

# NIETZSCHE Y LA DECADENCIA OCCIDENTAL: LA TRANSVERSALIDAD DE LA MUERTE

Alonso Zengotita<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires (UBA)

 <https://orcid.org/0000-0002-9636-6503>

E-mail: [alonsozengotita@gmail.com](mailto:alonsozengotita@gmail.com)

## RESUMEN:

Los análisis de Nietzsche sobre la decadencia en lo que respecta a la relación entre el cristianismo, el platonismo y el darwinismo y la vida han sido abordados desde muchas perspectivas diferentes. En este artículo se trabajará a partir de un concepto que, en un principio, no parece tener mucho desarrollo ni centralidad en los escritos de Nietzsche: la noción de muerte. Esta conexión se basará en el hecho de que para el darwinismo, el cristianismo y el platonismo la cuestión de la muerte es nuclear: la supervivencia del más apto, la vida después de la muerte, la vida como preparación para el momento de la muerte. Si en estas perspectivas se considera la vida desde su relación con la muerte, y Nietzsche señala que Occidente ha estado enfermo durante dos milenios del platonismo (con el cristianismo y el darwinismo como sus principales sustitutos), ¿por qué no hay un mayor desarrollo en los escritos de Nietzsche sobre el concepto de muerte? Lo que buscaremos establecer es que, aunque no de manera clara, la cuestión de la muerte es transversal a los desarrollos nietzscheanos que queremos pensar como nuevos y críticos respecto de las otras tres perspectivas mencionadas.

**PALABRAS-CLAVE:** Nietzsche; Muerte; Occidente; Decadencia.

# NIETZSCHE AND THE WESTERN DECADENCE: THE TRANSVERSALITY OF DEATH

## ABSTRACT:

Nietzsche's analyses of decadence that Christianity, Platonism and Darwinism implied for life have been approached from many and diverse perspectives. In this paper, they will be addressed from a concept that, at first, does not seem to have much development or centrality in Nietzsche's writings: the notion of death. This connection will be based on the fact that, for Darwinism, Christianity and Platonism, the question of death is central: the survival of the fittest, the afterlife, life as preparation for the moment of death. If in these perspectives life is considered from its relationship with death, and Nietzsche points out that the West has been sick for two millennia of Platonism (with Christianity and Darwinism as its main substitutes), why is there no greater development in Nietzsche's writings on the concept of death? What will be sought to be substantiated is that, although not in a patent manner, the question of death is transversal to the Nietzschean developments that want to be thought of as novelty and criticism of the other three perspectives mentioned.

**KEYWORDS:** Nietzsche; Death; West; Decadence.

---

<sup>1</sup>Investigador(a) de Conicet. Doctor(a) en Filosofía. Profesor(a) en la Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires – Argentina.

## Introducción

Los abordajes de Nietzsche al platonismo, cristianismo y darwinismo han sido trabajados de muchos y muy variados modos. Por hacer mención de algunos de ellos, respecto de la nominación que Nietzsche hace de su pensamiento como “platonismo invertido” (Nietzsche, 2008, 7[156]), Vermal (2010) determina que resulta la base a partir de la cual se desarrolla el análisis heideggeriano, que quiere disponer a Nietzsche como el último de los metafísicos<sup>2</sup>. Desde otra mirada, ese ‘platonismo invertido’ se ha concebido -como lo hacen Müller (2010), Sena (2004), Lampert (2004) o Brobjer (2004)- desde una división entre la persona misma de Platón (que resultaría valorada por Nietzsche) y el platonismo; en otros estudios, la cuestión de lo invertido busca ser desvalorizada: tanto Whiel (1990) en *Nietzsches Antiplatonismus* como Sánchez Taborda (2012) piensan a la perspectiva nietzscheana como netamente antimetafísica -y la inversión, entonces, se torna oposición. En estos diversos análisis, exceptuando el heideggeriano, no hay confluencia entre la mirada platónica y la nietzscheana -o si hay alguna, es con Platón como figura.

Nietzsche sostendrá: ‘¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida- en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!’ (Nietzsche, 1979, 96). Los diversos estudios suelen concordar con el cariz negativo que Nietzsche extiende a la mirada cristiana; sin embargo, se da asimismo una valoración positiva -de distintos modos- del modo en que Nietzsche considera a la figura de Jesús -en trabajos como los de Davis (2004), Vioulac (2011), Acampora (2002) u O’Hara (2018).

