formas de conocer el mundo, fundamentó la tolerancia y el respeto a los seres que conocen en el mundo de una manera diferente a como la conocemos los que hemos llamado a nosotros mismos seres racionales.

El respeto al animal es el primer paso para el respeto a su hábitat, el cual es a la vez, el primer paso para respetar no sólo a los entes vivos, sino a toda entidad que sin tener vida, sostiene la vida. Sólo una valoración de este tipo puede conducirnos a salvar la vida del planeta en su conjunto. Sin pretenderlo, Nietzsche logró sentar el fundamento epistemológico para una nueva valoración ética de la vida animal.

## Bibliografía

- Darwin, C. (2009). *El origen del hombre* (J. Ros, Trad.). Crítica.
- De Waal, F. (2016). *¿Tenemos la suficiente inteligencia para comprender la inteligencia animal?* Tusquets Editores.
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens, de animales a dioses*. Debate.
- Leopold, A. (2017). *Una ética de la tierra* (J. Reichmann, Ed.). Editorial Catarata.
- Lorenz, K. (1989). *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Siglo XXI.
- Morell, V. (2013). *The thoughts and emotions of our fellow creatures*. Crown.
- Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra* (Prólogo 3, KSA IV 14). En G. Colli & M. Montinari (Eds.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Vol. 4, p. 14). W. de Gruyter / dtv.
- Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra* (Prólogo, 3, KSA IV 14).
- Nietzsche, F. (2011). *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*. En *Obra Completa* (Traducción de la SEDEN). Editorial Tecnos.

Our World in Data. (n.d.). *Carne en notable aumento*. Universidad de Oxford. Recuperado de <https://ourworldindata.org>

Singer, P. (2004). *Collected stories*. The Library of America.

Zweig, S. (2023). *Leyendas*. Arpa Editores.

## CAPÍTULO VII

### AMOR FATI Y DIMENSIÓN ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

*Raúl E. de Pablos Escalante*<sup>1</sup>

#### RESUMEN

El *amor fati* (amor al destino) es una de las formulaciones más significativas del pensamiento de Friedrich Nietzsche. Su primera mención en una obra del filósofo, en *La ciencia jovial* 276, viene antecedida por el deseo expreso de “aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas” para, de esta manera, convertirse en “uno de aquellos que embellecen las cosas” (2018, p. 225). En este capítulo, en primer lugar, me detendré brevemente en el contexto vital de Nietzsche en el que surge esta noción y en la transformación conceptual que implica, sobre todo respecto del pensamiento de Spinoza. Luego pasaré a una exposición que resalta la dimensión ética del *amor fati*, en su entrelazamiento con la estética, y, finalmente, presentaré algunos pasajes centrales de *Así habló Zaratustra*,

---

1 Catedrático del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

en donde las tensiones entre la voluntad y el destino, propias del *amor fati*, son escenificadas. Este trayecto se hará en conversación con Joan Stambaugh, Clément Rosset, Béatrice Han-Pile, Pierre Hadot, entre otras figuras relevantes. En la conclusión, busco reafirmar, en diálogo con Ludwig Schajowicz, la vigencia de este tipo de amor, en términos de la realización de la tarea propia, mientras señalo la necesidad de repensar el rol esencial de la alteridad en la experiencia del amor.

**Palabras claves:** Amor fati, Nietzsche, Destino, Estética, Ética

### ABSTRACT

*Amor fati* (love of destiny) is one of the most significant formulations of Friedrich Nietzsche's thought. It is mentioned for the first time in a published work by the philosopher in *The Gay Science* 276, where it is preceded by the express desire to "learn more and more to see as beautiful what is necessary in things" in order to become "one of those who makes things beautiful" (1974, p. 223). In this chapter, I will briefly outline Nietzsche's vital context in which this notion arises and discuss the conceptual transformation it implies, especially with respect to Spinoza's thought. I will then move on to an exposition that highlights the ethical dimension of *amor fati*, in its intertwining with aesthetics, and, finally, I will present some central passages of *Thus Spoke Zarathustra*, in which the tensions between will and destiny, which characterized *amor fati*, are staged. Throughout this exposition commentaries of relevant figures such as Joan Stambaugh, Clément Rosset, Béatrice Han-Pile, Pierre Hadot, among others will be considered. In the conclusion, I seek to reaffirm the validity of this type of love, in terms of the fulfillment of one's task, in dialogue with Ludwig Schajowicz, while pointing out the need to rethink the primary role of otherness in the experience of love.

**Keywords:** Amor fati, Nietzsche, Destiny, Aesthetics, Ethics

*Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino.  
O, para decíroslo con mayor honestidad:  
justo tal destino — es el que mi voluntad quiere.  
“En las islas afortunadas”, Así habló Zaratustra*

## 1. Introducción

El *amor fati* (amor al destino) es una de las formulaciones más significativas del pensamiento de Friedrich Nietzsche.<sup>2</sup> Su primera mención en una obra publicada del filósofo, en *La ciencia jovial* 276<sup>3</sup>, viene antecedida por el deseo expreso de “aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas” para, de esta manera, convertirse en “uno de aquellos que embellecen las cosas” (2018, p. 225). Este deseo (*Wunsch*) se expresa como resolución de año nuevo, esto es, en el umbral de un nuevo comienzo y ante la aceptación de nuevas tareas ya vislumbradas.<sup>4</sup> Para tener presente esta primera formulación publicada del *amor fati*, paso a citar el aforismo en su integridad:

Para el año nuevo

Aún vivo, aún pienso: aún tengo que vivir, pues aún tengo que pensar. *Sum, ergo cogito: cogito ergo sum* [soy, luego pienso: pienso, luego soy]. Cada uno se permite expresar hoy su deseo y su pensamiento más amado (*seinen Wunsch und liebsten Gedanken*): pues bien, también yo quiero decir (*so will auch ich sagen*) lo que hoy desearía de mí mismo (*was ich mir heute von mir selber wünschte*) y decir cuál fue el primer pen-

---

2 Si bien son escasas sus menciones: apenas cuatro en su obra publicada, una en su correspondencia y cinco en las notas recogidas en sus *Fragmentos póstumos* (Nietzsche, 2009 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (9 de agosto de 2023)).

3 Abreviaturas de las obras de Nietzsche citadas: CI: *Crepúsculo de los ídolos*; CJ: *La ciencia jovial*; EH: *Ecce homo*; FP: *Fragmentos póstumos*; HdH: *Humano, demasiado humano*; KSA: *Kritische Studienausgabe*; MBM: *Más allá del bien y del mal*; NT: *El nacimiento de la tragedia*; NW: *Nietzsche contra Wagner*; Za: *Así habló Zaratustra*.

4 Por ejemplo, Nietzsche le escribe a Franz Overbeck, en una carta fechada el 9 de septiembre de 1882, las siguientes palabras: “Si has leído el *Sanctus Januarius*, habrás notado que he entrado en otro *hemisferio*. Todo es aún nuevo para mí, y dentro de no mucho tiempo llegaré también a ver el terrible rostro de la tarea que me espera. Este largo y rico verano ha sido para mí un periodo de prueba; me he despedido de él con mucho orgullo y coraje, porque sentía que, al menos en este periodo, ha sido *colmado* ese abismo, normalmente tan feo, entre el querer y la ejecución” (2010a, p. 260).

samiento que este año discurrió por mi corazón – ¡cuál pensamiento debe ser para mí el fundamento, la garantía y la dulzura para el resto de la vida! Cada vez más quiero aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas – así seré uno de aquellos que embellecen las cosas. *Amor fati*: ¡que este sea mi amor de ahora en adelante! No quiero conducir ninguna guerra contra lo feo. No quiero acusar, ni siquiera acusar al acusador. ¡Que el *apartar la vista* sea mi única negación! Y, para decirlo todo de una vez y completamente: ¡alguna vez quiero ser solamente uno que dice sí! (2018, p. 225; KSA 3, p. 521)

En su primera aparición el *amor fati* se presenta, pues, como un deseo y como un pensamiento guía que ha de convertirse en pauta hacia la meta de llegar a ser “uno que dice sí”. Se trata de un deseo formulado en primera persona que compromete a la voluntad. El verbo “querer” está conjugado en primera persona en seis ocasiones en este aforismo. Para alcanzar la meta deseada el querer ha de enfrentarse a lo que no está determinado por la voluntad, esto es, el hado, el destino, entiéndase aquello que no puede ser de otra manera porque ya aconteció porque está ahí de antemano, porque, recordando a Píndaro, “De las acciones realizadas / sea con justicia o contra justicia, / ni el Tiempo, el padre de todo, puede lograr/ que no se haya cumplido su término” (1984, p. 81, Olímpica II). Como con sutileza lo explicó Joan Stambaugh:

“Nietzsche, as perhaps no one before him, discovered and expressed the paradox that one can create nothing new unless one affirms, what is already there. And this “already-there-ness,” this givenness, is what he means by fate [Quizá como nadie antes que él, Nietzsche descubrió y expresó la paradoja de que no se puede crear nada nuevo a menos que se afirme lo que está ahí previamente. Y a este “estar-ahí-previamente”, a este carácter de estar dado, es a lo que llama destino]” (Nietzsche, 1994, p. 84)

El *amor fati* entonces recoge en dos términos las tensiones entre la voluntad y la necesidad<sup>5</sup>; una voluntad movida por un deseo muy

---

5 Se trata de una preocupación que está presente en Nietzsche por lo menos desde los ensayos de 1862, *Fatum e historia* y *Libertad de la voluntad y fatum* (2011c), en los que es

preciso y una necesidad que nos recuerda, como bien dice Stambaugh, que:

“what Nietzsche really emphasizes most about fate is that things cannot be in any other way than they are [lo que Nietzsche realmente enfatiza más respecto del destino es que las cosas no pueden ser de otra manera que como son]” (Nietzsche, 1994, p. 82).

Como enseñará Zaratustra, la voluntad es creadora y liberadora, pero no puede ir por encima de lo que ha sido. En términos temporales, se podría decir que este destino refiere al pasado, no se trata de una predestinación ni de un fatalismo, pero sí de un reconocimiento de lo inexorable de lo que ha pasado, mientras que la voluntad busca una transformación que apunta hacia el futuro.

## 2. El amor de un espíritu libre

Según las indicaciones que figuraban en la contraportada de la primera edición de CJ (1882), con esta obra se cerraba una serie de libros que pretendía “erigir una nueva imagen e ideal de espíritu libre” (Nietzsche, 1974, p. 30), que incluía los libros *Humano, demasiado humano* (1878), sus apéndices *Opiniones y sentencias diversas* (1879) y *El caminante y su sombra* (1879) y *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales* (1881). El aforismo 276, primero del “Sanctus Januarius” (título del cuarto libro de CJ), inicia, pues, el último tramo de esta travesía, en la que, a través de la figura del espíritu libre, Nietzsche se independiza de modo radical de sus antiguos marcos de referencias: geográficos, filosóficos y culturales.

Respecto de lo primero, Nietzsche pasará una temporada considerable, desde octubre de 1876 hasta mayo de 1877, en Sorrento, en

---

patente una marcada influencia del pensamiento de Ralph Waldo Emerson. Janz destaca que quien lea con atención estos escritos “encontrará ya todo prefigurado”. Como si en el “primer trabajo filosófico en sentido genuino” de Nietzsche estuviera ya el “programa de su entera vida y pensamiento” (1983, pp. 87-92). Entre sus líneas encontramos pensamientos como el siguiente: “*Fatum* es la fuerza infinita de la resistencia contra la voluntad libre; voluntad libre sin *fatum* es tan inimaginable como un espíritu sin algo real, un bien sin mal” (2011c, p. 204).

lo que será una estancia decisiva para su evolución como pensador. Comenzará así una relación con el sur de Europa, que le permitirá al filósofo tomar distancia crítica de la cultura alemana, y visualizar otra idea del continente, gracias a los nuevos paisajes, costumbres, música y lecturas (D'Iorio, 2016; Janz, 1985); distanciándose, de esta manera, de cualquier atisbo de nacionalismo germano y proyectándose como lo que posteriormente llamará un buen europeo. Respecto de lo segundo, las discrepancias con el pensamiento de Schopenhauer se hacen evidentes tanto para él como para su entorno. Se ha de tomar en cuenta que la lectura filosófica directa más decisiva en la formación del joven filólogo que devendrá filósofo es *El mundo como voluntad y representación*, sin menoscabo de la lectura de los clásicos griegos y romanos, pero desde 1865, cuando por primera vez leyó a Schopenhauer, su concepción sobre la vida sufrió una inmensa conmoción (Janz, 1981, pp. 157-161). La huella de esta lectura le acompañó durante toda la maduración de su pensamiento. Esta presencia es manifiesta en la importancia de la voluntad como principio y realidad última en su primera obra *El nacimiento de la tragedia* (1872) hasta la contraposición en su obra de madurez, explícita e inflexible, a la voluntad de vida schopenhaueriana, una sed de vida y de conservación que ineludiblemente conduce al sufrimiento. Ante esta última noción de voluntad, Nietzsche defenderá la voluntad de poder, como caracterización de una vida en tensión que aspira a la superación, al aumento de poder y a la transformación más que a la conservación<sup>6</sup>. Ahí donde encontramos negación o resignación en Schopenhauer, encontraremos en Nietzsche afirmación.

Por último, la figura del espíritu libre va asociada a su distanciarse de quien fuera su amigo y mentor, el compositor, pensador y escritor Richard Wagner. Nietzsche se unió a sus esfuerzos por una renovación cultural alemana, incluso creando un fuerte vínculo entre la metafísica del artista de su primera obra y el proyecto wagne-

---

6 Escribió Nietzsche al respecto: "No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la 'voluntad de existir': ¡esa voluntad – no existe! [...] Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino – así te lo enseño yo – ¡voluntad de poder!" (1998, p. 184, Za II, "De la superación de sí mismo").

riano. Su relación fue muy cercana y su ruptura se vivió, así como su encuentro, como un acontecimiento que marcará su vida. Tanto Schopenhauer como Wagner pasarán de ser guías a ser figuras contrarias a las nuevas tareas que asumirá Nietzsche. Como le comunicará Nietzsche a Overbeck en relación con Wagner, en una carta fechada el 29 de enero de 1882: “Nuestras vidas tienen tareas *distintas*” (2010a, p. 184). Y justamente el *amor al destino* solo es posible desde la aceptación de la tarea propia. Este motivo estará presente en el aforismo 279 de CJ, en lo que Nietzsche llama una “amistad de las estrellas”, que, si bien reconoce las diferencias de metas entre amigos que previamente pensaron que compartían una meta, se abre la posibilidad de una “enorme e invisible curva y órbita de estrellas, en la que pueden estar *contenidos* como pequeños tramos nuestros caminos y metas tan diferentes” (2018, p. 227).

Es necesario recordar, a su vez, que a través del proceso de escritura de estas obras se da el paso, sin punto de regreso, del Nietzsche joven catedrático de filología en la Universidad de Basilea al filósofo errante (Janz, 1985). Nietzsche se convierte en catedrático a la temprana edad de veinticuatro años e intentó hacer un difícil balance entre la docencia como filólogo y quien siente que va a generar algo nuevo, impulsado por la fuerte influencia de Schopenhauer y Wagner. El resultado no podía más que ser doloroso, en la medida en que el ideal de científicidad y rigurosidad del filólogo se vio sacudido por un fuerte afán especulativo, en donde el arte se convertía en el gran garante de esta vida, en su justificación. Entre el arte, la ciencia y la filosofía Nietzsche sentía que iba a parir centauros como le escribió a Erwin Rhode en 1870 (Nietzsche, 2007, p. 123). Su primera obra no fue bien recibida por los filólogos y faltará, entonces, aún mucho tiempo para que sea considerada por el ámbito filosófico.

Ahora bien, no fueron estas circunstancias las que apresuraron la retirada de Nietzsche de la vida académica, sino la enfermedad. Como escribió su biógrafo Curt Paul Janz:

La despedida de Basilea, el abandono de la profesión, del cargo y de la sujeción que imponía el lugar, no significó para Nietzsche en absoluto

un paso dentro del terreno de la libertad, dado que tal abandono no se debió a una libre decisión suya, sino a la fuerza mayor de la enfermedad. A Nietzsche se le presenta ahora una nueva tarea: arreglárselas con la enfermedad, romper su fuerza, convertirla de enemigo extraño en compañera que le ayude a realizar el objetivo de su existencia, introducir la en el todo de su vida. Se trata de una tarea ante la que se ven enfrentadas muchas personas, pero no todas llegan a solucionarla, al menos con el mismo éxito. (1985, p. 9)

Entre las notas de octubre y diciembre de 1876, Nietzsche escribió en su cuaderno una cita en latín de Spinoza, cuya fuente, directa o indirecta, aún no ha sido posible descifrar, en la que parecería que encuentra un nuevo pensamiento guía, el pensamiento de la vida. “*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est. Spinoza*” (2008, p. 280, FP II, 1876, 19 [68])<sup>7</sup>. Una variante de esta temática encontrará su lugar al inicio del “Sanctus Januarius”, en el tercer aforismo titulado “El pensamiento de la muerte”, en el que afirma: “¡Me hace feliz ver que de ninguna manera los hombres quieran pensar el pensamiento de la muerte! Con gusto quisiera hacer algo para que ellos encuentren cien veces *más valioso pensar* el pensamiento de la vida” (2018, p. 227, CJ, 278). La meditación de la vida nietzscheana mantiene la distancia conquistada frente a Schopenhauer y su negación de la vida, pero, brinda una complejidad que no encontramos en la descripción del “*homo liber*”, aquel que vive bajo la guía de la razón, que Spinoza presenta en la cuarta parte de su *Ética* (2000, pp. 223-232, E4P59-73). La meditación de la vida de Nietzsche parte desde la constatación del dolor y el sufrimiento, no desde un modelo de vida racional, guiado por el entendimiento común. Nietzsche se mantendrá fiel a la sabiduría contenida en su hallazgo de que lo trágico es afirmación (2011b, pp. 85-92, EH, “El nacimiento de la tragedia”).