En relación al darwinismo, Nietzsche refiere a su mirada como siendo “anti-Darwin” (Nietzsche, 2007b, 95). Esto se analiza, en varios estudios, a partir de una caracterización onto-biológica de la dinámica vital. Desde este lugar, Norris (1990) dispone frente a la concepción adaptativa de Darwin a “una voluntad fisiológica de crecimiento” (1235) de Nietzsche; en su caso, Richardson (2002) la nominará ‘power ontology’ (“fuerza universal más básica que la selección darwiniana” (539)); en Mansilla (2007) la lectura se da desde el biologicismo, poniendo a la mirada nietzscheana como algo sostenido de modo puramente instintual -y deshaciendo cualquier complejidad del entramado cultural; también en esta dirección, Seigfried (1990) dispone a la vida como *Wille zur Macht* como empoderamiento tecnocientífico (lo cual, según el propio Seigfried, continuaría a su vez la lectura de Heidegger sobre Nietzsche).

Desde otro abordaje respecto a la relación Nietzsche-Darwin -que niega el carácter ontobiológico o tecnocientífico de la voluntad de poder- Cano (2015) pienza a la dinámica vital como instancia eminentemente antiteleológica, y Bacarlett Pérez (2006) como continua conflictividad de fuerzas; para ambas miradas, lo teleológico (propio del darwinismo) se contrapone a la propuesta nietzscheana.

La cuestión del concepto de muerte, en Nietzsche, ha sido trabajada centralmente desde dos puntos de vista: en primer lugar, desde la célebre noción de la ‘muerte de Dios’. Aquí pueden encontrarse los trabajos de Flavel (2017), que lo trata en relación a la concepción de *amor fati*; Latré (2001) articula dicha cuestión en Nietzsche con el pensamiento de Girard y Heidegger; Hamilton (2007) lo toma desde una analítica religiosa; Stegmaier (2006) lo plantea como una doctrina central para el pensamiento nietzscheano, y Ridley (2005) lo trabaja en torno a la noción de culpa -por mencionar algunos. En segundo lugar, la muerte ha sido abordada en relación con la noción de nihilismo; allí pueden encontrarse trabajos como los de Doomen (2012), que busca articular relaciones en el pensamiento nietzscheano entre muerte, nihilismo y conducta; Kirkland (2010), que piensa en conjunto muerte y nihilismo trágico; Smith (2011) que contrapone la actitud frente a la muerte de nihilismo y la ‘gran salud’ (*große Gesundheit*), o García-Granero (2024), que pone en consonancia los conceptos de muerte, nihilismo y mimesis en Nietzsche.

En el presente trabajo se buscará realizar una articulación analítica entre las lecturas que Nietzsche produce respecto de la principal perspectiva decadente de Occidente -el platonismo- y sus sucedáneos -cristianismo y darwinismo-, y el concepto de muerte. Si en la obra nietzscheana la concepción de vida es uno de los ejes -sino *el* eje- centrales de su pensamiento, el concepto mismo de muerte no parece ser algo sobre lo que se detenga demasiado -y cuando sí se detiene tampoco resulta ocupar, en principio, un lugar muy preponderante. Sin embargo, platonismo, cristianismo y darwinismo sí son objeto de amplios y

<sup>2</sup> Según Vermal, “[l]a lectura de Heidegger no es una interpretación usual que intentaría presentar ‘lo que Nietzsche realmente dijo’, sino que lo interpreta desde un proyecto [...]” (2000, 98), proyecto que lo pone a él, Heidegger, como el primer postmetafísico.

extensivos análisis por parte de Nietzsche, y en ellos la cuestión de la muerte resulta completamente central -así se dan la vida como preparación para la muerte, la vida luego de la muerte, la supervivencia del más apto. En todas estas perspectivas, la muerte aparece como un vector central desde el cual es pensada la dinámica vital.

Así, parece surgir espontáneamente un interrogante: ¿cómo es que si Nietzsche se encarga de producir amplios análisis sobre dicha perspectivas, si considera que principalmente la civilización occidental se ha visto enferma de platonismo -y sus sucedáneos- durante dos milenios y, en dicha enfermedad, la cuestión de la muerte es nuclear, cómo entonces el concepto mismo de muerte no presenta un mayor espacio y relevancia en su propia obra?

En el presente trabajo se volverá sobre los análisis nietzscheanos respecto a cristianismo, darwinismo y platonismo (abreviadamente, pues como se marcó, ya han sido ampliamente trabajados), en función de articularlos al concepto de muerte<sup>3</sup>. Vía dicha labor se buscará dar cuenta de que es posible desplegar las relaciones entre, por una parte, las tres perspectivas mencionadas en particular y la nietzscheana, y por otra la perspectiva platónica en general<sup>4</sup> y la nietzscheana, a partir de la forma en que se da la distribución de la muerte en la dinámica vital. Desde aquí se podrá sostener que, si bien no de manera patente, la concepción de la muerte resulta transversal a todos los desarrollos, críticas y planteos que Nietzsche sustenta frente a las otras tres perspectivas.