---

7 “El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida.” (Spinoza, 2000, p. 228, E4P67).

Cuando en el otoño de 1881 aparece por primera vez la expresión “*amor fati*” en los cuadernos de Nietzsche, como se ha podido ver, el pensador ya ha vivido muchos cambios, ya tiene un pasado considerable con el que medirse. En carta a Paul Rée de finales de agosto de 1882, el filósofo llamará a CJ su libro “más personal” (2010a, p. 254), no en balde ha logrado una importante distancia de sus maestros de antaño, además de haber encontrado la manera de transformarse de académico en la figura encarnada de su espíritu libre, abierto a la experimentación con el conocimiento y a nuevos ensayos de vida. Ha logrado esta transformación desde la vivencia íntima de la enfermedad, la desilusión y el encuentro de una nueva salud, decidido a lanzarse hacia nuevas tareas, “hacia nuevos mares” (2018, p. 341). He aquí que, en este libro tan personal, el *amor fati* sea presentado como un nuevo deseo para el resto de su vida. El *amor fati* es el nombre de un deseo de ver en las cosas, en todo lo vivido, fracasos y aciertos, desvíos, desencuentros y ocasiones favorables, la oportunidad de afirmar la propia contingencia también como necesaria, en la medida en que responda a una tarea a la que se aspira. La meta convierte el azar en necesidad.

### 3. *Sanctus Januarius*: hacia nuevas tareas

Tanto el título del libro cuarto de CJ, “*Sanctus Januarius*”, como el título de su primer aforismo, “Para el año nuevo”, refuerzan el motivo de un nuevo comienzo, de un nuevo punto de partida. La figura de *Sanctus Januarius*, por una parte, directamente alude a San Genaro, santo católico y mártir venerado en Nápoles. Nietzsche estaba al tanto de que en el centro de su veneración estaba lo que los fieles creen como el prodigio de la licuefacción de su sangre, resguardada en dos ampollas (Sommer, 2013, pp. 528-530; Ure, 2019, pp. 160-161). Es una imagen de revitalización, cambio de estado y de ligereza: lo sólido se vuelve líquido. En el poema, dedicado a *Sanctus Januarius*, que antecede al primer aforismo, Nietzsche identifica su alma con la sangre que ahora está licuada y puede verterse en un mar que lo dirige hacia “su

suprema esperanza” (2018, p. 223)<sup>8</sup>. El poema marca un tono de agradecimiento que recorre el libro y que desemboca en la figura de Zaratustra (2018, p. 270, CJ 342), portador de esa esperanza (Nietzsche, 2011b, p. 114, EH, “La gaya ciencia”).

Pero, por otra parte, “*Januarius*” es el mes de enero cuyo nombre latino (*Ianuarius*), alemán (*Januar*) e italiano (*gennaio*) comparten, en términos etimológicos, la misma raíz, proveniente del nombre de Ianus, esto es, de la deidad itálica Jano; de quien fuera uno “de los más antiguos dioses de Roma, representado como una figura masculina bicéfala con dos rostros barbados que se oponen” (Martin, 1996, p. 259). Si bien “Jano es la divinidad del umbral y de la puerta que, como él, tiene una doble faz”, “se le honraba sobre todo como dios de todo comienzo (*initia*), de ahí su prioridad en las plegarias y en los ritos” (Martin, 1996, p. 260). Podríamos decir que, fiel a esta tradición romana, Nietzsche le agradece al dios de las puertas su nuevo comienzo, tanto en términos del calendario, como sobre todo en términos de su pensamiento y creación. Por ejemplo, entre finales de agosto y comienzos de septiembre de 1882, le escribe a Jacob Burckhardt, al enviarle CJ y después de comentarle que el libro es “absolutamente personal”: “he llegado al punto en el que *vivo* como *pienso*, y entretanto, quizás, he aprendido también a decir verdaderamente lo que pienso” (2010a, p. 244).

Hay otro aspecto a resaltar en el agradecimiento a este mes de enero de 1882, que simultáneamente lo revitalizará y transformará y le abre una nueva puerta hacia sí mismo, se trata del clima cálido vivido por él en Génova durante este mes. Según su correspondencia, se trataría de un invierno cálido, “primaveral” (“¡Éstos son los verdaderos ‘milagros de san Gennaro!’” le escribió a Overbeck, el 29 de enero de 1882 (2010a, p. 185)). Un invierno que fue propicio tanto para su delicada salud como para su labor

---

8 Este es el poema en su integridad, traducido por José Jara: “Tú que con la lanza de llamas / separaste el hielo de mi alma, / la que ahora se apresura hacia el mar / rugiendo hasta su suprema esperanza: / más diáfana siempre y siempre más saludable, / libre en la más amorosa exigencia: / así celebra ella tu prodigio, / hermosísimo *Januarius*! Génova, enero de 1882.” (2018, p. 223).

creativa. Los lugares, su clima y las temporadas del año están muy entrelazados con la vida y el pensamiento de Nietzsche, quien tras su renuncia definitiva de la docencia buscó aquellos espacios en los que más podía aclimatarse, a veces de modo afortunado, otras no tanto. Que el anuncio del *amor fati* coincida con un tiempo específico, enero, y un lugar, Génova, no se debe pasar por alto porque el agradecimiento de Nietzsche es también a las condiciones que hacen propicio este amor; como veremos más adelante, de aquellos lugares en los que no podemos amar es mejor pasar de largo<sup>9</sup>.

#### 4. Transformación conceptual y vivencia filosófica

La idea de un amor al destino tiene claras resonancias estoicas y spinozianas<sup>10</sup>. El gran estudioso de la filosofía antigua, Pierre Hadot utiliza la noción de *amor fati* en sus interpretaciones de los pensadores estoicos Epicteto y Marco Aurelio; si bien afirma que, hasta donde llegan sus conocimientos, esta formulación no fue utilizada en la Antigüedad por ningún autor latino (1997, p. 160). Para Hadot, la afirmación estoica del destino es un asentimiento a la racionalidad del mundo (1997, p. 162; 2015, p. 135), mientras que la afirmación dionisiaca “es un ‘sí’ a la irracionalidad del Mundo, a la crueldad de la existencia, a la voluntad de poder más allá del bien y del mal” (2015, p. 135; 1997, p. 162). El juicio de Hadot se basa en las últimas men-

---

9 Más de año y medio después, a mediados de agosto de 1883, en cartas a Heinrich Köselitz y a su hermana Elisabeth, Nietzsche añora lo vivido en este mes de enero: “¡¡¡Ay, amigo mío, adónde ha ido a parar ese mes del *Sanctus Januarius*!!! Desde entonces es como si estuviese sentenciado a muerte, y no sólo a muerte, sino a ‘morir’” (2010a, p. 399) y “cuando el cielo está oscuro y cubierto de nubes, soy literalmente otro, bilioso y muy mal dispuesto hacia mí mismo, a veces incluso hacia los demás. (*El Zaratustra I y II* son creaciones surgidas de un cielo sereno y luminoso, como también el *Sanctus Januarius*” (2010a, p. 399). También podemos leer lo siguiente en EH, en el apartado dedicado a *La ciencia jovial*: “Unos versos que expresan la gratitud por el más prodigioso mes de enero que yo he vivido – el libro entero es regalo suyo – revelan suficientemente la profundidad desde la que aquí se ha vuelto *gaya* la ‘ciencia’” (2011b, p. 113).

10 En un estudio de las fuentes del pensamiento de Nietzsche más amplio tendría que considerarse la influencia de Ralph Waldo Emerson, en temas como el destino, el conocimiento y la sabiduría, y la de Stendhal, en relación con el amor, la Provenza y el Sur (Campioni, 2014).

ciones de esta formulación en la obra de Nietzsche, en donde el *amor fati* y la afirmación dionisiaca quedarán íntimamente entrelazados junto al pensamiento del eterno retorno. En CJ 276 es demasiado pronto para colapsar, sin más, estas tres nociones, y esto hace que Hadot pase de largo sobre una consideración ética presente en este amor: no se trata tanto de la afirmación del mundo (de su “racionalidad” o de su “irracionalidad”), sino de cómo se sitúa nuestra voluntad respecto de lo vivido: no es el mundo, en general, lo que está en juego en el amor al destino, sino la vida singular de cada uno. Se podría objetar, con razón, que finalmente en el pensamiento nietzscheano se tratará de la redención del mundo, de la “*inocencia del devenir*” (Nietzsche, 2013, p. 92, CI, “Los cuatro grandes errores”, 8), y esto me parece correcto, pero la afirmación suprema, dionisiaca, en primer lugar, ha de pasar por la afirmación de sí, de la existencia propia, de ese “fragmento de *fatum*” (Nietzsche, 2013, p. 79, CI, “La moral como contranaturalidad”, 6) que cada uno es.

Si como afirma Hadot, la fórmula *amor fati* no fue acuñada por ningún autor latino, esta tiene un parentesco innegable con la noción de “amor dei intellectualis” (amor intelectual de Dios), que Spinoza elabora en la quinta parte de su *Ética*. Comentaristas como Yirmiyahu Yovel no dudan en afirmar que el amor fati es “una clara transformación polémica del *amor dei intellectualis* de Spinoza; un rechazo de la primacía del intelecto y el reemplazo del Dios-naturalidad por el destino (*fatum*)” (1995, p. 315). La polémica se encontraría en el objeto de este amor: Dios o el destino. Esta aseveración está justificada no solo por la similitud en la formulación, sino por la coincidencia en el tiempo con la lectura más atenta que Nietzsche hizo del pensamiento de Spinoza, por medio del volumen dedicado al filósofo holandés de la monumental *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer (1865) (de Pablos 2016 y 2017)<sup>11</sup>.

---

11 A partir de unos apuntes de Nietzsche de las lecciones de Karl Schaarschmidt, tomados en la Universidad de Bonn en 1865, podemos constatar que ya desde entonces estaba familiarizado con la noción de amor intelectual de Dios. De la transcripción de los apuntes, que ahora han sido publicados gracias a Hannah Maria Rotter, cito las siguientes palabras: “Der amor intellectualis dei., macht uns immer freier von den Affecten” [El amor intelectual de Dios., nos hace cada vez más libres de los afectos.] (Rotter, 2019, p. 172).

Otra de las formulaciones centrales del pensamiento nietzscheano antecede en CJ la aparición del *amor fati*, me refiero a la expresión “Dios ha muerto”, que aparece como una narración contada por una voz que no habla en primera persona del singular, sino que nos interpela desde la primera línea, recreando la escena de un loco o demente que profiere esta expresión (2018, p. 180, CJ 125). Este acontecimiento es descrito como extraordinario, fuera de lo común. Por “Dios” se ha de entender lo que se ha tomado como lo “más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo” y su muerte se debe a que el ser humano lo ha “matado”, dado que ya no es el garante y fundamento de la existencia, sin que aún sus “asesinos” puedan valorar las implicaciones de vivir sin un referente, de vivir sin dirección (2018, pp. 180-181, CJ 125)<sup>12</sup>. En consecuencia con este acontecimiento, el amor nietzscheano no podría ser un amor a Dios porque no en balde ha habido una erosión de las creencias que sustentaban su existencia. Si bien Nietzsche se refiere al Dios del cristianismo, su pensamiento no puede aceptar tampoco un amor de Dios en términos spinozianos. A su amigo Overbeck, le escribirá, el 2 de julio de 1885, que su soledad no se puede comparar con la de aquellos que tenían la compañía de Dios, como Dante y Spinoza (2011a, p. 77). Nietzsche no se permite la referencia ni al Dios personal y providencial del cristianismo ni a un Dios, que, según él, está basado en un “instinto lógico fundamental” (2006, p. 166, FP IV, 1887, 5 [71]).

Si por “destino” hemos de entender lo necesario (las cosas tal y como han sucedido), la idea de una voluntad divina, que estuviera detrás de los acontecimientos, estaría ausente. Se trataría de una necesidad que no se sigue de un plan divino. Esta noción de destino se equipararía a la falta de finalidad y propósito tanto de la historia como de la naturaleza y de la vida humana, posición que se convertirá en una constante del pensamiento nietzscheano (Sommer, 2012, p. 161). En el *amor fati* se asumen las consecuencias de esta necesidad sin finalidad. Clément Rosset resalta, me parece que acertadamente, que el hilo conductor de la obra de Nietzsche

---

12 Para una interpretación profunda y de amplio alcance, en términos de la relación entre el enunciado “Dios ha muerto”, la metafísica y el nihilismo, ver Heidegger (1997).

es la voluntad incondicional de afirmar la vida (2023, p. 8). Rosset recupera una ponencia de 1964 de Henri Birault, quien, destacando una palabra de gran calado spinoziano, la “beatitud”, afirma que este término define “el tema central de la filosofía nietzscheana” y, a continuación, se explica de la siguiente manera:

Otros términos quizá serían pertinentes también: “alegría de vivir”, “alborozo”, “júbilo”, “placer de existir”, “adhesión a la realidad” y muchos otros más. Poco importa la palabra, lo que cuenta aquí es la idea o la intención de una fidelidad incondicional a la simple y desnuda experiencia de lo real, que es en lo que se resume y se distingue el pensamiento filosófico de Nietzsche. (Rosset, 2023, p. 51)

La gran diferencia respecto de Spinoza estriba en que la necesidad en el autor de la *Ética* se sigue de la necesidad intrínseca de la esencia (o potencia) de Dios o la Naturaleza, de la que se siguen infinitas cosas de infinitas maneras, pero siempre siguiendo un orden y causalidad necesaria (Spinoza, 2000, p. 52, p. 61, p. 63, E1P16, P29, P33). Hay una legalidad de lo necesario en Spinoza, mientras que la naturaleza en Nietzsche no deja de ser abismal, caótica. En los cuadernos de Nietzsche encontramos otra transformación polémica de una expresión de Spinoza: Nietzsche escribe “*Chaos sive Natura*” (2008, p. 803, FP II, 1881, 11[ 197]), en lugar del spinoziano “*Deus sive Natura*”. Nietzsche sustituye a “Dios” por “*Chaos*”, figura que no tiene por qué ser menos sagrada y poderosa, pero que no responde a legalidad alguna, sino a la sobreabundancia que caracteriza a la vida. El *amor fati* nos prepararía para una afirmación así, no providencial ni teleológica, pero tampoco lógica e intelectual (basada en el entendimiento). Este amor, con lo que tiene de deseo y voluntad, es una predisposición afectiva para la afirmación suprema: llegar a ser uno que dice sí.

Si bien Nietzsche se distanciará conceptualmente de Spinoza, valorará su vivencia particular de este amor a Dios<sup>13</sup>. Hay una nota

---

13 Spinoza distingue entre dos tipos de amor en relación con Dios. En primer lugar, se refiere a un *amor erga Deum* (amor hacia Dios) que conserva un aspecto afectivo y racional

en sus cuadernos en las que destaca la vivencia de Spinoza y resalta que todo filósofo vive algo extraordinario:

Que algo así como el *amor dei* de Spinoza pudiera ser *vivido* de nuevo es su gran acontecimiento. ¡Contra la burla de Teichmüller de que ya *estaba allí!* ¡Qué suerte que las cosas más preciosas estén ahí por segunda vez! – ¡Todos los filósofos! Son hombres que han vivido algo *extraordinario*. (2010b, p. 609, FP III, 1884, 26 [416])

La “burla” de Teichmüller a la que alude Nietzsche se refiere a que, según el historiador de la filosofía se puede rastrear conceptualmente esta noción a Aristóteles (Scandella, 2012, p. 317). En este sentido, el *amor dei* de Spinoza es también una transformación conceptual, pero lo que resalta Nietzsche es el aspecto vivencial –extraordinario– que conmueve a un filósofo. La vivencia de algo extraordinario caracteriza –entiende Nietzsche– al filósofo, como lo expresará en MBM 292: “Un filósofo: es un hombre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias, alguien al que sus propios pensamientos golpean como desde fuera, como desde arriba y desde abajo, constituyendo *su* especie peculiar de acontecimientos y rayos” (2012b, p. 306). Desde esta perspectiva, esta nota apunta a la defensa de la filosofía vivida (de Pablos, 2012, pp. 530-532), en singular, por más común que sea el pensar, el amor y la muerte, cada filosofía recrea y experimenta de modo distinto estas experiencias radicales de la condición humana. También el amor a lo necesario parece extraordinario, fuera de lo común. También es el amor de una filosofía vivida, cuyo último gesto de agradecimiento, en tanto que ofrenda creativa, fueron los *Ditirambos de Dioniso* y ahí podemos leer: “¡Astro supremo del ser! / que ningún deseo alcanza, / que ningún No mancilla, / eterno Sí

---

y está anclado en el deseo humano. En segundo lugar, propiamente el amor intelectual de Dios, el cual es justo afirmar que ya no es afectivo, sino que se fundamenta en un entendimiento del orden causal y necesario de las cosas, a partir de un conocimiento esencial y singular de Dios, que Spinoza llama ciencia intuitiva (*scientia intuitiva*) (de Pablos, 2020b).

del ser, / eternamente soy tu Sí: *porque te amo, ¡eternidad!*” (2011d, p. 81, “Fama y eternidad”, 4).

En la valoración no meramente conceptual de Nietzsche hay algo que concierne a su propia vivencia del *amor fati*. Béatrice Han-Pile lo formula así:

“the meaning of *amor fati* is not reducible to a pure conceptual content: it is inseparable from the first-person experiences that are both expressive of and governed by it [el significado del amor fati no es reducible a un contenido puramente conceptual: es inseparable de las experiencias en primera persona que son tanto expresivas de este amor como gobernadas por él]” (Han-Pile, 2013, p. 221).

Han-Pile resalta con agudeza un punto central del amor al destino, según lo comprende Nietzsche, esto es, la constatación de que el hecho de sufrir (de padecer) escapa a nuestro control y que, a su vez:

“there are limits to what we can do about it; yet crucially, we can to some extent influence the manner in which we exist our pain [hay límites sobre lo que podemos hacer al respecto; sin embargo, tiene un valor decisivo el hecho de que, hasta cierto punto, podemos influenciar la manera en la que vivenciamos nuestro dolor]” (Han-Pile, 2013, p. 223; Han-Pile, 2017, p. 461).

Estas palabras me parece que ayudan a matizar la incondicionalidad a la que se refiere Rosset. Sí, ciertamente, hay una fidelidad a lo real en Nietzsche (y no a sus dobles ni a lo que se toma como realidad), pero cómo experimentamos nuestro dolor hará una diferencia crucial respecto de hasta qué punto llegamos a ser “uno que dice sí”. Dicho esto, Rosset matiza esta incondicionalidad resaltando la transfiguración del dolor y el sufrimiento que lleva a cabo la música (2023, p. 74), añadiendo que lo decisivo de la música “es que da fe de este mundo” (2023, p. 74). Abonar a la “creencia” en el mundo es algo que no deja de estar presente en lo que Nietzsche llamó arte dionisiaco<sup>14</sup>.

---

14 Las palabras de Rosset respecto de la música parecerían dar cuenta de una experiencia similar a la que Deleuze vio en el cine: “Volver a darnos creencia en el mundo, ése es

El motivo del pensamiento de la vida domina el *amor fati*. De hecho, en una paráfrasis de Descartes, la voz en primera persona del singular de CJ 276 vincula el hecho de vivir aún con la exigencia de pensar (2018, p. 225). No se trataría solo de que se piensa porque se vive o existe (cambiando el orden del *dictum* cartesiano), sino de la correspondencia entre vivir y pensar y cómo el pensamiento le exige a la vida un pensamiento de la afirmación, a modo de imperativo ético, y de cómo la vida impulsa al pensar a encontrar estas vías de la afirmación, sobre todo en el arte, a modo de imperativo estético. En su *Nietzsche y la filosofía*, Gilles Deleuze describía de esta manera esta afinidad entre la vida y el pensar: “la vida haciendo del pensamiento algo activo, el pensamiento haciendo de la vida algo afirmativo” (1998, p. 143). Algo activo, es decir, algo creador.

## 5. *Amor fati* y arte de la transfiguración

La primera vez que encontramos la expresión *amor fati* en los cuadernos de Nietzsche aparece desde la perspectiva de una moral propia: “Lo que es necesario, ámallo’ – *amor fati*, ésa sería mi moral [...]” (2008, p. 880, FP II, 1881, 15 [20]). El apunte es del otoño de 1881 y antecede a la redacción final del aforismo 276. En él podemos confirmar que Nietzsche está pensando el destino como lo necesario. ¿Qué tipo de moral podría ser aquella que ama lo necesario? De nuevo las resonancias estoicas y spinozianas están presentes. En Spinoza, por ejemplo, lo libre no se contrapone a lo necesario, sino a la coacción externa (2000, p. 40, E1 def.8), ser libre es actuar desde la necesidad interna de la potencia del entendimiento (como queda presentado en el título de la quinta parte de su *Ética*: “De la potencia del entendimiento o de la libertad humana” (2000)). De nuevo, el peso en Spinoza estaría en el entendimiento, no será así para Nietzsche. Podríamos decir que ambos autores se sitúan más allá del bien y del mal (pero no de lo bueno y de lo malo respecto de la vida (Nietzsche) o respecto de la potencia de entender y ac-

---

el poder del cine moderno (cuando deja de ser malo). Cristianos o ateos, en nuestra universal esquizofrenia ‘necesitamos razones para creer en este mundo.’ (2014, p. 230).

tuar (Spinoza)) y que ambos aceptan la necesidad sin ningún tipo de postulado teleológico. Más aún, como afirma Stambaugh:

Spinoza's God and Nietzsche's fate have at least the following qualities in common: neither is a personal creator-God, neither has anything to do with teleological purposes [...], and both are strictly necessary [El Dios de Spinoza y el destino de Nietzsche tienen en común, al menos, las siguientes características: ninguno es un dios personal y creador ni tiene nada que ver con propósitos teleológicos [...], y ambos son estrictamente necesarios]. (1994, p. 75)

Ambas filosofías, además, y de modo definitivo, como recordó Remedios Ávila, son verdaderamente meditaciones sobre la vida (2005). Sin embargo, ahí donde Spinoza desarrolla una ética, en la que el deseo, la potencia y el entendimiento se entrelazan, Nietzsche ensaya romper con la moral desde una consideración estética. Me parece que esto se ve claramente en dos borradores previos a la redacción final del aforismo 276, en los que Nietzsche contraponen las valoraciones estéticas a las morales:

Dies wünsche ich mir, von mir: möge ich immer mehr mit ästhetischen Wagschalen wagen und immer weniger mit moralischen! [...] (M III 5) [Esto es lo que me deseo a mí mismo: ¡atreverme cada vez más con las escalas estéticas y cada vez menos con las morales!]; Mein Wunsch ist, daß immer weniger mit moralischen Wagschalen und immer mehr mit ästhetischen gewogen werde und daß man zuletzt die Moral als Merkmal der zurückgebliebenen Zeit und der ästhetischen Unfähigkeit empfinde! (NV 7) [Mi deseo es que cada vez se pesen menos con las balanzas morales y cada vez más con las estéticas, y que, finalmente, la moralidad se sienta como una característica de un tiempo dejado atrás y de la incapacidad estética]. (Nietzsche, 1999, p. 262, KSA 14)

Al igual que en su versión definitiva en el aforismo 276 de CJ, se trata en estos esbozos de un deseo de año nuevo, pero, en este caso, se destaca el deseo de que las escalas estéticas tengan más peso y

valor que las morales. Teniendo esto en mente, decir que el *amor fati* es su moral conlleva replantear las bases de esta desde la estética.

La contraposición entre estética y moral no es nueva en Nietzsche, más bien se reconoce desde su primera obra, en donde contrapuso la justificación estética de la existencia a la moral (ver los capítulos 5 y 24 de Nietzsche (2004)) y diferenció tajantemente la visión trágica de lo que llamó “socratismo” (ver los capítulos 12 y 13 de Nietzsche (2004)). El rechazo a la interpretación moral de la existencia se fundamenta en Nietzsche en su concepción de que “la vida es esencialmente amoral” (2004, p. 33, “Ensayo de autocrítica”, 5) y no debe ser juzgada moralmente; por lo tanto, no puede ser condenada ni puede ser infravalorada en detrimento de un más allá sobreterrenal. Aún así, esta vida amoral, que no responde a los deseos humanos, enfrenta a la condición humana a un sinnúmero de pruebas, entre ellas el dolor y el sufrimiento. De ahí la admiración de Nietzsche al pueblo griego, quien se enfrentó a este dolor creando belleza. Me parece que el *amor fati* recupera esta contraposición, entre juicio moral y afirmación estética, pero desde la intimidad de cada uno. Amar lo necesario es no condenar lo vivido (y padecido), pero este amor no es resignación ante lo que ya ha sido, sino un aprendizaje *estético* cuya meta es aprender cómo convertir en bello lo necesario, en donde, incluso, “la debilidad encanta al ojo”, en el difícil pero necesario arte de “darle estilo al carácter” (2018, p. 233, CJ 290). No es una educación del deseo, para lograr diferenciar aquellas cosas que están en nuestro poder de las que no, como en Epicteto, por ejemplo, (Hadot, 2019), tampoco es un amor intelectual de Dios, en donde logramos entender cómo lo singular es expresión necesaria de la substancia infinita. En Nietzsche no hay ni *logos* universal ni entendimiento infinito (Spinoza), sino la sobreabundancia de una naturaleza insondable, finalmente enigmática, que, recordando a Heráclito, “se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores” (Nietzsche, 2018, p. 55). La afirmación estética reconoce el pudor, la apariencia, en una palabra: la belleza. Embellecer –transfigurar e idealizar– es un acto que parte trágicamente desde el reconocimiento del dolor y del

sufrimiento hasta su transformación en algo que diga sí y este “embellecer” no se logra sin cierto pudor que enseña que “hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia” (2018, p. 55, “Prólogo a la segunda edición”, 4).

¿Quién le ha enseñado esto a Nietzsche? El arte; el poder del arte de seducir, de celebrar, de afirmar. No cualquier arte, por supuesto, sino el que llamaré arte trágico. En 1888, teniendo en mente su primera obra, escribirá que el arte es más fuerte que el pesimismo (que la negación) y más divino que la “verdad” (2006, p. 513, FP IV, 14 [19]). Retomando estos pensamientos, escribirá que el arte es “el gran seductor para la vida, el gran estimulante de la vida” (2006, p. 696, FP IV, 17 [13]). Aniquilar la belleza sería para Nietzsche tanto como atacar lo que hace posible una afirmación dionisiaca, dado que el arte es “la única fuerza antagónica superior contra toda voluntad de negación de la vida” (2006, p. 696, FP IV, 17 [13]). Me parece que este punto es central para Nietzsche, no es ni la ciencia ni la religión ni la acción política lo que podría convertir al ser humano en “uno que dice sí”. Si la noción de *amor fati* se sitúa en el lugar de la moral, este giro solo puede ser comprendido desde el aprendizaje implícito en el *amor fati* de “embellecer” como hacen los artistas: sería una moral que no condena, sino que transfigura. Desde este enfoque, lleva razón Ludwig Wenzler cuando afirma: “La afirmación se produce, sobre todo, gracias a lo bello” (Niemayer, 2012, p. 42); si bien quizás esto cambie en el último año de vida de Nietzsche. En *Así habló Zaratustra*, la voluntad de querer afirmar es también llamada voluntad de engendrar, de crear, finalmente, voluntad de amor, de un “crear por encima de sí mismo” (1998, pp. 195-196, Za II, “Del inmaculado conocimiento”).

Pero pregunto ¿por qué llamarle moral aún? ¿Por qué no hablar de una ética, en tanto que estudio de la acción y el padecimiento del ser humano, y de cómo la estética estaría ligada a esta como la

vía de transformación del *pathos* a la creación, en donde las Furias se transformen en Gracias? (2008, p. 894, FP II, 1881, 16 [22]). Podríamos decir que la belleza es un asunto ético, indispensable en la transformación del dolor en placer, por lo tanto, de la contundente y musical afirmación que se encuentra en el *Zarathustra*: “el dolor dice pasa: ¡Pasa! [...] Mas todo placer quiere eternidad [...] – ¡quiere profunda, profunda eternidad!” (1998, p. 352, Za III, “La otra canción del baile”, 3).

En el Prólogo a la segunda edición de *La ciencia jovial* (1887), Nietzsche definió a la filosofía como un “arte de la transfiguración” (2018, p. 52), en el sentido de una mayor espiritualización de los estados de enfermedad (desánimo, agotamiento) que nos abaten. Cuando Nietzsche prepara su obra *Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo*, cuya primera publicación data de 1889, este retoma en el epílogo el tercer apartado del prólogo de 1887 de CJ, pero reemplaza sorprendentemente la imagen de la filosofía como transfiguración por una reflexión sobre el *amor fati*. Esta sería solo la segunda ocurrencia del término *amor fati* en su obra publicada, más de seis años después de CJ 276. Escribe Nietzsche:

A menudo me he preguntado si no estaré más profundamente en deuda con los años más difíciles de mi vida que con cualesquiera otros. Tal y como mi naturaleza más íntima me lo enseña, todo lo necesario, visto desde la altura y en el sentido de una gran economía, es también lo provechoso en sí, – no sólo hay que soportarlo, hay que *amarlo*... *Amor fati* [amor al destino]: ésta es mi naturaleza más íntima. – Y en lo que se refiere a mi larga enfermedad, ¿no le debo indeciblemente mucho más que a mi salud? Le debo una salud *superior*, una salud tal ¡que se hace más fuerte por todo lo que no la mata! – *Le debo también mi filosofía*... (2003, pp. 273-274, NW, Epílogo, 1)

Quizás la mayor diferencia entre el texto de 1882 (CJ 276) y este sea el paso del *amor fati* de ser un deseo (*Wunsch*) a convertirse ahora en su “naturaleza más íntima”; expresión que repetirá en

el apartado dedicado a *El caso Wagner* en EH: “lo *necesario* no me hiere; *amor fati* [amor al destino] constituye mi naturaleza más íntima” (2011b, p. 150).

Para Nietzsche es el arte y los artistas quienes enseñan a transfigurar, a convertir en luz, sin negar, a lo que hiere, al dolor, al terror<sup>15</sup>. De esta manera es que Nietzsche interpreta el cuadro de Rafael, *La trasfigurazione*, en donde cohabitan en el espacio pictórico horror y resplandor (CJ 299) (Nietzsche, 2004, pp. 59-60, de Pablos 2021). Si Nietzsche pudo reemplazar el *arte de la transfiguración* por el *amor fati*, en un libro tan auto-explicativo como *Nietzsche contra Wagner*, es porque hay una íntima continuidad entre ambas vivencias: su amor al destino es profundamente creativo, está marcado por lo inexorable, pero lo transfigura: lo convierte en luz. Nietzsche vio a través de la obra de Rafael a uno que no solo decía sí, sino que hacía sí (CI, “IncurSIONES de un intempestivo”, 9) y vio en Goethe a un espíritu que ya no negaba (CI, “IncurSIONES de un intempestivo”, 49): Para Nietzsche, los creadores son los grandes afirmadores, y él mismo nos ha legado su obra, sus nuevos comienzos, su afirmación y su agresividad, su bendición, compleja y agónica, pero bendición, de esta vida y de esta tierra. Nietzsche, por supuesto, también fue un creador. Y es su *Zarathustra*, dentro de sus creaciones, aquella que dice sí, que bendice como ninguna de sus otras obras lo hará.

## 6. Un santo decir sí: inocencia y venganza en *Así habló Zarathustra*

Después de publicada la primera edición de CJ en 1882 la noción de *amor fati* no volverá a aparecer en las obras de Nietzsche has-

---

15 Escribe Nietzsche: “El arte debe ante todo y en primer lugar *embellecer* la vida, es decir, hacernos a *nosotros* mismos soportables para los demás y a ser posible agradables [...] Además, el arte debe *ocultar* o *reinterpretar* todo lo feo, aquello que es doloroso, terrible, asqueroso, que pese a todos los esfuerzos, vuelve a estallar siempre de nuevo, dado del origen de la naturaleza humana”. En este texto, la obra de arte es un excedente de esta fuerza, de esta “enorme tarea del arte” (2014a, p. 322 HdH II, “Opiniones y sentencias diversas”, 174).

ta NW y EH, ambas producto del último año antes de su quiebre psíquico. Sin embargo, el último párrafo del “Sanctus Januarius”, bajo el título de “*Incipit tragoedia*”, presenta el inicio de Zaratustra, obra a la que su autor se dedicará desde 1882 hasta 1885, invitando a reconocer continuidades entre el pensamiento guía de ese nuevo comienzo y el libro que Nietzsche considerará como el mayor regalo que se le ha hecho a la humanidad (2011b, p. 23, EH, Prólogo, 4). Más aún, desde una mirada retrospectiva y con ayuda de su correspondencia, es posible reconocer la figura de Zaratustra en el motivo de la esperanza presente en el poema que abre el “Sanctus Januarius”. Al respecto escribe el filósofo en EH: “Lo que “esperanza suprema” significa aquí, ¿quién puede tener dudas sobre ello al ver refulgir, como conclusión del libro cuarto, la belleza diamantina de las primeras palabras del *Zaratustra*” (2011b, p. 114, EH, “La gaya ciencia”)<sup>16</sup>. *Zaratustra* es el resultado —su hijo le llamará (2010a, p. 424, carta a Overbeck, 6 de diciembre de 1883)— de asumir nuevas tareas. Podríamos decir que toda su obra posterior es resultado de esto, pero el *Zaratustra* tiene un lugar aparte (Nietzsche, 2011b, p. 23, EH, Prólogo, 4), sobre todo, tomando en consideración lo que de afirmación hay en esta obra, con la que, entendía su autor, quedaba resuelta la parte de su tarea “que dice sí” (2011b, p. 133, EH, “Más allá del bien y del mal”, 1).