En función de realizar esto, en primer lugar se desplegarán los análisis nietzscheanos respecto a platonismo, cristianismo y darwinismo de modo acotado, y relacionándolos con la noción de muerte. A continuación, se trabajará sobre el modo en que Nietzsche plantea la noción de vida en determinados puntos de su obra -centralmente, *El nacimiento de la tragedia, Humano, demasiado humano* y *Zarathustra*- a partir de lo cual se explicitará una modalidad determinante en la que Nietzsche concibe a la muerte: la atrofia. Por último, se relacionarán ambos desarrollos para poder desplegar lo determinado como objetivo: el concepto de muerte -pensado desde dos puntos de vista nucleares: como atrofia y como final de la existencia- permite trazar un diagrama estructural de la relación de platonismo, cristianismo y darwinismo en particular por un lado, y de platonismo en general por otro, con la mirada nietzscheana.

### Platonismo: aristocracia y muerte

La perspectiva nietzscheana relativa al platonismo es algo, como mencionamos más arriba, ampliamente estudiado, por lo que se lo desarrollará aquí de modo sintético. Es en *Más allá del bien y del mal* donde Nietzsche califica a la mirada de Platón como parte del conjunto de ‘figuras grotescas’ del dogmatismo; sin embargo, no se trata de una más entre otras: ‘el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí.’ (2007a, 22). Desde esta calificación nietzscheana es que se despliega un grupo de análisis, como se señaló, que conciben a Nietzsche como totalmente opuesto a Platón.

Ahora bien, Nietzsche mismo establece también: ‘¿De dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?’ (2007a, 22), haciendo mención al socratismo como enfermedad, que quiere disponer a la razón como la base de la vida humana: ‘[h]ay en la moral de Platón algo que en propiedad no pertenece a Platón, sino que simplemente se encuentra en su filosofía, a pesar de Platón, podríamos decir, a saber: el socratismo, para el cual Platón era en realidad demasiado aristocrático.’ (2007a, 190)<sup>5</sup>.

Nietzsche define a lo aristocrático como aquello ‘que propende a la ‘elevación (*Erhöhung*) del tipo hombre’ (2007a, 197). Pero entonces, ¿cómo es que Platón es ‘demasiado aristocrático’, siendo que su producción es la de un dogmatismo grotesco?

<sup>3</sup> Se entiende: la articulación no se hará con el platonismo, cristianismo y darwinismo -pues como ya se mencionó, de por sí son perspectivas donde la muerte cobra un rol central- sino con la mirada que Nietzsche posa sobre las mismas.

<sup>4</sup> Nuevamente: platonismo en general, en tanto Nietzsche piensa al cristianismo y al darwinismo como continuadores, nuevas máscaras de dicha perspectiva.

<sup>5</sup> Esto corresponde a otro espacio de lecturas (estipulado asimismo en la introducción) en el cual se toma como negativa a la perspectiva platónica, pero se rescata a Platón como figura.

En esta victoria sobre el mundo y en esta interpretación del mundo a la manera de Platón había una especie de goce distinto al que nos ofrecen los fisiólogos de hoy, y asimismo los darwinistas y antiteleólogos entre los trabajadores de la fisiología, con su principio de la ‘fuerza mínima’ y la estupidez máxima. ‘Allí donde el hombre no tiene ya nada que ver y agarrar, tampoco tiene nada que buscar’, éste es, desde luego, un imperativo distinto del platónico [...] acaso sea el apropiado para una estirpe ruda y trabajadora [...] los cuales no tienen que realizar más que trabajos *groseros*. (Nietzsche, 2007a, 28)

¿Cuál es esa ‘victoria sobre el mundo’ de Platón?

[...] justo en su oposición a la evidencia de los sentidos residía el encanto del modo platónico de pensar, que era un modo aristocrático de pensar, - acaso entre hombres que disfrutaban incluso de sentidos más fuertes y más exigentes que los que poseen nuestros contemporáneos, pero que sabían encontrar un triunfo más alto en permanecer dueños de esos sentidos: y esto, por medio de pálidas, frías, grises redes conceptuales que ellos lanzaban sobre el multicolor torbellino de los sentidos – la plebe de los sentidos, como decía Platón. (Nietzsche, 2007a, 28)

La victoria se genera en la producción de las Ideas -esas ‘grises redes conceptuales’ – que actúan generando dominio de los sentidos. Aquí parece darse una contradicción: respecto de las Ideas hay aristocracia, pero son también lo que vale la consideración de ‘grotesco’ a lo platónico.