Sobre el acto de afirmar, resulta de interés destacar que mediante el personaje de Zaratustra también se contraponen los actos de amar y acusar como en el aforismo 276 de CJ. En una nota preparatoria, que gira en torno a Zaratustra como proyecto de libro, aparece la siguiente expresión casi exacta a la que aparece en el aforismo 276: “*yo no acuso, no quiero acusar ni siquiera a los acusadores*”

16 Esta esperanza tenía un nombre: Zaratustra. En una carta del 6 de abril de 1883, Nietzsche le escribe a Heinrich Köselitz: “Querido amigo, usted no se imagina qué carga tan desmesurada de sufrimiento me ha arrojado encima la vida, en cada época, desde mi primera infancia. Pero soy un soldado: ¡y este soldado al final del todo ha llegado a ser incluso el padre de Zaratustra! En esta paternidad ponía sus esperanzas; creo que usted capta ahora el significado del verso dedicado al *Sanctus Januarius*: ‘Tú que con lanza de fuego quiebras el hielo de mi alma, y así, rugiente, SE PRECIPITA hacia el mar de la más elevada de sus esperanzas’” (2010a, pp. 343-344).

(2008, p. 862; FP II, 1881, 12 [225]). El calado psicológico que tiene esta contraposición para Nietzsche, que está a la base tanto del *amor fati* como –podríamos decirlo así– de la ética de Zarathustra, había sido previamente presentado en su obra con las siguientes palabras:

Nadie acusa sin sentir un pensamiento secreto (*Hintergedanken*) de castigo (*Strafê*) y venganza (*Rache*), –incluso cuando acusa al propio destino (*Schicksal*) o a uno mismo. – Todo lamento es una acusación (*Alles Klagen ist Anklagen*), toda expresión de alegría un elogio: hágase lo uno o lo otro, siempre hacemos a alguien responsable. (2014a, p. 297, HdH II, “Opiniones y sentencias diversas”, 78; KSA 2, p. 409)

Que detrás de la acusación hay una condena, una necesidad de castigo y una sed de venganza serán motivos que Nietzsche ligará a la negación.

Para no acusar, siguiendo el aforismo 276, la única negación permitida será “apartar la vista” (*wegsehen*). Es una acción muy cercana al “pasar de largo” que Zarathustra recomienda al personaje llamado por el pueblo “el mono de Zarathustra”, quien “había copiado algo de la construcción y del tono de sus discursos” (1998, p. 273; Za III, “Del pasar de largo”). De camino a su caverna, Zarathustra tiene un encuentro con este personaje “a la puerta de la *gran ciudad*”, que es revelador de su dimensión ética. El imitador de Zarathustra le dice: “¡Por todo lo que en ti es luminoso, y fuerte, y bueno, oh Zarathustra! ¡Escupe a esta ciudad de tenderos y date la vuelta!” (1998, p. 275; Za III, “Del pasar de largo”). Son las palabras que el mono de Zarathustra profiere después de despotricar sobre los males y vicios de la “*gran ciudad*” (entre estos, el que no haya lugar para los grandes pensamientos y se pudran los buenos sentimientos). La respuesta de Zarathustra es contundente: “Yo desprecio tu despreciar; y puesto que me has advertido a mí, –¿por qué no te advertiste a ti? / Sólo del amor deben salir volando mi despreciar y mi pájaro amonestador: ¡pero no de la ciénaga!” (1998, p. 276). El amor es necesario para la afirmación, para llegar a proferir un santo decir sí a esta existencia, tanto el *amor fati* como

el amor al que se refiere Zaratustra. La acusación no ‘hace belleza’, no transfigura. Para concluir, Zaratustra le dará la siguiente enseñanza, en donde resuena el aforismo 276: “Esta enseñanza te doy a ti, necio, como despedida: donde no se puede continuar amando se debe – *¡pasar de largo!* –” (1998, p. 277). Estas fueron las palabras de Zaratustra antes de pasar de largo tanto del necio como de la gran ciudad. Pasar de largo antes de no poder amar. La venganza no genera amor.

En un bello pasaje, Zaratustra le habla al cielo, a quien llama “abismo de luz” (1998, p. 255, Za III, “Antes de la salida del sol”). Aún es oscuro y el carácter abismal se vincula al pudor (“Al dios su belleza lo encubre: así me ocultas tú tus estrellas. No hablas: así me anuncias tu sabiduría” (1998, p. 255)). El cielo se describe profundo y puro. “¡Oh cielo por encima de mí, tu puro!”, el inicio del texto recuerda las palabras de Kant en su *Crítica de la razón práctica*, en donde vincula íntimamente el “*cielo estrellado*” con la “*ley moral*” (2000, p. 293, [A 289]), pero a diferencia del gran pensador moral, la pureza del cielo no encuentra resonancia alguna en la moral para Nietzsche. Por el contrario, es el cielo quien devuelve la inocencia a Zaratustra, quien ha tenido que ir por encima de la moral para llegar a sí mismo. Este le dice al cielo: “Juntos aprendimos todo; juntos aprendimos a ascender por encima de nosotros hacia nosotros mismos y a sonreír sin nubes” (1998, p. 256). Las nubes simbolizan lo que ‘mancha’ la inocencia del cielo; en términos menos figurativos, las nubes son la idea de una moralidad trascendente que condena la vida desde una instancia externa a ella misma, también son nubes la idea de finalidad, que introduce un propósito ulterior más elevado respecto de esta vida. Entonces, afirma Zaratustra: “¿Y a quien odiaba yo más que a las nubes pasajeras y a todas las cosas que te manchan? ¿Y hasta a mi propio odio odiaba yo, porque te manchaba!” (1998, p. 256). Un odio que acusa y evita el deseo anhelado de llegar a decir sí. Son las nubes, le dice Zaratustra al cielo, lo que “nos quitan a ti y a mí lo que no es común, – el inmenso e ilimitado decir sí y amén” (1998, p. 256). A diferencia del deseo (*Wunsch*) expresado en CJ, aquí Zaratustra se presenta no como alguien que quiere llegar a decir sí, sino como uno que ya ha

llegado a serlo: “Me he convertido en uno que bendice y que dice sí, y he luchado durante largo tiempo, y fui un luchador, a fin de tener un día las manos libres para bendecir” (1998, p. 257).

“Antes de la salida del sol” permite una interpretación del *amor fati*, en donde lo amado, en tanto que destino, coincide con el azar, con aquello que no está ni predeterminado ni forma parte de un plan mayor (providencia). Nietzsche llama “eternidad” en el *Zaratustra* a lo que llamó en CJ 276 “lo necesario en las cosas”: “Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal” (1998, p. 257). En una concepción de la vida donde no hay finalidad externa alguna, ni providencia, ¿qué puede ser lo eterno-necesario?<sup>17</sup> Lo que acontece: el azar. Explica Zaratustra, que es una bendición y no una blasfemia el que enseñe que:

Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el Cielo Casualidad y el cielo Arrogancia. / “De casualidad” – ésta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre a la finalidad. (1998, p. 258)

Zaratustra-Nietzsche busca un pensamiento que logre redimir (liberar) la existencia de toda finalidad externa: “tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos!” (1998, p. 258).

Queda por comprender por qué Nietzsche se refiere a la venganza. A través de Zaratustra, el personaje, se escenifica un conflicto entre la libertad y la necesidad, en la medida en que la voluntad es liberadora, pero no puede cambiar lo que ha acontecido. Casi al inicio de la segunda parte de *Zaratustra* encontramos las siguientes palabras, que parecerían definitivas: “El querer hace libres: ésta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad – así os lo enseña Zaratustra” (1998, pp. 139-140, Za II “En las Islas Afortunadas”). Se trata de una voluntad generadora, creadora. Sin embargo,

---

17 La trasposición de *fatum* a eternidad se puede ver en el estribillo que acompaña a “Los siete sellos (O: la canción “sí y amén”), última sección de la tercera parte de *Zaratustra*: “¡Pues yo te amo, oh eternidad!” (1998, pp. 354-358).

más adelante, se nos describe también al querer como prisionero en un momento crucial, que prefigura lo que será la confrontación del protagonista con la idea del eterno retorno. El largo pasaje a continuación aborda en buena medida toda la serie de problemas que trae consigo el *amor fati*, en tanto que acto del querer en relación con lo que es necesario. ¿Qué sentido tendría la afirmación o negación de la voluntad sobre lo que ya ha acontecido, sobre lo irrevocable? Parecería paradójico, pero este es el camino de la redención (liberación) para Nietzsche, es, en particular, la única vía para vencer lo que está detrás del acusar: la venganza y la culpa. Para que la voluntad sea creadora, sea un nuevo comienzo, ha de enfrentarse al pasado, a lo que está hecho. Dentro de la narración de *Za* esto cobra un sentido amplio, en términos del pasado de la humanidad y la necesidad de una nueva meta para esta (el sobre-hombre):

Redimir a los que han pasado, y transformar todo “Fue” en un “Así lo quise” – ¡sólo eso sería para mí redención! / Voluntad – así se llama el libertador y el portador de alegría; ¡esto es lo que os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero. / El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? / “Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho – es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado. / La voluntad no puede querer hacia atrás; el que no puede quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo – ésta es la más solitaria tribulación de la voluntad. (1998, p. 222, *Za* II, “De la redención”)

Desde esta perspectiva, Nietzsche brinda una consideración psicológicamente penetrante de la venganza y del castigo. La alegría de la voluntad creadora se vuelve “rabia y mal humor” ante el “sufrimiento de no poder querer hacia atrás” (1998, p. 223): “‘Lo que fue, fue’ – así se llama la piedra que ella no puede remover” (1998, p. 222). Zaratustra definirá como “espíritu de la venganza” el interpretar como castigo el ineludible sufrimiento que trae consigo el

ser tiempo, el no poder querer hacia atrás (1998, p. 223). Quien anida esta impotencia en su querer corre el riesgo de buscar un culpable de su sufrimiento (¿los otros?, ¿uno mismo?, ¿el enemigo?) y de aquí, afirma Zaratustra se extrapola el deseo de venganza a la vida misma y a todo lo demás. Es una impotencia que desemboca finalmente en la más radical negación: “Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: ‘¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!’” (1998, p. 223). Esta impotencia —“demencia” la llama Zaratustra— conduce a una negación de la voluntad, a un no-querer, es decir, a no afirmar, a no crear. Ante lo cual, Zaratustra señala cuál sería el camino para la redención de lo necesario, la liberación de la venganza, (que no del sufrimiento):

Yo os aparté de todas esas canciones de fábula cuando os enseñé: “La voluntad es un creador” / Todo “Fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar — hasta que la voluntad creadora añade: “¡pero yo lo quise así!” / Hasta que la voluntad creadora añade: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!” (1998, p. 224)

Con estas palabras centrales entramos en el umbral de la vivencia del eterno retorno, en tanto que afirmación suprema. He decidido en este escrito mantener la discusión centrada en el *amor fati*, pero no cabe duda de que este anticipa y prepara esta difícil enseñanza. Pero, me parece que podemos hacer una valoración ética del *amor fati* con cierta autonomía del eterno retorno<sup>18</sup>, se trata del paso

---

18 Jara escribe: “El *amor fati* es otra expresión usada por Nietzsche para aludir a ese pensamiento que se nombra por primera vez en el § 341 hacia el final de *Sanctus Januarius*: el eterno retorno.” (Nietzsche, 2018, p. 368). Por su parte, en su edición de *La gaya ciencia*, escribe Vermal: “En su origen, el *amor fati*, el amor del destino es un motivo central de la filosofía estoica. En Nietzsche, como es sabido, es reinterpretado en un nuevo sentido que apunta hacia su lazo innegable con la doctrina del eterno retorno, que será expuesta en el § 341, penúltimo párrafo de este libro IV, con el que terminaba, recordemos, la primera edición de *La gaya ciencia* de 1882” (Nietzsche, 2014b, p. 829). Ambos traductores destacan la nota póstuma FP IV, 16 [32] de 1888 (antes incluida en *La voluntad de poder* §1,041) como referencia textual en la que el *amor fati* y el eterno retorno se vinculan. Jara añade que, a su vez, este texto vincula a ambas nociones con

de la impotencia de la voluntad a su afirmación, en la medida en que pueda integrar el pasado en un presente que se proyecte hacia nuevas metas. Se trata de un descubrirse libre en la necesidad o como afirma el poema al inicio del “Sanctus Januarius”: libre en la necesidad más amorosa: la que impele, de modo intrínseco, a vivir. En todo caso, el *amor fati* no es una doctrina, como sí lo pretenderá ser el eterno retorno, es un aprendizaje.

En la medida en que el *amor fati* es un amor al destino singular de cada uno no se trata de un amor cuyas vivencias son equivalentes para todos, dado que nuestras vivencias no lo son. A este respecto, es esencial para amar al destino propio “soportar estar consigo mismo y a no andar vagabundeando de un sitio para otro” (1998, p. 299, Za III, “Del espíritu de la pesadez”, 2). Un arte y un aprendizaje: “Y en verdad no es un mandamiento para hoy y para mañana el de *aprender* a amarse a sí mismo. Antes bien, de todas las artes es ésta la más delicada, la más sagaz, la última y la más paciente” (1998, p. 299). En su gesto de afirmación (de aspiración

---

la última línea de CJ 276, mediante la afirmación dionisiaca, prefigurada en el decir sí. Cito de esta importante nota preparatoria: “El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia – : mi fórmula para ello es *amor fati*...” (2006, p. 677; FP IV, 1888, 16 [32]). El “dionisiaco decir sí al mundo” conlleva afirmar “al mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección – quiere el ciclo eterno” (2006, p. 677).

Estas consideraciones son innegables, pero me parece que hay una diferencia, en el contexto del “Sanctus Januarius”, que en 1888 se presentará de modo distinto. Solo con entender que el aforismo 276 es un deseo expreso de un pensamiento guía, algo que es una auto-exhortación, contrasta con lo que se presentará en el penúltimo aforismo del mismo libro, titulado “El mayor centro de gravedad”, en donde aparece por primera vez en una obra publicada el eterno retorno. Se trata de una prueba en un momento decisivo que tiene las características de un momento final, límite, posiblemente la muerte. Así como el tema de la vida abre el “Sanctus Januarius”, la muerte, casi al final, precede el inicio de *Zarathustra*. El *amor fati* pertenece más a la meditación de la vida, el eterno retorno nos sitúa ante nuestro morir (y la posibilidad de re-vivir lo vivido). De modo más concluyente, diría, citando a Paolo D’Iorio, que el eterno retorno es culminación: “el eterno retorno, tal y como era concebido por Nietzsche, a partir de una perspectiva rigurosamente no teleológica, consiste en la culminación de una filosofía que tiene la fuerza de aceptar todos los aspectos de la existencia, incluso los más negativos [...]” (D’Iorio, 2014, pp. 162-163). He querido sostener una lectura en donde el *amor fati* es inicio, no culminación, es reconocimiento de la meta, pero meta aún no alcanzada.

hacia esta), se trata de un nuevo comienzo que prefigura la imagen del niño de las transformaciones del espíritu. El *amor fati* busca ser un pensamiento guía para llegar a ser uno que dice sí: alguien que afirma esta vida, sin deuda ni culpa, es decir, inocentemente: “Inocencia (*Unschuld*) es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí (*ein heiligen Ja-sagens*)” (1998, p. 51, Za I “De las tres transformaciones”; KSA 4, p. 31).

## 7. Consideraciones finales:

El *amor fati* es creador, pero lo es ante unas condiciones que no han sido creadas por quien ama así. Quizás haya sido Ludwig Schajowicz, exiliado austríaco y una de las figuras centrales en el estudio y difusión de la obra de Nietzsche en Puerto Rico (Kerkhoff, 1998), quien mejor describió las complejidades de un amor tan necesario como libre, tan libremente querido como condicionado por lo que rebasa el querer. Schajowicz destaca —en un homenaje al pensar trágico de Nietzsche— que la concepción del destino como lo inexorable “ha de ser complementada por una nueva comprensión del destino como forma interior de la existencia humana” (1990, p. 269). Para Schajowicz, la clave de esta interiorización del Hado se encuentra en aceptar las condiciones que nos han sido “destinadas”, es decir, es el destino quien nos enfrenta a “las condiciones de nuestra autorrealización” (1990, p. 269). Entiéndase por esta realización el hacerse cargo —cada uno— de sus respectivas tareas; de lo que se asume como tal (1990, p. 270). En términos estrictamente nietzscheanos, las palabras de Schajowicz son acertadas porque me parece que amar al destino para Nietzsche es aprender a amar la propia tarea o dicho “con más honestidad”, hacer de lo destinado una tarea que podamos amar. Citando las palabras de Zaratustra: “Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. / O, para decíroslo con mayor honestidad: / justo tal destino — es el que mi voluntad quiere.” (1998, p. 139, Za II, “En las Islas afortunadas”).

El *amor fati* no es solo un deseo (*Wunsch*) es una re-afirmación de la tarea asumida, a partir de las vivencias que a cada uno le

han tocado vivir. En esta aceptación se juega lo fundamental para Nietzsche: afirmar o negar esta vida, que es tanto para el filósofo como afirmar o negar la existencia misma. Dicho en otras palabras: quien no pueda afirmar la vida que hay en él no puede afirmar la vida misma o quien no pueda afirmarse en tanto que vida ¿cómo podría llegar a ser uno que dice sí? Entiéndase esta ‘afirmación de sí’ no meramente como un asunto de autoestima, menos aún de lo que Nietzsche llamará el “egoísmo enfermo” (1998, p. 125, Za I, “De la virtud que hace regalos”, 1), sino de estar a la altura de lo que a cada uno le ha tocado vivir<sup>19</sup>. Nietzsche se pensó a sí mismo como destino. En un borrador de carta a Overbeck, el autor del *Zarathustra* escribió estas reveladoras y desgarradoras (por la proximidad de su quiebre psíquico) líneas: “El hecho de que yo no sea un ser humano, sino un destino, no es un sentimiento que se pueda comunicar” (2012a, p. 360, 29 de diciembre de 1888). Nietzsche pensó que en él llegaba a su fin un modo de hacer filosofía hostil a la vida, que en él resurgía a modo de símbolo la contraposición de ideales que formuló de modo antagónico como “*Dioniso contra el Crucificado...*” (2011b, p. 163). Palabras con las que cierra el último capítulo de EH, consecuentemente titulado: “Porque yo soy un destino”<sup>20</sup>.

19 En una carta a Paul Rée, de finales de agosto de 1882, escribe Nietzsche: “¡Lea el *Sanctus Januarius* entero! Ahí está recogida mi moral privada, como suma de *mis* condiciones existenciales, que prescriben un *deber* sólo en el caso de que me QUIERA a *mí* mismo.” (2010a, p. 254).

20 Walter Kaufmann invita a leer a EH como ejemplificando el *amor fati*, tomando en consideración como la vida de Nietzsche estuvo marcada por la enfermedad, el dolor, además de que sus libros no alcanzaron una gran repercusión. (1992, p. 714 (n.4)). El *amor fati* tiene una presencia central en EH, que ha de ser atendida con mayor calma. Cito, a continuación, otros dos textos en los que está presente el *amor fati* en esta obra: “Tomarse a sí mismo como un *fatum* [destino] no quererse ‘distinto’, – en tales circunstancias esto constituye la *gran razón* misma.” (2011b, p. 41, EH, “Por qué yo soy tan sabio”); “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati*: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario, sino *amarlo...*” (EH, 2011b, p. 71, “Por qué soy tan inteligente” 10).

En las lecciones del *amor fati* se colige que uno no debe asumir la meta para la cual no ha sido destinado: nadie puede amar el destino ajeno, ni hacerse con la tarea de otro<sup>21</sup>. Sin embargo, en su sentido afectivo más esencial, amar es un encuentro con el otro, con los otros, con lo que rebasa el uno mismo. Ciertamente una concepción del amor que entienda el carácter constitutivo de nuestra alteridad, somos seres que nos constituimos mediante el vínculo y la relación<sup>22</sup>, redefiniría los confines del destino propio y quizás también la soledad que este conlleva (esa soledad vivida que Nietzsche contrastaba con la de Dante y Spinoza). Tomando distancia de Nietzsche, de su vivencia, habría que recordar que donde está *Eros* está el vínculo, un lazo que no siempre es evidente, quizás tampoco deseado, en su pensamiento. Una ética desde la vida como la que defiende Nietzsche también tiene que abrirse a la experiencia común del amor. No hay ética sin amor, sin vínculo, sin relación. Para finalizar, añadiría, aprovechando la estrategia de las transformaciones de conceptos y frases tan del gusto de Nietzsche, que el amor es el afecto más potente<sup>23</sup>.

## Bibliografía

- Ávila, R. (2005): *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid, Trotta.
- Campioni, G. (2014). “Gaya ciencia” y “Gay saber” en la filosofía de Nietzsche. En J. Conill-Sancho, J. y D. Sánchez Meca (Eds.). *Guía Comares de Nietzsche*. Granada, Editorial Comares, pp. 71-91.

- 
- 21 Nietzsche le escribe a su amigo Overbeck, el 9 de noviembre de 1883: “... al final sólo se viven las propias experiencias, o para ser más precisos, sólo se vive uno a sí mismo” (2010a, p. 418).
- 22 Sobre este punto, me permito añadir que pensar al ser humano implica pensar su alteridad constitutiva, esto es, la interdependencia ontológica que está a la base de su existencia, dado que cada singularidad, si bien es intransferible —como el amor al destino— llega a ser y se forja mediante la interacción entre otros cuerpos y otras mentes (de Pablos, 2020a. p. 41).
- 23 Compárese con Nietzsche 2010a, p. 143-144 (carta a F. Overbeck del 30 de julio de 1881); de Pablos 2020b, pp. 117-118.

- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (Trad. C. Artal). Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, G. (2014). *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2* (Trad. I. Agoff). Barcelona, Paidós.
- D'Ioro, P. (2014). El eterno retorno: génesis e interpretación. En En J. Conill-Sancho, J. y D. Sánchez Meca (Eds.). *Guía Comares de Nietzsche*. Granada, Editorial Comares, pp. 157-207.
- Fischer, K. (1865) *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Band. *Descartes und seine Schule*. Zweiter Theil. *Descartes' Schule*. Geulinx. *Malebranche. Baruch Spinoza*. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg, Friedrich Bassermann.
- Hadot, P. (1997). *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris, Fayard.
- \_\_\_\_\_. (2015). Una lectura del Manual. En Epicteto y Hadot, P. *Manual para la vida Feliz* (Trad. C. Arroyo y J. Palacio). Madrid, Errata naturae, pp. 49-246.
- Han-Pile, B. (2013). "Let that be my love": Fate, Mediopassivity, and Redemption in Nietzsche's Thought. En H. Hutter y E. Friedland (Eds.), *Nietzsche's Therapeutic Teaching. For individuals and Culture*. London, Bloomsbury, pp. 217-234.
- \_\_\_\_\_. (2017). Nietzsche and the Affirmation of Life. En P. Katsafanas (Ed.) *The Nietzschean Mind*. New York, Routledge, pp. 448-467.
- Heidegger, M. (1997). La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". En *Caminos de bosque* (Trad. H. Cortés y A. Leyte). Madrid, Alianza, pp. 190-240.
- Janz, C. P. (1981). *Friedrich Nietzsche. 1. Infancia y juventud* (Trad. de J. Muñoz e I. Reguera). Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1985). *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante* (Trad. de J. Muñoz e I. Reguera). Madrid, Alianza.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón práctica* (Trad. R. Aramayo). Madrid, Alianza.
- Kerkhoff, M. (Ed.) (1998). *Filosofía del desencanto Nietzsche en Puerto Rico*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Martin, R. (Dir.) (1996). *Diccionario Espasa. Mitología griega y romana* (Trad. A. Gallardo). Madrid, Espasa Calpe.
- Niemayer, C. (Ed.) (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares* (Ed. G. Cano). Madrid, Biblioteca Nueva.

- Nietzsche, F. (1974). *The Gay Science with a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs* (Trad. W. Kaufmann). New York, Vintage.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Basic Writings of Nietzsche* (Trad. W. Kaufmann). New York, The Modern Library.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Kritische Studienausgabe* (Eds. G. Colli y M. Montinari). Berlín, Walter de Gruyter (3.ª edición). (KSA)
- \_\_\_\_\_. (2003). *Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo. En Escritos sobre Wagner* (Trad. J. B. Llinares). Madrid, Biblioteca Nueva.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Fragmentos póstumos* (Ed. D. Sánchez Meca), Vol. IV (1885-1889), (Trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares). Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Correspondencia* (Ed. L. E. de Santiago Guervós), Vol. II (Abril 1869 - Diciembre 1874), (Trad. J. M. Romero Cuevas y M. Parmeggiani). Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Fragmentos póstumos* (Ed. D. Sánchez Meca), Vol. II (1875-1882), (Trad. M. Barrios y J. Aspiunza). Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (Ed. Paolo D'Iorio). *Nietzsche Source*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- \_\_\_\_\_. (2010a). *Correspondencia* (Ed. L. E. de Santiago Guervós), Vol. IV (Enero 1880 - Diciembre 1884), (Trad. M. Parmeggiani). Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2010b). *Fragmentos póstumos* (Ed. D. Sánchez Meca), Vol. III (1882-1885), (Trad. D. Sánchez Meca y J. Conill). Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2011a). *Correspondencia* (Ed. L. E. de Santiago Guervós), Vol. V (Enero 1885 - Diciembre 1887), (Trad. M. Parmeggiani). Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2011b). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que es* (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_. (2011c). *Obras completas* (Ed. D. Sánchez Meca), Vol. I. *Escritos de juventud*. Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2011d). *Poesía completa* (Trad. L. Pérez Latorre). Madrid, Trotta.

- Nietzsche, F. (2012a). *Correspondencia* (Ed. L. E. de Santiago Guervós), Vol. VI (Octubre 1887 – Enero 1889), (Trad. J. Llinares). Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2012b). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (2014a). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, (Trad. M. Parmeggiani). En *Obras completas* (Ed. D. Sánchez Meca), Vol. III. *Escritos de madurez I*. Madrid, Tecnos, pp. 61-466.
- \_\_\_\_\_. (2014b). *La gaya ciencia. La gaya scienza* (Trad. J. L. Vermaal). En *Obras completas* (Ed. D. Sánchez Meca), Vol. III. *Escritos de madurez I*. Madrid, Tecnos, pp. 703-905.
- \_\_\_\_\_. (2018). *La ciencia jovial. "la gaya scienza"* (Trad. José Jara). Caracas, Monte Ávila. de Pablos Escalante, R. (2012). *La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche* [Tesis]. Universidad Complutense de Madrid.
- \_\_\_\_\_. (2016). La voluntad como deseo consciente: Kuno Fischer entre Spinoza y Nietzsche. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33, núm. 1, pp. 137-161.  
[https://doi.org/10.5209/rev\\_ASHF.2016.v33.n1.52292](https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2016.v33.n1.52292)
- \_\_\_\_\_. (2017). Las pulsiones y la pregunta por el entender: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 50, pp. 165-186.  
<https://doi.org/10.5209/ASEM.56833>
- \_\_\_\_\_. (2020a). Deseo y alteridad: un proyecto ético-afectivo. En M. Gómez Escudero (Ed.). *Derechos y reverses de lo humano*. San Juan, Ediciones Laberinto, pp. 21-51.
- \_\_\_\_\_. (2020b). La filosofía como amor deseado y entendido. Consideraciones sobre la quinta parte de la Ética de Spinoza. En M. Paredes Martín y E. Bonete Perales (Eds.) *La filosofía y el amor: XXVII Encuentro Internacional Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*, Universidad de Salamanca, pp. 113-118.
- \_\_\_\_\_. (2021). Nietzsche: ética y arte de la transfiguración. *Revista de Filosofía*, 46(2), pp. 373-385.  
<https://dx.doi.org/10.5209/resf.67422>

- Píndaro (1984). *Odas y fragmentos* (Trad. A. Ortega). Madrid, Gredos.
- Rosset, C. (2023). *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran* (Trad. Rafael del Hierro). Valencia, Pre-Textos.
- Rotter, H. M. (2019). *Selbsterhaltung und Wille zur Macht. Nietzsches Spinoza-Rezeption*. Berlin, Boston, de Gruyter.
- Scandella, M. (2012). Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources. *Nietzsche-Studien* 41, pp. 308-332.
- Schajowicz, L. (1990). *Mito y existencia*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico (2ª ed.).
- Sommer, A. U. (2012). Nietzsche's Reading on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer. *The Journal of Nietzsche Studies*, Volume 43, Number 2, Autumn, pp. 156-184.  
<https://doi.org/10.5325/jnietstud.43.2.0156>
- \_\_\_\_\_. (2013). *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos- Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, (Nietzsche-Kommentar, Bd. 6/2). Berlin, Boston, de Gruyter.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. A. Domínguez). Madrid, Trotta.
- Stambaugh, J. (1994). *The Other Nietzsche*. Albany, State University of New York.
- Ure, M. (2019). *The Gay Science. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wurzer, W. (1974). *Nietzsche und Spinoza* [Tesis]. Freiburg, Albert-Ludwigs-Universität.
- Yovel, Y. (1995). *Spinoza, el marrano de la razón* (Trad. M. Cohen). Madrid, Anaya & Mario Muchnik.

## CAPÍTULO VIII

# ¿UNA APROPIACIÓN BIOCONSERVADORA DE NIETZSCHE? CRÍTICA A *OUR POSTHUMAN FUTURE DE FUKUYAMA*

*Nicolás Antonio Rojas Cortés*<sup>1</sup>

### RESUMEN

En *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (2002) el politólogo Francis Fukuyama presenta una comprensión de la filosofía de Nietzsche en función de presentar argumentos en contra de la modificación genética promovida por la ciencia con-

---

1 Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Candidato a Doctorado en Filosofía por la Universidad de Chile. Contacto: nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>. Miembro de INTEMPESTIVA red de estudios sobre F. Nietzsche; de la Asociación Latinoamericana de estudios Críticos sobre Transhumanismo (ALECT); del Grupo de Estudios: Subjetividades, Genealogía y Gubernamentalidad (SGG) de la Universidad de Chile. Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804.

temporánea y, al mismo tiempo, presenta una defensa de lo que él entiende como “dignidad humana”. En su desarrollo argumental el autor propone que el problema de la biotecnología radica en que ella puede afectar a los fundamentos mismos del sentido de moralidad humana, a saber, nuestra “naturaleza”. Así, para Fukuyama, la biotecnología en su intento de modificar el “Factor X” podría llevarnos a un territorio moral que no queremos visitar, a saber, la pérdida gradual de “nuestra esencia” a manos de la instrumentalización de la “naturaleza humana”. No obstante, no es totalmente cierto en primera instancia que con Nietzsche se pueda defender algo así como la “esencia humana” y, consecuentemente, tampoco el que pueda ser un fundamento para la moralidad. Nuestro artículo propone analizar la apropiación de Nietzsche por parte de Fukuyama y, de esta manera, comprobar si su propuesta es útil en la crítica moral y cultural que se esgrime en contra del transhumanismo. Se evidenciará que la lectura bioconservadora de Fukuyama no es capaz de leer la obra de Nietzsche según presupuestos claves del alemán — ascetismo—, y solamente se puede considerar como una apropiación ideológica y bioconservadora del pensamiento nietzscheano.

**Palabras clave:** Biotecnología, Nietzsche, apropiación, moralidad, transhumanismo

## ABSTRACT

In *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (2002) political scientist Francis Fukuyama presents an understanding of Nietzsche’s philosophy in terms of presenting arguments against the genetic modification promoted by contemporary science and, at the same time, presenting a defense of what he understands as “human dignity”. In his argument, the author proposes that the problem with biotechnology lies in the fact that it may affect the very foundations of the human sense of morality, namely our “nature”. Thus, for Fukuyama, biotechnology in its attempt to modify “Factor X” could lead us into moral territory that we do not want to

visit, namely the gradual loss of “our essence” at the hands of the instrumentalization of “human nature”. However, it is not at all certain in the first instance that one could advocate with Nietzsche such a thing as a “human essence” and, consequently, not even that it could be a fundament for morality. Our text aims to analyze Fukuyama’s appropriation of Nietzsche and, in this way, to verify whether his proposal is useful in the moral and cultural critique wielded against transhumanism. It will become evident that Fukuyama’s bioconservative reading is not capable of reading Nietzsche’s work according to key German presuppositions —asceticism— and can only be considered as an ideological and bioconservative appropriation of Nietzsche’s thought.