Sin embargo, esa mirada que en principio resultaría contradictoria es planteada también por Nietzsche respecto a la figura ascética: ‘[...] este sacerdote ascético, este presunto enemigo de la vida, este *negador*, - precisamente él pertenece a las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida...’ (2000, 32). El asceta, vía sus actividades<sup>6</sup>, propende al mismo fin: la dominación de lo sensitivo. Esto implica -al modo de las Ideas- un desarrollo creativo de elementos que trascienden el plano sensitivo, y que por ende son valorados de modo mayor. Es entonces relativa a dicha potencia de creación que lo platónico es calificado como aristocrático:

Los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen “¡así debe ser!”, son ellos los que determinan el “hacia dónde” y el “para qué” del ser humano, [...] ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es - voluntad de poder. (2007a, 128)

El movimiento aristocrático platónico es la creación de las Ideas, que permiten adueñarse de los sentidos: allí aparece el gesto de la mano creativa como aristocrática. En la misma línea, las prácticas del asceta son creativas en su información y modelamiento de lo sensorial.

Pero el interrogante aún persiste: ¿cómo es calificable como ‘error grotesco de dogmáticos’ una perspectiva que implica esa capacidad aristocrática?

La creencia en el mundo que debería ser, es, existe realmente, es una creencia de improductivos que *no quieren crear un mundo* tal como debe ser. Lo ponen como existente, buscan los medios y caminos para llegar a él. ‘*Voluntad de verdad*’ como *impotencia de la voluntad de crear*. (Nietzsche, 2008, 9[60], 250).

La mirada platónica implica dos instancias: supone el dominio de lo sensitivo vía el movimiento aristocrático de la creación de las Ideas; mas también da a esas Ideas la caracterización de eternas y perfectas. Al concebirlas como perfectas, deja de existir cualquier espacio para nueva creación; al pensarlas como eternas, se elimina cualquier origen de las mismas, es decir, se autoelimina el propio gesto de creatividad platónico.

<sup>6</sup> Además de las prácticas de los sacerdotes cristianos, al referirse a las ‘filosofías dogmáticas’ Nietzsche asimismo pone como ejemplo a la doctrina asiática del Vedanta (2007a, 23). Tanto unos como otros combinan acciones prácticas y teóricas.

Es posible entonces, a partir de este punto, dar respuesta al interrogante que vertebraba esta línea de análisis: por un lado, la gestualidad platónica creativa resulta eminentemente aristocrática; lo que entonces presenta carácter de dogma grotesco -aquello ‘enfermo de socratismo’- es lo que de allí resulta creado, el plano de las Ideas<sup>7</sup>.

Así, el concepto de ‘platonismo invertido’ no refiere ni a una valoración particular de Platón como figura, ni a una suerte de contraposición total con el platonismo. La postura nietzscheana es fundadamente platónica desde la capacidad creativa y aristocrática -y se trata entonces de, según la anterior cita, voluntad de poder. Pero aquello respecto a lo cual resulta invertida es en lo que finalmente termina creado; si en Platón hay perfección y eternidad, que supondría entonces ‘voluntad de verdad como impotencia de la voluntad de crear’, en Nietzsche se despliega una vitalidad activa, propia del movimiento -una vida pensada desde la *Wille zur Macht*. No existe, como en Platón, una autoeliminación del carácter creativo en aquello creado, sino por el contrario su explícita afirmación: en este punto, el carácter creativo aristocrático y la vitalidad como voluntad de poder presentan correspondencia.

¿Qué supone esto, en función de la relación con la muerte? Si se la considera en términos del lugar e importancia que reviste respecto a la dinámica vital, es posible establecer asimismo puntos de cercanía y lejanía entre las miradas nietzscheana y platónica.

Siendo que en Platón el transcurso vital supone eminentemente el prepararse para la muerte -y luego elevarse al mundo nouménico- dicho transcurso no es sino medio para el logro de un fin -la eternidad en el mundo de las Ideas. En esta perspectiva, se encuentra un opuesto completo a la mirada de Nietzsche, según el cual ‘querer vivir eternamente y no morir es ya un síntoma de senilidad de los sentimientos’ (2007, 342). Ante la expectativa de la vida eterna marcará, contraponiendo la vida aristocrática: ‘¿Qué importa vivir mucho tiempo? ¿Qué guerrero quiere ser tratado con indulgencia?’ (2007e, 65). Partiendo de la perspectiva genealógica, que desagrega el andamiaje platónico para mostrarlo como tal -como constructo- la mirada será diversa: el gesto aristocrático en Platón explicitado por Nietzsche implica justamente la potencia de modificación vital. La escansión analítica entre lo ‘socráticamente enfermo’ (las Ideas, el producto) y la actividad creativa dispone entonces, respecto al lugar de la muerte, una correspondencia: las Ideas ponen como punto de inflexión a la muerte al justamente disponer lo ultraterreno como eternidad de lo vital; por el contrario, el gesto creativo platónico se da -desde la lectura nietzscheana- respecto a lo existente, como modalidad de información y dominio de lo sensitivo -y sin tener, siguiendo esa lectura, ninguna incidencia la muerte en tanto tal. Desde la perspectiva nietzscheana, la muerte no aparece como operador económico fundamental para la vida.