**Keywords:** Biotechnology, Nietzsche, appropriation, morality, transhumanism

## 1. Introducción

Hay dos elementos que le dan sentido a la propuesta de este manuscrito. En primer lugar, es innegable que el pensamiento de Friedrich Nietzsche (1884-1900) ha sido históricamente apropiado por lecturas —porque considerarlas como interpretaciones sería darle mucho más mérito del que merecen tales aprehensiones— ideológicas cuyo objetivo no era ofrecer una mejor interpretación de las complejas ideas expuestas en su obra. No obstante, el esfuerzo filológico e interpretativo de muchos/as académicos/as ha posibilitado que tengamos ediciones críticas de una calidad lo suficientemente buena como para diferenciar entre lo que el autor dijo y lo que no (K. Schlechta, M. Montinari, G. Colli, Paolo D’Iorio). Asimismo, estos esfuerzos académicos también han luchado contra la insistencia de identificar al pensamiento de este autor con la apropiación fascista de la que cada tanto es necesario volver a resguardar al alemán (Golomb, J., & Wistrich, R. S., 2002; Sanfey, M. 2006; Babich, 2020). En segundo lugar, el mundo en que habitamos y nos autocomprendemos está en un constante cambio, producto

del desarrollo de las tecnologías que modifican los parques en los que nuestras subjetividades son criadas (Sloterdijk, 2006). Mas, la actitud existencial que se tiene frente a la manera en que la potencia de la tecnología es capaz de afectar a nuestros modos de vida no muestra unanimidad. El neoludismo y la tecnofobia son respuestas relativamente comunes a los avances tecnocientíficos de comienzos del siglo XXI.

El conjunto de estos dos elementos —lo que podríamos resumir en el pensamiento de Nietzsche, por un lado, y el conservadurismo respecto a los avances tecnocientíficos, por otro— encontraron un portavoz importante al comienzo del siglo XXI, nos referimos al politólogo Francis Fukuyama (1952). La importancia de este autor, en el contexto en el que desarrolla este escrito, en su rol como referente para las discusiones acerca de biotecnología contemporáneas. De esta manera, su obra *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (2002) se puede leer como un catalizador de estos dos elementos, tanto una apropiación del pensamiento de Nietzsche como una respuesta conservadora —o con mayor precisión: bioconservadora (Bostrom, 2005a)— al progreso tecnocientífico.

Sin embargo, por muy aclamado que pueda ser Fukuyama como pensador político, no se puede afirmar lo mismo de sus argumentaciones en el campo de la biotecnología, ni tampoco en la comprensión académica del pensamiento de Nietzsche. En este sentido, el objetivo del presente manuscrito es identificar las apropiaciones que realiza el autor norteamericano en torno a Nietzsche con las que intenta fundamentar su crítica al movimiento bioprogresista, contra el que se estructura la obra mencionada. ¿Cuál es la idea más peligrosa del mundo?, fue la pregunta que le hicieron a Fukuyama el año 2004 y su respuesta fue: el transhumanismo. Una sentencia de este talante tiene necesariamente que ser explicada por medio de la presentación de los presupuestos que permiten justificar tal afirmación. Por nuestra parte, la pregunta que hacemos a la lectura de Fukuyama es: ¿está realmente fundamentado el uso que el autor hace de Nietzsche para justificar su posición? En

respuesta a Gaitan (2021) indicaremos que no, y que en el libro mencionado no se hace una interpretación académica del pensamiento del alemán, sino una apropiación ideológica con el fin de sostener una propuesta política determinada.

## 2. Fukuyama, ¿lector de Nietzsche?

En *Our Posthuman Future* (2002) las obras de Nietzsche son citadas en al menos siete oportunidades (p. 41; p. 72; p. 102; p. 123; p. 129; p. 155; p. 160; p. 181) sin contar la referencia a la voluntad de poder que se encuentra en el prefacio de la obra del norteamericano. Si bien en la primera parte del texto — *Pathways to the future* (pp. 1-102)—, que trata principalmente de exponer los riesgos éticos que se siguen de una práctica no estatalmente regulada de la ingeniería genética y la neurofarmacología, utiliza frases de Nietzsche de manera acotada, y, sobre todo, a manera de prefacios antes de realizar la exposición de turno. Es al final de esta primera parte que se utiliza el pensamiento de Nietzsche de una forma bastante dudosa. En función de comprender la primera apropiación que se hace de las ideas del alemán, hay que introducir el elemento nuclear de la argumentación del politólogo, a saber, la función de la “naturaleza humana” en el debate contra el transhumanismo:

There are good prudential reasons to defer to the natural order of things and not to think that human beings can easily improve on it through casual intervention. This has proven true with regard to the environment: ecosystems are interconnected wholes whose complexity we frequently don't understand; building a dam or introducing a plant monoculture into an area disrupts unseen relationships and destroys the system's balance in totally unanticipated ways. So too with human nature. There are many aspects of human nature that we think we understand all too well or would want to change if we had the opportunity. But doing nature one better isn't always that easy; evolution may be blind process, but it follows a ruthless adaptive logic that makes organism fit for their environments. (pp. 98-99).

Una de las primeras preguntas que se le debe hacer al autor de afirmaciones como las anteriores es: ¿por qué se puede permitir realizar una analogía como aquella? Es decir, semejantes declaraciones tienen la carga de la prueba y el autor debe hacerse responsable de proporcionar la evidencia suficiente como para que su comparación tenga sentido. Un primer caso del sin sentido expuesto en la cita anterior es asumir que hay algo así como un “orden natural de las cosas (the natural order of things) y que, en algún sentido, al hombre le corresponde ser parte de él. Peor aún, es el fundamento de tal afirmación, ya que se compara la modificación de los ecosistemas con una posible modificación de la naturaleza humana. Tal intento de justificación no es capaz de ser una explicación. Más bien, el problema del politólogo norteamericano es que presupone que un concepto de “naturaleza humana” puede ser asimilado a la naturaleza entendida como ecosistemas. Asumir tal idea como válida sería posible si, y solamente si, se presentan argumentos lo suficientemente efectivos como para que ella fuera plausible. No obstante, haciendo gala de un desconocimiento del desarrollo argumental filosófico, Fukuyama más bien se dirige a un público bien determinado, el mismo que ya ha aceptado la existencia de algo así como una “naturaleza humana”. Consecuentemente, como lectores que no necesariamente comparten los presupuestos del autor, podemos preguntar: ¿qué sentido tiene comparar dos entidades de las que no se han explicado qué cualidades comparten?

Unas pocas páginas más adelante, el autor ofrece algunas notas con las que podemos complementar su comprensión de “naturaleza humana”. Sin argumentar la razón, Fukuyama identifica la “naturaleza humana” con la “esencia humana” y admite, al menos, dos sentidos para esta última: la primera refiere a una perspectiva religiosa y afirma que “it might have to do with the divine gift or spark that all human beings are born with”, mientras que la segunda refiere a una perspectiva secular, la que identifica a la naturaleza humana con “the species-typical characteristics shared by all human beings qua human beings” (2002, p. 101). Ambas descripciones serían lo que está en juego en la revolución biotecnológica. Después,

agrega que hay una conexión íntima entre la “naturaleza humana” y los conceptos de derechos, justicia y moralidad, de modo que el autor llega a afirmar que “la naturaleza humana es lo que nos da un sentido moral, nos provee con habilidades sociales para vivir en sociedad y sirve de fundamento para discusiones filosóficas más sofisticadas” (p. 101) sobre los conceptos recién mencionados.

En el contexto de la discusión sobre los desafíos y peligros morales que podría traer el transhumanismo, hay tres autores que destacan por una comprensión esencialista de la naturaleza humana desde la que critican a este movimiento. Entre estos tres autores se encuentran, el ya mencionado, Francis Fukuyama (2002), Michael Sandel (2009) y Jürgen Habermas (2002). Si bien todos desarrollan sus argumentos de manera diferente, los tres comparten una precaución común, a saber,

What is ultimately at stake with biotechnology is not just some utilitarian cost-benefit calculus concerning future medical technologies, but the very grounding of the human moral sense, which has been a constant ever since there were human beings (Fukuyama, 2002, p. 102).

Si bien es un problema por sí mismo el hecho de asumir que a “la naturaleza” subyace el fundamento de toda moralidad, lo realmente problemático para los intereses de este capítulo es que el politólogo norteamericano fundamente esta precaución utilizando a Nietzsche:

It may be the case that, as Nietzsche predicted, we are fated to move beyond this moral sense. But if so, we need to accept the consequences of the abandonment of natural standards for right and wrong forthrightly and recognize, as Nietzsche did, that this may lead us into territory that many of us don't want to visit (2006, p. 102).

En la tercera sección de este escrito desarrollaremos las razones por las que una afirmación como la que hace Fukuyama no se pueda aceptar tan fácilmente. Lo que sostendremos, en el fondo, es que no solamente hay una gran debilidad en los argumentos presentados por el norteamericano, sino que también hay un peligroso desconocimiento de la historia de la filosofía que rodea a las afirmaciones de

Nietzsche y también de la discusión académica que su pensamiento ha suscitado. En función de entender nuestra advertencia, se debe hacer énfasis en esa extraña afirmación que acabamos de citar de Fukuyama, porque es justo preguntarse: ¿qué quiere decir abandonar los estándares naturales de bien y de mal en el pensamiento de Nietzsche? y, también, ¿por qué estos estándares naturales nos impiden ir a lugares que no querríamos visitar? El oriundo de Rökken no es un pensador fácil de seguir y esto queda en evidencia cuando Fukuyama, en el desarrollo de la segunda parte de su libro, reflexiona en torno a esta última idea. Con precisión, él tiene en mente la falacia naturalista, es decir, sostener que “nature cannot provide a philosophically justifiable basis for rights, morality, or ethics.” (Fukuyama, 2002, p. 112). Sucesivamente, en una gala de desconocimiento filosófico, Fukuyama va a afirmar lo siguiente sobre Nietzsche:

From Nietzsche comes the view that man is the “beast with red cheeks” —a value creator who is able to will values into existence by pronouncing he words good and bad applying these words to the world around him. From here it is a short step to the values discourse of contemporary democratic societies, where I am totally free to make up my own values regardless of whether they are share more broadly by others in the larger community (2002, p. 123)

Si este es el caso, entonces, ¿cómo es posible intentar defender una comprensión naturalista de la entidad que somos apelando a un filósofo en quien se reconoce un fundamento distinto de naturaleza? Reconocer, como parece hacer la cita que utiliza Fukuyama, que es posible crear valores implica admitir, al menos, que la naturaleza no es el único fundamento posible para la moralidad. Sin embargo, el problema es que el autor norteamericano insiste en utilizar a Nietzsche como una especie de garante de la falacia naturalista que él pretende defender. Su exposición deviene aún más complicada de seguir cuando afirma que:

As usual, the philosopher Friedrich Nietzsche was much more clear-eyed than anyone else in understanding the consequences of modern natural science and the abandonment of the concept of human dignity. Nietzsche had the great insight to see that, on the one hand, once the clear red line around the whole of humanity could no longer be drawn, the way would be paved for a return to a much more hierarchical ordering of society. This would inevitably mean that liberation of the strong from the constraints that a belief either God or Nature had placed on them. On the other hand, it would lead the rest of mankind to demand health and safety as the only possible goods, since all the higher goals that had once been set for them were now debunked (2002, p. 155).

Hay, al menos, cuatro ideas criticables en torno a esta afirmación. En primer lugar, ¿por qué se asume, sin ningún rigor académico ulterior, que Nietzsche afirmarí­a que la dignidad humana puede ser abandonada por la ciencia natural moderna? De hecho, una dignidad como la afirmada por Fukuyama, a ojos del alemán, podría ser fácilmente identificable con una forma de negación de la naturaleza (FP 1887 10[153]; FP 1887 10 [193]) y con algo que solamente tiene importancia moral si son puestos en una perspectiva que efectivamente les ofrezca alguna valoración (FP 1888 11[325]). En segundo lugar, ¿estamos seguros de que Nietzsche estaría en contra de un orden jerárquico para la sociedad? No es, por supuesto, una respuesta fácil de ofrecer. La discusión académica contemporánea sigue discutiendo este t­ópico (Barrios Casares, 2021) y difícilmente podría haber una respuesta última sin proporcionar una lectura contraria. En tercer lugar, ¿qué quiere decir el politólogo con “la liberación de los fuertes de las restricciones que la creencia en Dios o en la Naturaleza les había impuesto”? Esta es una afirmación sumamente paradójica, pues el lenguaje utilizado por el autor evidentemente resuena al lenguaje que utiliza el alemán para describir la transvaloración de los valores en la *Genealogía de la Moral* (1887). Si este es el caso, entonces la pregunta es: ¿cómo comprender esta afirmación? Si el caso es que se está afirmando que los poderosos (ἀγαθός) han sido debilitados por una moral que ha creado valores

desde el resentimiento (GM I 10; 2016c, pp. 469 y ss.) y que, por esto, se comportan respetando ciertas valoraciones de bien o mal, entonces lo que se está diciendo es que la “naturaleza” impone normas que no son por sí mismas “naturales”, sino que corresponden a una suerte de segunda naturaleza agregada a la entidad animal que somos. En cuarto y último lugar, ¿por qué exigir salud y seguridad no podrían ser bienes a perseguir? De hecho, no hay una razón necesaria detrás de rechazar la idea de la naturaleza que implique tener que desacreditar todas las comprensiones de bien que existen además de los dos recién mencionados. El hecho de rechazar la salud como un bien muestra que Fukuyama no quiere que la idea de mejoramiento (enhancement) propuesto por los transhumanistas deba ser considerado como un bien superior. Sin embargo, también es un tópico de discusión determinar qué se entiende por salud —y sufrimiento— en el pensamiento de Nietzsche (Huddleston, 2016; Neuhouser, 2018; Podolsky & Tauber, 1999).

Es necesario destacar que inmediatamente después, Fukuyama apela a *Así habló Zaratustra* (1883), específicamente a la quinta parte del prólogo (2016a, p. 76) en función de identificar la exigencia de salud y seguridad como la felicidad de los últimos hombres. Uno podría preguntar, como extensión de la cuarta idea criticable que mencionamos en el párrafo anterior, por qué la demanda igualitaria por salud (egalitarian demand for health) debería ser comprendida como los pequeños venenos (“little posions”) que exigen los últimos hombres. Más bien, ¿no sería más factible identificar la exigencia de justificar la dignidad humana con una comprensión muy particular de la naturaleza como uno de esos pequeños venenos? Esta alternativa de interpretación cobra sentido cuando advertimos que el politólogo norteamericano conoce la lectura que Peter Sloterdijk realizó sobre Nietzsche en sus *Reglas para el parque humano* (2000), como también la crítica que Habermas (2002) realizó a su par de Karlsruhe (Fukuyama, 2002, p. 160). Lo problemático, para el politólogo, es que Sloterdijk realiza una lectura de Nietzsche lo suficientemente informada como para poder sen-

tenciar lo contrario que el norteamericano. Desarrollaremos este punto en la tercera sección.

Como hemos afirmado en la introducción, nuestro objetivo no es debatir si Fukuyama tiene razón o no respecto a que el transhumanismo sea la idea más peligrosa del mundo, ya que más bien lo que nos interesa es mostrar que su intento de apropiarse del pensamiento de Nietzsche, para justificar una comprensión bioconservadora de la naturaleza humana, no está filosóficamente fundamentado. En este sentido, gran parte del proyecto del politólogo norteamericano difícilmente podría ser considerado como un argumento de peso en contra de los movimientos bioliberales.

### **3. ¿Qué es un bioconservador y por qué Fukuyama no tiene razón?**

La propuesta de Fukuyama, a pesar de estar planteada desde un gran desconocimiento respecto a las discusiones filosóficas que asume manejar, propicia preguntas válidas conforme a las polémicas contemporáneas de nuestra disciplina. Como bien es sabido desde al menos el 2009, la disputa sobre si Nietzsche puede ser considerado o no un predecesor o enemigo del transhumanismo está vigente. Ahora bien, siguiendo la propuesta del norteamericano es válido hacer la pregunta inversa, a saber, ¿puede ser Nietzsche considerado un bioconservador?

El concepto de bioconservador toma sentido, como hemos mencionado, en el debate con sus adversarios, los transhumanistas. Uno de sus más reconocidos portavoces es el sueco Nick Bostrom, que determina un elemento común en el pensamiento de autores como Leon Kass, Francis Fukuyama, Geroge Annas, Wesley Smith, Jeremy Rifkin, Bill McKibben, entre otros, y es que:

One of the central concerns of the bioconservatives is that human enhancement technologies might be 'deshumanizing'. The worry, which has been variously expressed, is that these technologies might undermine our human dignity or inadvertently erode something that is deeply valuable about being human but that is difficult to put

into words or to factor into a cost-benefit analysis. In some cases (for example, Leon Kass) the unease seems to derive for religious or crypto-religious sentiments, whereas for other (for example, Francis Fukuyama) it stems from secular grounds. The best approach, these bioconservatives argue, is to implement global bans on swathes of promising human enhancement technologies to forestall a slide down a slippery slope towards an ultimately debased, posthuman state (Bostrom, 2005a, pp. 203-204).

Por su parte, el bioeticista australiano Nicholas Agar (2007), a pesar de no identificarse con ninguna de las dos posiciones en el debate, realiza una descripción mucho más violenta de los bioconservadores:

Although there are differences between them, these thinkers share a desire to keep us and our near descendents human, even if this means keeping us and them dumb, diseased, and short-lived. They identify the technologies that enthuse transhumanists as distinctively threatening to our humanity. (Agar, 2007, p. 12).

Con una posición mucho más moderada que la recién citada, Browne y Clarke (2019) agregan un elemento clave respecto a las formas de mejoramiento (enhancement) que este tipo de autores sí defiende:

Conservatives such as Kass and Fukuyama raise concerns about the potential for biotechnological human enhancements to backfire, but do not appear to be concerned about the potential for ‘conventional’ human enhancements to backfire. We are familiar with conventional means of attempting to improve oneself. These include personal introspection, moral education, performing good deeds, making a concerted effort to behave well, meditation and religiosity (Browne y Clarke, 2019, p. 5).

De esta manera, una definición no exhaustiva de lo bioconservador implicaría una actitud defensiva frente a la tecnología de punta en tanto que herramienta para mejorar a la entidad que somos por medio de la modificación de nuestros límites corpóreos, o, en otras palabras, la superación de nuestra condición finita. Esto debido a

que el intentar modificar lo que somos podría —de una manera que no es totalmente clara— socavar la dignidad humana que se fundamenta en la naturaleza humana de acuerdo con los bioconservadores. Si el objetivo de algunos transhumanistas más utópicos es alcanzar una existencia posthumana, es decir, un mejoramiento radical de las condiciones que nos hacen humanos, entonces según el sociólogo canadiense James Hugues, esta versión del transhumanismo sería para Fukuyama un “camino inevitable a la cámara de gas y al gulag” (Hughes, 2004, p. 113). A pesar de que esto se podría considerar un simple ataque a sus enemigos, lo que motiva la opinión del sociólogo es que él afirma que el miedo de los bioconservadores depende de un rechazo muy particular a la visión de una nueva humanidad que se presupone en los movimientos posthumanos (Gaitan, 2021, p. 203). Siguiendo a la teóloga Elaine Graham (2002), el filósofo Michael Hauskeller —que se ha dedicado con especial dedicación a refutar las propuestas transhumanistas— reconoce el punto del sociólogo respecto a los bioconservadores, ya que estos últimos no solamente se oponen al mejoramiento humano, sino que a las narrativas que se esfuerza por desestabilizar higiene ontológica de la modernidad occidental (Hauskeller, 2014, pp. 104-105). Lo que esto quiere decir es que, siguiendo a la filósofa argentina Andrea Torrano (2022), detrás de las precauciones bioconservadoras nos encontramos con lo que en un lenguaje foucaultiano podemos llamar “tecnologías de poder”, es decir, de mecanismos que por medio de procedimientos, sometimiento o dominación disciplinar, posibilitan la objetivación de los sujetos (2022, pp. 474-478). Esto nos permitiría identificar al bioconservadurismo como “una tecnología práctica razonada que contribuye a la producción de una vida ética y políticamente cualificada” (Torrano, 2022, p. 476).

De esta manera, cobra sentido que Browne y Clarke (2019) identifiquen en la propuesta bioconservadora la aceptación de ciertos medios convencionales para mejorarnos (improving) en un margen de acción delimitado por su comprensión conservadora de lo humano. Asimismo, también es lógico que Agar se refiera al bioconservadurismo como ese deseo de mantener a la entidad que

somos siendo tonta, enfermiza y efímera, porque en el fondo confunde valores locales y los transloca como si fueran necesariamente universales (Agar, 2007, p. 17). En esto se ilustraría que el tipo de humanidad que defienden los bioconservadores intenta proteger una vida muy determinada por medio de una política bioludita (Hughes, 2006, pp. 77-78).

Ahora bien, es necesario exigir de los bioconservadores una respuesta precisa respecto a qué es lo que hay que (bio)conservar, y en nuestro caso específico, Fukuyama nos indica que tenemos que saber más sobre

“that subset of characteristics of human nature that are not just typical of our species but unique to human beings. Only then will we know what needs the creates safeguarding against future developments in biotechnology” (Fukuyama, 2002, p. 147).

Por alguna razón, que no se encuentra justificada en el texto —y difícilmente en alguna forma de conocimiento científico— para el politólogo norteamericano lo que nos hace ser entidades únicas y diferencias se describe de la siguiente manera:

If what gives us dignity and a moral status higher than that of other living creatures is related to the fact that we are complex wholes rather than the sum of simple parts, then it is clear that there is no simple answer to the question, What is Factor X? That is, Factor X cannot be reduced to the possession of moral choice, or reason, or language, or sociability, or sentience, or emotions, or consciousness, or any other quality that has been put forth as a ground for human dignity. It is all of these qualities coming together in a human whole that make up Factor X. Every member of the human species possesses a genetic endowment that allows him or her to become a whole human being, an endowment that distinguishes a human in essence from other types of creatures. (Fukuyama, 2002, p. 171)

La respuesta de Fukuyama es lamentable y refleja fielmente que él no es un filósofo riguroso, sino un personaje popular para un determinado sector político de la población norteamericana que pre-

tende, por medio de la apropiación de ciertas nociones filosóficas, intentar ofrecer un argumento irracional en una discusión racional. Dicho de otra manera, si la pregunta del debate entre bioconservadores y transhumanistas fuera ¿por qué se debe aceptar o rechazar el mejoramiento de la especie?, entonces, la respuesta de Fukuyama podría ser resumida en: “porque no estoy de acuerdo” y desde esta posición se intentarían levantar argumentos en contra de la posición contraria. Es necesario advertir que esto no quiere decir que toda resistencia bioconservadora al transhumanismo sea irracional, sino que la forma en la que argumenta Fukuyama no se sostiene en un debate en el que la carga de la prueba recae sobre él. Si insistimos y preguntamos por una mayor caracterización de este Factor X nos encontramos con que es:

What the demand for equality of recognition implies is that when we strip all of a person’s contingent and accidental characteristics away, there remains some essential human quality underneath that is worthy of a certain minimal level of respect —call it Factor X. Skin color, looks, social class and wealth, gender, cultural background, and even one’s natural talents are all accidents of birth relegated to the class of nonessential characteristics. We make decision on whom to befriends, whom to marry or do business with, or whom to shun at social events on the basis of these secondary characteristics. But in the political realm we are required to respect people equally on the basis of their possession of Factor X. You can cook, eat, torture, enslave, or render the carcass of any creature lacking Factor X, but if you do the same thing to a human being, you are guilty of a “crime against humanity” (Fukuyama, 2002, pp. 149-150).

Lamentablemente, este tipo de descripciones lo que hace es permitir que se identifiquen aún más contradicciones en el discurso del politólogo. Si se supone que el mejoramiento biogenético se aplica a nuestro cuerpo, posibilitando modificar estas características que el norteamericano identifica como secundarias, entonces ¿cómo se podría llegar a modificar el Factor X? ¿Acaso se está reduciendo, sea lo que sea, el Factor X a un elemento material identificable por medio de la tecnología de punta? Si este es el caso, entonces apelar

al Factor X como la condición de posibilidad de elección moral, racionalidad y emocionalidad ¿no implica reducir la complejidad de la entidad que somos? Esto es lo que exactamente Fukuyama critica del transhumanismo (2002, p. 172).

Más arriba habíamos mencionado que el bioconservadurismo podría ser identificado con una forma técnica de producir sujetos que deben seguir una comprensión de vida y de política específicas. El doctor en Filosofía, Leandro Gaitan (2021), le da la razón a los argumentos de Fukuyama, pero, al hacerlo, también admite la lectura que aquí se está realizando. Según estos pensadores, la alteración de nuestra naturaleza (el Factor X) pondría en riesgo la dignidad humana, lo que equivaldría a peligros como el acceso de la tecnología por parte de solo unos pocos, “nuevas formas de ingeniería social, de abusos, de discriminación, de esclavitud, e incluso de totalitarismos” (Gaitan, 2021, p. 203). Este panorama distópico se podría ilustrar como un fenómeno que ya ha ocurrido en la historia de la humanidad, y él lo describe de la siguiente manera:

Personas de culturas radicalmente diferentes, como, por ejemplo, los aborígenes de las culturas precolombinas y los avanzados europeos que llegaron a América en 1492, en muchos aspectos podían parecer seres pertenecientes a especies distintas. Sin embargo, hubo un destello de reconocimiento entre ellos en tanto que seres humanos luego de un largo período de dramática convivencia. A pesar de pertenecer a culturas tan disímiles, ese reconocimiento tuvo lugar y en 1542 se proclamaron las Leyes de Indias que reconocían a los aborígenes como seres humanos libres, y les otorgaban los mismos derechos que a cualquier ciudadano europeo. (Gaitan, 2021, pp. 207-208).

La referencia a la conquista y a la Controversia de Valladolid es un fenómeno que nos permite ilustrar con precisión lo que entendemos por forma técnica de producir sujetos. ¿Con qué legitimidad se conquista una población? Si bien se podría intentar legitimar una conquista apelando a la conversión de los “indios”, no hacen falta argumentos muy extensos para revelar la cobertura ideológica de esta acción (Manero Salvador, 2009). Sea el caso de una conquista por

dinero o por evangelización, el resultado es el mismo: sobre una población se impondrán ideas, formas de gobernarse y formas de entenderse que no necesariamente habían sido aceptadas por ella de antemano. En muchos casos, esto se realizará de manera violenta. Jean Dumont, resume nuestra lectura, aunque queriendo defender la posición de Juan Ginés de Sepúlveda ante Bartolomé de las Casas, de la siguiente manera:

En la frase de Sepúlveda: Es necesario “someter por las armas a aquellos cuya condición natural es que deben obedecer a otros”, Las Casas pretende no ver otra cosa que la afirmación de la irremisible bestialidad de los indios y la justificación de su opresión sin límites. Mientras que Sepúlveda no cesa de afirmar que para él la expresión “condición natural” no significa una condición esencial de la naturaleza de los indios, sino la simple constatación de un estado de retraso subsanable, mutable por la cultura que les aportarán los españoles y, en primer lugar, el cristianismo (Dumont, 2009).

No deja de ser interesante cómo es que aquellos avanzados europeos, siguiendo la expresión de Gaitan, en el contexto del debate que él mismo plantea para mostrar los peligros del biomejoramiento, nuevamente se apele a “una condición esencial de la naturaleza” que impone una suerte de jerarquía social particular a los habitantes del continente latinoamericano. Si bien este no es momento para ofrecer más críticas respecto al complejo caso ilustrativo que quiso esgrimir Gaitan, lo que sí podemos afirmar es que la referencia ideológica —es decir, contingente pero traslocada como universalmente válida— que estos autores hacen de la naturaleza humana puede ser identificado como una forma de humanismo antropotécnico, lo que siguiendo a Heidegger y Sloterdijk se puede entender “como un olvido por la pregunta por el ser, ya que cada una de estas perspectivas se tomaría a sí misma como válida, bloqueando la posibilidad de seguir preguntándonos por lo que somos” (Rojas, 2022c, p. 110).

Lo realmente problemático del caso es que se le da la razón a Fukuyama por haber descrito a la naturaleza humana como “dinámica y

maleable, pero solo parcialmente maleable, no infinita o indefinidamente maleable” (Gaitan, 2021, p. 212), de manera que, si hubiese entidades que logran alcanzar una existencia efectivamente posthumana, no tendríamos algo en común con ellos como para fundamentar el derecho y la dignidad (Gaitan, 2021). Este modo de razonar es profundamente antropocéntrico y no muy diferente al de Juan Ginés de Sepulveda. Incluso, se podría afirmar que la referencia al Factor X no es tanto un elemento que funcione como la condición de posibilidad de nuestra dignidad humana, sino que solamente para algunos puede valer como tal, ya que ¿cómo se puede predicar que el biomejoramiento es capaz de modificar a este factor si los propios autores que lo proponen o defienden lo describen como algo parcialmente maleable?

Insistimos en que la carga de la prueba depende de quienes proponen los conceptos en el debate, y, en este caso, el Factor X no parece ser un concepto mínimamente racional como para poder combatir al proyecto de mejoramiento transhumanista. Es apresurado darle la razón a Fukuyama en este debate cuando sus argumentaciones no resultan del todo precisas para dudar de los supuestos fundamentos desde los que se levanta. Además, nos encargaremos de mostrar en la próxima sección que esta tampoco es una idea defendible desde lecturas nietzscheanas.

#### **4. Nietzsche, ¿un pensador bioconservador?**

Como ya se mencionó anteriormente, Nietzsche como filósofo no es alguien fácil de seguir. Sin embargo, cabe reafirmarnos en que esta no es una razón suficiente para realizar apropiaciones de su pensamiento para refrendar a conveniencia ideas o tesis de propio cuño. Si bien son variados los esfuerzos académicos que se podrían mencionar para atacar las opiniones del politólogo norteamericano, utilizaremos una lectura de la que él debería estar informado, pues, al menos, reconoce que Habermas estuvo en contra de las ideas expuestas por el filósofo de Karlsruhe. En *Sobre la mejora de la buena nueva* (2000), siguiendo ideas consonantes con *El Pensador en Escena* (2000) o *Normas para el parque humano* (2000), Peter Slo-

terdijk realiza una serie de afirmaciones claves con las que se puede comprender la crítica al pensamiento judeocristiano que Nietzsche ofrece en sus obras:

Todas las enseñanzas clásicas de la sabiduría, así como las teorías modernas que se relacionan de alguna manera con ellas, no son en el fondo sino sistemas de calumnias sobre el ente en general; son sistemas que permiten a los que han perdido demasiado en el negocio de la vida la posibilidad de denigrar el mundo, el poder y el ser humano, cuando no tienen como objetivo último humillar toda posición ligada a la autoalabanza. (Sloterdijk, 2005, pp. 48-49)

A nuestro parecer, la formulación de “sistemas de calumnias sobre el ente en general” ilustra de manera ejemplar que nos enfrentamos a la lectura de un pensador instruido en el pensamiento de Nietzsche. En su lectura del filósofo del eterno retorno, el pensador de Karlsruhe insiste en prestar atención a “que el resentimiento es una forma de crear mundo, a decir verdad, la forma más poderosa y dañina que hasta el momento ha existido” (Sloterdijk, 2005, p. 48), idea que aparece expuesta de manera literal tanto en el primer tratado de la *Genealogía de la Moral* como también en las secciones que Fukuyama tiene en mente cuando referencia al *Así habló Zaratustra*. En otro lugar hemos identificado este tipo de calumnias, tanto sobre el ente en general como también sobre nosotros mismos —que es lo que está en juego en el debate con Fukuyama—, como un modo particular de humanismo (Rojas, 2022c), es decir, como el debilitamiento de las diferencias del animal hasta poder imponer sobre este una comprensión ontológica, antropológica y moral que le permita dominarlo” (Rojas, 2022c, p. 113). Lo que se presupone para sostener esta afirmación es un concepto que Sloterdijk desprende de sus lecturas en torno al concepto de ascetismo en Nietzsche, nos referimos a las antropotécnicas (Sloterdijk, 2006). Siguiendo a Margarita Martínez sabemos que hay, al menos, dos sentidos en que es posible comprender este concepto:

las que se conciben como “mejoras de mundo” (*Weltverbesserung*), que Sloterdijk desarrolla ampliamente en su primera formulación del con-

cepto en “Reglas para un parque humano”, y las que se definen como “mejoras de uno mismo” (*Selbtverbesserung*), que trabajará más incisivamente en textos breves como *El hombre operable* (2001) y también en *Has de cambiar tu vida* (Martínez, 2022, p. 51).