### Vida, muerte y engaño en el cristianismo

Como se había señalado en el caso del platonismo, la lectura de Nietzsche respecto al cristianismo y Jesús también ha sido objeto de múltiples análisis, por lo cual se la repasará asimismo con brevedad.

Es en *El anticristo* donde Nietzsche da cuenta de la radical divergencia entre lo dicho por Jesús y lo puesto como doctrina -partiendo desde Pablo- por la institución eclesiástica cristiana. Según Nietzsche, esto se basa en un ‘malentendido’: ‘El “reino de los cielos” es un estado del corazón, no algo que viene del “más allá” o de una “vida de ultratumba”’ (Nietzsche, 2017, 34). Lo que es dispuesto metafóricamente por Jesús resulta literalizado por la iglesia, y establecido en términos de alma inmortal. Esta ‘santa mentira’ cristiana, mantendrá Nietzsche, produce entonces un empequeñecimiento y reducción valorativa de la existencia terrena, trasvasando su gravedad a la vida eterna. En este movimiento, entonces, Nietzsche encuentra que el cristianismo no es sino ‘platonismo para el «pueblo»’ (2007b, 22): se espeja la dualidad que pone a la perfección eterna por un lado, y la imperfección que es el mundo terrenal por el otro. Como en el caso platónico, Nietzsche procede genealógicamente separando las perspectivas que han dado lugar a la construcción final del cristianismo: si por un lado la lectura literalizante de Pablo pone al mundo terrenal teniendo sólo valor en función de la otra vida, la enseñanza de Jesús trata sobre esta vida.

Si yo entiendo algo de ese gran simbolista, es que tomó exclusivamente realidades interiores como realidades, como “verdades”; que entendió todo lo demás, todo lo natural,

<sup>7</sup> Del mismo modo, el asceta pertenece a los sés creadores de la vida pero su producto será, finalmente, el nihilismo agobiado.

temporal, espacial a histórico, sólo como signo, como oportunidad para expresar por vía de la alegoría. (Nietzsche, 2017, 34)

La ‘santa mentira’, entonces, implica la literalización de lo alegórico. Según Nietzsche,

[s]ólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas [...] sólo al indomablemente creer que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí –en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto *artísticamente creativo*. (2003, 523)

La analítica propia de la genealogía en Nietzsche implica el desarmado de ideas, discursos y perspectiva para dar cuenta de las diferencias, de lo accidental e incluso de lo contradictorio de los elementos que los componen. Como hizo con la mirada platónica, aquí Nietzsche rompe la ‘verdad’ cristiana, mostrándola como algo que ha sido históricamente construido, donde aquella creación propia de Jesús en tanto metáfora relativa a esta vida<sup>8</sup> es reconstruida por la fórmula enferma de Pablo y de la iglesia, que literaliza lo alegórico y hace de lo eterno lo verdaderamente existente, borrando lo propiamente creativo -lo propiamente aristocrático.

Como sucede con el platonismo, el movimiento reactivo, enfermo, hace ingresar como punto fundamental de consideración y reflexión a la muerte: si las enseñanzas de Jesús versan sobre la vida terrenal, las de Pablo -las del cristianismo propio de la iglesia- lo hacen respecto a esa inflexión que es la muerte como pasaje a la inmortalidad, cuya consecuencia es la divalorización de este mundo, y la negación de lo definitivo del morir.

Desde esta línea de análisis, la perspectiva crítica nietzscheana debería eliminarse al posarse sobre la mirada moderna -y fundamentalmente, al posarse sobre la epistemología moderna. Por supuesto: siendo que las ciencias modernas se despliegan desde una validación del saber que se sustenta en el contrastar empírico, cualquier noción de un mundo ultraterreno ha de necesariamente perder todo valor de verdad. Y aún así: ‘Ironía ante lo que creen al cristianismo *superado* por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos *no* están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime -aún hoy’ (2008, 2[96], 104). Asimismo, Nietzsche va a presentar su mirada como anti-Darwin. Aquí parece presentarse una paradoja: ¿cómo puede sostenerse que alguien que afirme que lo enfermo para la vida reside en lo ultraterreno, disponga que esa enfermedad sigue presente en una concepción que necesariamente se deshace de lo ultraterreno -de Dios?

### El no morir: la continuidad de la devaluación vital en el darwinismo

Respecto de la concepción canónica, propia de su época, sobre la noción de vida, Nietzsche sostiene:

[...] a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*Aktivität*). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano a la ‘adaptación’ (*Anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (*Reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la ‘adaptación’; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.’ (2000, 47).

<sup>8</sup> ‘Este portador de una “buena nueva” murió como había vivido y predicado: no para “redimir a los hombres”, sino para enseñar cómo hay que vivir.’ (Nietzsche, 2017, 14).

Respecto a la vitalidad adaptativa propia de la mirada de Darwin y Spencer<sup>9</sup>, el planteo nietzscheano no implica simplemente invertir los términos, para poner en juego una vida de la pura expansión. En ningún momento la postura de Nietzsche implica el deshacerse de las potencias de conservación del ser viviente, sino incorporarle capacidades activas, que se caracterizan, respecto de las primeras, por tener supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*).

Sin embargo, esto no implica tampoco que Spencer se haya deshecho de las fuerzas activas: lo que hizo fue ponerlas en otro lado, en la exterioridad de lo vital. En la perspectiva spenceriano/darwiniana el medio es el determinante, es quien presenta fuerzas de potencia tal como para dar forma a lo vital, obligándolo a la adaptación para sobrevivir.

La divergencia no está dada así, entre Nietzsche y Spencer/Darwin, en función de una perspectiva que da preeminencia a la actividad sobre la reactividad, y otra que invierte esta relación. Las dos perspectivas ponen como lo superior a lo activo, pero se diferencian en cuanto a la locación: si para Nietzsche lo que hay es una vida con capacidades reactivas y activas, para Spencer/Darwin la actividad se da siempre en el afuera vital -y por ende la vida, puramente reactiva, no puede sino adaptarse.

Partiendo desde aquí se posibilita comprender la frase de Nietzsche, que presentaba un aspecto paradójico -‘Ironía ante lo que creen al cristianismo superado por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos no están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime -aún hoy’ (2008, 2[96], 104). Si el medio es quien detenta las fuerzas activas, si obliga, constriñe y moldea a lo vital, cuya única posibilidad de supervivencia frente a esos poderes no es sino la adaptabilidad continua, entonces los valores propios -necesaria, obligadamente naturales- de dicha vida sólo podrán ser lo de humildad y sacrificio, los de culpa y resignación. Y de forma inversa: si lo que conviene a la naturaleza vital es humillarse y sacrificarse, su modalidad de tránsito vital -lo mejor que puede hacer en esta vida- es moldearse, adaptándose a todo imperativo proveniente de la Exterioridad -sea esta una divinidad, o un entorno. La epistemología moderna, entonces, resulta una pura extensión de los valores del cristianismo, otra más de las sombras de Dios (*Schatten Gottes*).

¿De qué modo se inserta aquí la muerte? La propia concepción de *struggle for survival* darwiniana lo estipula: lo vital en el spencerianismo/darwinismo resulta fundamentalmente, a partir de la crítica nietzscheana, la adaptación para no morir. Una vitalidad moldeada, sacrificada hasta el último extremo para mantenerse viva y para, finalmente, continuar con vida a través de la especie (quienes no enfrentan la extinción son aquellas especies que triunfan en la dinámica adaptativa). El panorama de la epistemología moderna, entonces, diagrama plenamente la escatología cristiana por vía terrenal: ya no será una divinidad sino la naturaleza quien presente las prerrogativas de lo activo, y ante lo cual la vida no tiene sino que humillarse en una infinita adaptación -y gracias a lo cual logrará sortear la muerte, no a través de la bienaventuranza ultraterrena, sino de la supervivencia de la especie.

Ante esta perspectiva, ¿cuál es el concreto planteo nietzscheano, pensado para confrontarla?

### La metafísica vital frente al horror de la existência

En *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*), primer libro que publica Nietzsche, aborda la cuestión del comienzo y final de la tragedia de la época ática, desde una mirada que choca con aquella propia de los círculos académicos de la época<sup>10</sup>. En ese escrito, las concepciones de arte y vida resultan fundamentales: ‘[...] el arte es la vocación más importante y la actividad esencialmente metafísica de la vida [...]’ (Nietzsche, 2007c, 22). La tragedia es concebida como el mayor producto artístico ático, dada desde la combinatoria del principio apolíneo, con el cual se plasma una ‘realidad de ensueño’ (*ibid.*, 24), y el dionisiaco, a través del cual se llega a la ‘realidad detrás de la apariencia’ (*ibidem*). Nietzsche aquí plantea una interrogación: ‘¿Cómo es que los griegos, la raza más discreta, la raza más bella, la más envidiada, con justicia la más integrada a la vida, precisamente ellos necesitaron de la tragedia, más aún: del arte?’ (Nietzsche, 2007c, 11). Según Nietzsche, es por dicha integración que

<sup>9</sup> El planteo spenceriano de la dinámica vital adaptativa es compartido, según Nietzsche, por el propio Darwin, como se da cuenta particularmente en los fragmentos ‘Anti-Darwin’ (*cf.* Nietzsche, 2007a, 24 y ss.).

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

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

Siendo que la existencia resulta absurda y horrible, la caracterización metafísica propia de lo artístico resulta comprensible: el arte resulta instrumento para el acceso a algo más allá de ese horror, generando que la vida pueda soportarse.