Nos interesa con especial atención el sentido que se encuentran en las Normas, porque este “tiene un cariz marcadamente político” (Martínez, 2022, p. 51). De esto da cuenta Sloterdijk cuando de su análisis “De la virtud empequeñecedora” de *Así habló Zaratustra* concluye que para Nietzsche los hombres pueden ser entendidos como: “criadores exitosos que han logrado hacer del hombre salvaje el último hombre” (Sloterdijk, 2006, p. 62). Este es uno de los horizontes oscuros en los que se mueve la humanidad analizada desde una perspectiva genealógica que busca comprender la creación de valoraciones más allá de las categorías inmediatas de bien y de mal. En este sentido, las antropotécnicas, en tanto que programa de cría, domesticación y educación, han encontrado a lo largo de la historia diferentes agentes que organizan e imponen comprensiones sobre nosotros mismos —diferentes formas de humanismos equivaldrían, por tanto, a diferentes formas de “mejorar” el mundo y también a las entidades que habitan ese mundo—. De esta manera, exigir que nos entendamos de tal o cual forma particular —cristianos y occidentales que respetan algo así como una “naturaleza divina”, por ejemplo— no encontraría su razón tanto en una evidencia científica como en una imposición ideológica de una voluntad que quiere dominar. Estos mecanismos se pueden rastrear en la propia filosofía del filósofo de Sils Maria, en específico, en la capacidad creadora de valores de los sacerdotes-médicos de la cultura judeocristiana en la *Genealogía de la Moral* (1887),

Pues una vida ascética es una contradicción consigo misma: aquí domina un resentimiento sin igual, el de un instinto y una voluntad de poder no satisfechos, al que le gustaría enseñorearse no de algo de la vida, sino de la vida misma, de sus condiciones más básicas, profundas, fuertes; aquí se hace el intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de dicha fuerza; aquí la mirada, rabiosa y pérfida, se dirige

contra el propio florecer fisiológico, en especial contra su expresión, la belleza, la alegría; mientras que el bienestar se siente y se busca en el fracaso, el desmedro, el dolor, la desventura, lo feo, la pérdida casual, la negación de sí, la flagelación y el sacrificio de sí (Nietzsche, 2016c, pp. 528-529)

Si bien puede ser una contradicción el que el resentimiento domine y pueda crear valores, como el mismo Nietzsche afirma, tal contradicción es solamente aparente (GM III 13), pues de otra manera no se entendería la insistencia del autor en su disputa contra los fundamentos judeocristianos de occidente. En este sentido, la actividad del asceta, el crear valores desde el resentimiento, también puede ser comprendida como una antropotécnica en tanto que crea mundos en los que pueden habitar las entidades que él está falseando, o, mejor dicho, domesticando.

Evidentemente, cuando hablamos de que en Nietzsche el ascetismo puede ser entendido como una antropotécnica refiriéndonos a los programas de cría del resentimiento, estamos pensando en que para el filósofo alemán abandonar lo que en la posteridad se han entendido como el Factor X no implicaría, como dice Fukuyama, entrar en una jerarquización posthumana de la vida social, sino más bien implicaría abandonar una jerarquización humana muy específica, a saber, la que ha dominado en los comienzos del siglo XXI y ha sido encabezada por G. W. Bush con Fukuyama como uno de sus portavoces oficiales.

Qué sentido tendría intentar fundamentar algo así como un Factor X que se presuponga como condición de posibilidad de la moralidad humana si el filósofo de la voluntad de poder ha afirmado en la sección “La moral como contranaturaleza” del *Crepúsculo de los ídolos* que

Quando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a poner valores, la vida misma valora a través de nosotros cuando ponemos valores... De ahí se sigue que también aquella contranaturaleza en cuanto moral que entiende a Dios como contraconcepto y como condena de la vida, no

es más que un juicio de valor de la vida — ¿de qué vida?, ¿de qué especie de vida? — Pero ya he dado la respuesta: de la vida descendente, debilitada, cansada, condenada (2016b, p. 638).

Aceptando que la vida misma nos obliga a poner valores, que dependen de nuestra perspectiva, entonces lo contrario a una naturaleza salvaje como la descrita en la sección novena de *Mas allá del bien y del mal* podría ser identificada como aquella realidad sobre la que la política bioconservadora de Fukuyama se ha intentado imponer en función de salvarnos de la comprensión más peligrosa, según él, para nosotros. Asimismo, la sexta “sentencia y flecha” que el filósofo alemán dispara, al impactar, dice que: “En su naturaleza salvaje es donde uno mejor se recupera de su innaturaleza, de su espiritualidad...” (2016b, p. 620). Indudablemente es válido preguntarnos qué quiere decir naturaleza en el pensamiento de este autor, pues, ¿acaso es la naturaleza salvaje aquella que se identificaría con el Factor X propuesto por Fukuyama? Difícilmente este es el caso que el norteamericano intenta exponer, a saber, una moralidad con palabras como las siguientes:

Nietzsche once castigated John Stuart Mill as a “flathead” for believing that one could have a semblance of Christian morality in the absence of belief in a Christian God. And yet, in a Europe and an America that have become secularized over the past two generations, we see a lingering belief in the concept of human dignity, which is by now completely cut off from its religious roots. [...]. The idea of the equality of human dignity, deracinated from its Christian or Kantian origins, is held as a matter of religious dogma by the most materialist of natural scientists. The continuing arguments over the moral status of the unborn [...] constitute the only exception to this general rule (Fukuyama, 2002, pp. 155-156).

Frente a una afirmación como esta, y con el modo de análisis que hemos expuesto hasta aquí podemos preguntar: ¿Fukuyama realiza una informada lectura de Nietzsche o más bien está intentando ofrecer líneas de domesticación que reflejan una política particularmente conservadora y norteamericana? ¿Entiende Fukuyama que

en la obra de Nietzsche no hay una comprensión del concepto de naturaleza equivalente al que él quiere utilizar? La sentencia se somete a la decisión del lector.

## 5. Conclusión

Entonces, nuestro texto tenía dos objetivos principales: mostrar que Fukuyama hace una apropiación ideológica de Nietzsche y que esta apropiación se realiza con la intención de argumentar políticamente en contra de una posición moral distinta a la del autor —la del transhumanismo—. De esto no se sigue que todas las opiniones presentadas por el politólogo norteamericano sean incorrectas, sino que el intento de superar una falacia naturalista por medio de la referencia a un Factor X que funcionaría como la condición de posibilidad de la dignidad humana y, por lo tanto, la moralidad y el derecho, no encuentra fundamento en una lectura informada de Nietzsche, sino que más bien, como ya hemos dicho, en una lectura idiosincrática que intenta hacer universal un tipo muy particular de comprensión respecto a la entidad que somos.

Sin embargo, aunque la apropiación del pensamiento nietzscheano que realiza Fukuyama no se fundamenta en premisas filosóficamente informadas para su época, esa misma razón es por la que un lector atento puede ofrecer una advertencia a la hora de considerar los modos de argumentar del norteamericano. Validar tal forma de argumentar en un debate tan importante como lo es el de la modificación biogenética en el contexto político de la democracia contemporánea es, incluso, una irresponsabilidad en tanto que su argumentación es profundamente ideológica, ofreciendo opiniones políticamente conservadoras encubiertas con ropajes de argumentos filosóficos. Lo peor de todo es que, como ya hemos visto en la última sección de este escrito, tal estrategia no solamente no corresponde a formas argumentativas de talante nietzscheano. A decir de Sloterdijk, el esfuerzo de Fukuyama podría identificarse efectivamente como un discurso moral que pretende presentarse amparado en la disciplina filosófica y en el conoci-

miento científico, de esta manera, la lectura que hemos realizado de Fukuyama puede identificarse como

Todo lo que hasta la fecha se ha llamado «moral» es el universalismo de la venganza. Asimismo, lo que el discurso metafísico quiere acompañar con el sello de la sabiduría legítima, de la ciencia y de la experiencia del mundo es, en razón de su primer impulso, el lenguaje despreciativo de la realidad en nombre de un contramundo y un trasmundo perfectamente predisuestos a hablar en términos denigrantes de su contrario; es también, a la vista de todo esto, la propia autolegitimación de la necesidad de venganza, esa misma que permite a débiles y necios jactarse de su propia debilidad y necesidad. En el discurso metafísico y religioso, lo despreciable deviene un poder autoglorificador ladinamente desquiciado. (Sloterdijk, 2005, p. 49)

El Factor X que, supuestamente, equivaldría a la condición de posibilidad de la dignidad humana se ha descrito refiriendo a este como el único elemento que puede salvaguardar la moral y el derecho, porque es un elemento, como hemos mencionado más arriba, siguiendo a los autores bioconservadores, parcialmente maleable. ¿Qué sentido tiene ofrecer una comprensión esencialista, y por lo tanto, fija, de la entidad que somos si se supone que algo como la bioingeniería podría modificar este concepto? En el fondo, el esfuerzo de Fukuyama no es más que una declaración de opiniones que no se apega a los avances ni de la ciencia ni de la filosofía. Evidentemente, el problema no es ofrecer una comprensión conservadora de la entidad que somos, pues existe mucha gente que ha sido educacionalmente mejorada bajo esas comprensiones contingentes, más bien lo problemático es intentar, siguiendo las palabras de Sloterdijk, establecer una autolegitimación y autoglorificación de la venganza moral que se lleva a cabo contra los que no comparten las mismas opiniones. El uso que el politólogo norteamericano le da a la obra de Nietzsche no solamente es un ejemplo de apropiación de la obra del alemán, sino que es una apropiación sesgada que puede identificarse con una forma de ascetismo demasiado cristiana como para que el autor de Sils Maria pueda compartir. Como ya hemos

mencionado, con esto no estamos diciendo que Nietzsche pueda ser identificado como un precursor de los adversarios de los bioconservadores, sino que, al considerar su obra como una forma de analizar el ascetismo, entonces la moralidad que intenta defender el norteamericano difícilmente respeta las lecturas lógicas que se han realizado del autor.

Para finalizar, es interesante recordar esta frase del norteamericano: “It always struck me that one hundred years after Nietzsche’s death, we are much less far down the road to either the superman or the last man than he predicted” (Fukuyama, 2002, p. 155). La respuesta de Nietzsche, según hemos visto en la sección anterior, podría ser la siguiente:

La virtud la han arrendado ahora en exclusiva, esos débiles y enfermos incurables, de eso no hay duda: «solo nosotros somos los buenos, los justos, dicen, solo nosotros somos los hombres *bonae voluntatis*». Andan dando vueltas entre nosotros cual reproches vivientes, como advertencias a nosotros dirigidas, — como si la salud, el estar bien constituido, la fuerza, el orgullo, el sentimiento de poder fueran ya en sí cosas viciosas que uno algún día tendrá que expiar, y que expiar amargamente: ¡ay, ¡qué dispuestos están en el fondo ellos mismos a hacer expiar, ¡cómo anhelan ser verdugos! (GM, II 14; Nietzsche, 2016c, p. 532)

Así, no es que estemos más cerca o más lejos del sobrehumano, sino que los ojos de Fukuyama y sus opiniones no le permiten ver más allá de su particularmente idiosincrática moralidad. Se defiende, por lo tanto, su única comprensión de lo bueno.

## Bibliografía

- Acampora, Christa D. (2003). Demos Agonisten Redux: Reflections on the Streit of Political Agonism. *Nietzsche-Studien*, 32(1), 374-390.
- Agar, N. (2007). Where to Transhumanism? The Literature Reaches a Critical Mass. *Hastings Center Report*, 37(3):12-17.
- Alloa, E. (28 de agosto de 2017). Post-truth or: Why Nietzsche is not responsible for Donald Trump. *The Philosophical*.

- <https://thephilosophicalsalon.com/post-truth-or-why-nietzsche-is-not-responsible-for-donald-trump/>
- Babich, B. (2020). Nietzsche: Looking right, reading left. *Educational Philosophy and Theory*. 10.1080/00131857.2020.1840974
- Bostrom, N. (2005a). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19(3), pp. 202-214.
- \_\_\_\_\_. (2005b). Transhumanist values. *Journal of Philosophical Research*, 30(Supplement), 3-14.
- Browne, T. & Clarke, S. (2019). Bioconservatism, bioenhancement and backfiring. *Journal of Moral Education*. 10.1080/03057240.2019.1576125
- Cavell, S. (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. University of Chicago Press.
- Conway, Daniel W. (1997). *Nietzsche and the Political*. Routledge.
- Dumont, J. (2009). *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*. Editorial Encuentros.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista: Cómo la tecnomedicina y la uberrización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial.
- Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós Ibérica.
- Hatab, Lawrence J. (1995). *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Open Court.
- Hauskeller, M. (2014). Utopia. En R. Ranish & S. L. Sorgner (eds), *Post and Transhumanism. An Introduction* (101-108). Peter Lang Edition.
- Gaitan, L. (2021). Naturaleza humana y derechos posthumanos: ¿por qué tiene razón Francis Fukuyama. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, (10): 201-220.
- <https://doi.org/10.25185/10.8>
- Golomb, J., & Wistrich, R. S. (eds) (2002). *Nietzsche, Godfather Of Fascism?: On The Uses And Abuses Of A Philosophy*. Princeton University Press.
- González Vallejos, M. (2022). Nietzsche y el transhumanismo: ¿Una relación necesaria?. *Revista Ethika+*, (5), 27-49.
- <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66167>
- Graham, E. (2002). *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. Manchester University Press.

- Huddleston, A. (2016). Nietzsche on the health of the soul. *Inquiry*, 60(1-2), 135-164.  
<http://dx.doi.org/10.1080/0020174X.2016.1258147>
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Westview Press
- Lemm, V. (2018). Friedrich Nietzsche on Human Nature. Between Philosophical Anthropology and Animal Studies. En *Animals, Animality, and Literature* (pp.197–214). Cambridge University Press.
- Manero Salvador, A. (2009). La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América. *Revista Electrónica Iberoamericana*, 3(2), 85-114.
- Martínez, M. (2022). Antropotécnicas [Sloterdijk]. En D. Parente, A. Berti & C. Celis, *Glosario de Filosofía de la Técnica* (pp. 50-54). La Cebra.
- Neuhouser, F. (2018). *Nietzsche on Spiritual Health and Cultural Pathology*. Routledge.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos. (1885-1889)*. Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2011). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En Diego Sanchez Meca (ed.). *Obras Completas I* (pp. 609-619). Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2016a). Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. En Diego Sanchez Meca (ed.), *Obras Completas IV* (pp. 63-279). Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2016b). Crepúsculo de los ídolos. En Diego Sanchez Meca (ed.), *Obras Completas IV* (pp. 611-691). Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2016c). De la Genealogía de la moral. En Diego Sanchez Meca (ed.), *Obras Completas IV* (pp. 439-560). Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2016d). Más allá del bien y del mal. En Diego Sanchez Meca (ed.), *Obras Completas IV* (pp. 281-437). Tecnos.
- Podolsky, S.H., Tauber, A.I. (1999). Nietzsche's Conception of Health: The Idealization of Struggle. En B. E. Babich, (ed.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Boston Studies in the Philosophy of Science*, 204. Springer, Dordrecht.  
[https://doi.org/10.1007/978-94-017-2428-9\\_23](https://doi.org/10.1007/978-94-017-2428-9_23)
- Rojas Cortés, N. A. (2022a). Contra Bostrom y a favor de un transhumanismo de segunda generación. *Otro Siglo. Revista de Filosofía*, 6(1), 5-27.
- Rojas Cortés, N. A. (2022b). El Metahumanismo de Stefan Lorenz Sorgner. *El banquete de los Dioses*, (10), 75-106.

- \_\_\_\_\_. (2022c). Humanismo, una de las ideas más peligrosas del mundo. *Sílex* 12(1), 96-125.  
<https://doi.org/10.53870/silex.2022121197>
- \_\_\_\_\_. (2022d). Twisting transhumanism: some scope and limits of Sorgner's Philosophy. *Analele Universității din București—Seria Filosofie*, 71(1), 141-158
- Sangey, M. (2006). Understanding Nietzsche. *Studies: An Irish Quarterly Review*, 95(378), 205-211.
- Savulescu, J. (2019). Rational Freedom and Six Mistakes of a Bio-conservative. *The American Journal of Bioethics*, 19(7), 1-5.  
10.1080/15265161.2019.1626642
- Schacht, R. (1989) Nietzsche on human nature. *History of European Ideas*, 11, 883-892. 10.1016/0191-6599(89)90276-3
- Sheikh, H. (2008). Nietzsche and the Neoconservatives: Fukuyama's Reply to the Last Man. *Journal of Nietzsche Studies*, (35/36), 28-47.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Ediciones Siruela.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Sobre la mejora de la buena nueva*. Ediciones Siruela.
- Sorgner, S. L. (2009). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 20(1), 29-42.
- \_\_\_\_\_. (2023). *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol University Press
- Tuncel, Y. (ed). (2017). *Nietzsche and Transhumanism (Nietzsche Now)*. Cambridge Scholars Publishing.
- Vaccari, A. (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología & Sociedad*, 1(2), 39-59.
- Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, 71, 177-190. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014>
- Wilson, J. (2007). Transhumanism and moral equality. *Bioethics* 21(8), 419-425.



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de marzo de 2025 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.

# FRIEDRICH NIETZSCHE

VOLUMEN 1

Este primer volumen se organiza en dos secciones principales: Análisis del Nietzsche histórico y su obra y Nietzsche y la ética de la existencia. Abarca tanto su pensamiento en su contexto original como sus repercusiones y aplicaciones en el pensamiento contemporáneo. La primera sección explora las influencias, el contexto histórico y las tensiones que dieron forma a su obra, mientras que la segunda, en una lectura más actual, examina cómo sus ideas se interrelacionan con cuestiones éticas y existenciales. En este sentido, se abordan debates contemporáneos sobre la vida humana y animal, el concepto de amor fati, y la interpretación de Nietzsche en un mundo cada vez más influido por la biotecnología y el posthumanismo.



filosófica  
EDITORIAL