Pero estas capacidades no resultan exclusivas de lo artístico:

[e]se mismo instinto que da vida al arte como complemento y terminación de la existencia, dio también nacimiento al mundo olímpico. ¿Cómo hubiese podido, de otro modo, este pueblo tan delicado [...] soportar la existencia, si no hubiera contemplado en sus dioses la imagen más pura y estimulante? (Nietzsche, 2007c, 13)

La religión y el arte resultan así herramientas para, vía la redención (*Erlösung*) de la existencia, tender a una dinámica vital librada de sufrimiento.

¿Cómo se despliega esta redención? Vía impulso apolíneo, se hace posible ver ‘que el mundo del sufrimiento es necesario para que él, el individuo, se lance a la creación de la visión libertadora y [...] permanezca en calma y lleno de seguridad [...]’ (*ibid.*, 38); desde el impulso propio de Dionisos, se genera ‘la consideración de la individuación como causa primera del mal; el arte, en fin, figurando la esperanza jubilosa de una emancipación del yugo de la individuación y el presentimiento de una unidad restablecida.’ (*ibid.*, 73).

Aparece así un carácter nuclearmente moral tanto para la religión como para el arte. Por otro lado, que al librarse del mal se dé una reconfiguración de unidad y que al liberarse de lo sufriente se genere calma y seguridad, supondrá que la redención opera como un disruptor de todo conflicto; articuladamente, el espacio de la existencia no presenta sino sufrimiento, justamente porque implica división y conflicto -y es entonces inherentemente negativo en términos morales. Los tres ejes que son arte, moral y religión fundamentan así la dinámica vital propia de la cultura griega de la época ática.

### **Deshacer la metafísica: la creatividad sobre la existência**

En su escrito de 1878, *Humano, demasiado humano, un libro para pensadores libres (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister)*<sup>11</sup>, Nietzsche sostiene: ‘[p]orque como quiera que sea, con la religión, el arte y la moral no tocamos la esencia del mundo en sí.’ (2007d, 20). Divergencia radical en relación a lo planteado en *Die Geburt der Tragödie*; la religión y el arte, en tanto herramientas que generaban redención y salud vital, ya no tocan la esencia. Sin embargo, lo que será eliminado es justamente esa disposición metafísica: ‘todo lo que les han producido [a los hombres] las hipótesis metafísicas, temibles, agradables, lo que han creado en ellos, es pasión, error y engaño de sí mismos.’ (*ibid.*, 19). Así, el problema está planteado no en función de la religión y el arte en tanto tales, sino de su cualidad metafísica. Desde aquí, Nietzsche dispone: ‘¿Sería necesario suponer que la observación psicológica forma parte de los medios de atracción, de salud y alivio de la existencia?’ (*ibid.*, 40). Desde este punto de vista, se produce la eliminación del espacio más allá del plano de la existencia, como funcional para el alcance de la salud de la vida. Concomitantemente, afirma: ‘El conocimiento no puede dejar subsistentes, como motivos, más que placer y pena, utilidad y daño [...]’ (*ibid.*, 42); el aspecto metafísico de redención es lo que se recorta al momento de considerar lo saludable para la vida; si ahora displacer, placer, daño, utilidad serán los parámetros en los que se mueve la dinámica existencial, el abordaje desde la psicología viene, en un primer

<sup>11</sup> En rigor, el primer volumen de *Humano, demasiado humano* se publica en 1878, pero es seguido por sus *Opiniones y sentencias varias (Vermischte Meinungen und Sprüche)* y *El caminante y su sombra (Der Wanderer und sein Schatten)* de marzo y diciembre de 1879 respectivamente, que son posteriormente publicados en 1886 en un único tomo, como la segunda parte de *Humano, demasiado humano*.

momento, a actuar como reemplazante de religión y arte. Y esto supone asimismo una modificación respecto al campo de lo moral: '[...] las 'malas' acciones son motivadas por el instinto de conservación, o, más exactamente aún, por la aspiración del placer y el deseo de huir del dolor del individuo; ahora bien: al ser motivadas de este modo no son malas.' (*ibid.*, 65). Sin embargo, la mirada psicológica es puesta como algo posible -es lo que da cuenta el enunciado condicional de Nietzsche ('¿Sería necesario suponer que la observación psicológica [...]?'-, siendo entonces que la herramienta metodológica no se encuentra todavía determinada -la única determinación asegurada es la de la eliminación de la dinámica metafísica<sup>12</sup>.

Ahora bien, que se elimine la dinámica metafísica implica que solamente queda en pie el espacio de la existencia, lo cual implicará la imposibilidad de la redención -es decir, la posibilidad de escapar de lo divisivo, conflictivo, malo y sufriente, al trasladarse a un más allá de ese espacio existencial. Dicha eliminación requiere entonces de un abordaje no trascendental -y desde aquí se abre como posibilidad la psicología.

Ahora bien, la pérdida de valor del carácter redentivo antes otorgado a religión y arte, ¿implica la eliminación de los mismos en la perspectiva nietzscheana?

Veamos la mirada nietzscheana al respecto:

Sólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas [...] sólo al indomablemente creer que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí -en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto artísticamente creativo. (Nietzsche, 2003, 197).

El arte es ahora herramienta a aplicarse sobre el espacio existencial mismo, lo cual implica a la perspectiva relativa a la verdad, puesta en términos de

[...] una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son [...] (*ibid.*, 208)

Cuando la verdad se endurece, se pone como canónica, es que se produce un choque con la capacidad artística:

[l]a creencia en el mundo que debería ser, es, existe realmente, es una creencia de improductivos que no quieren crear un mundo tal como debe ser. Lo ponen como existente, buscan los medios y caminos para llegar a él. 'Voluntad de verdad' como impotencia de la voluntad de crear. (Nietzsche, 2008, 9[60], 250).

El espacio del arte no sólo no se recorta sino que resulta fundamental como potencia de transformación de lo existente mismo. Y aquí queda plasmada la esencial ruptura con la dinámica metafísica: a lo que se tiende es a crear modificando este mundo, y no a buscar trascender, proyectarse a otro.

Y esto, de nuevo, supone fundamentales consecuencias desde lo moral: siendo que aquello que es verdad lo es en términos de producción humana, la analítica genealógica nietzscheana dispone a los valores como productos en un doble movimiento: movimiento hacia el pasado, donde se muestra sus modificaciones y comienzo, pero fundamentalmente hacia el futuro, para artísticamente producir aquello válidos para la salud de la vida.

<sup>12</sup> De esta determinación da cuenta asimismo la posterior multiplicación en la obra nietzscheana de las disciplinas no trascendentes: Nietzsche se nombra no sólo como psicólogo y filósofo, sino como médico, fisiólogo, químico...

## Vida como Wille zur Macht, muerte instrumental, inocencia y atrofia

Nietzsche, en *Así habló Zaratustra, un libro para todos y para ninguno (Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen)*<sup>13</sup>, parece haber llegado al fin de su búsqueda: una caracterización de lo vital determinada, con su propia dinámica, respecto a la cual el ser humano es simplemente una instancia intermedia:

El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso ir más allá, un peligroso detenerse, un peligroso volver hacia atrás, un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie.

Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un tránsito y un caso. (2007e, 16-7)

Aquí no aparece, como en *Die Geburt der Tragödie*, una dinámica de vida que tienda a la redención metafísica, ni tampoco la duda presente en *Humano, demasiado humano*, que disponía como posibilidad la mirada psicológica desde las coordenadas placer-dolor. Lo que hay es un camino determinado, que atraviesa al hombre para alcanzar al *Übermensch*; y dicho camino presenta asimismo una dinámica específica: ‘Este secreto me ha revelado la vida: ‘Mira –me vino a decir- yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo.’ (Nietzsche, 2007e, 136). Ese desenvolvimiento superador -que, desde el animal y a través del hombre llega al hombre superior, y de allí al *Übermensch*- se da desde una dinámica de sacrificio: ‘Hace falta que cada vez perezcan más, y perezcan los mejores de vuestra especie, pues vuestro destino debe ser cada vez peor y cada vez más duro.’ (*ibid.*, 385). En este punto se encuentra a la muerte como herramienta, pensada desde una óptica diversa al mantenerse vivo ante todo: ‘Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino –tal es mi doctrina- ¡voluntad de poder!’ (*ibid.*, 172). El impulso vital central no pasa por la preservación vital, sino en su capacidad de superarse a sí misma en términos del *plus* de poder. El objetivo que implica el *Übermensch* dispone un encuadre para lo múltiple de la vida, en términos de continuo movimiento que contrae y sintetiza energía y vida.

Esta disposición implica un juego de relaciones dolor-placer diverso:

Placer y displacer son meras consecuencias, menos fenómenos concomitantes, -lo que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un *plus* de poder. Al esforzarse por conseguirlo se producen tanto el placer como el displacer; a partir de esa voluntad el organismo busca resistencia, necesita algo que se ponga en contra. [...] (Nietzsche, 2008, 14 [174], 597)

Hay una ruptura respecto a la dicotomía que ponía al placer como lo buscado y al dolor como lo evitado: ambos son parte y efecto de la voluntad primaria del organismo. Si en *Die Geburt der Tragödie* resultaba que la existencia concentraba lo negativo, pues no era sino sufrimiento y división, en el momento en que esta mirada metafísica se rompe esa existencia pasa a ser algo sólo en parte negativo -pues implicaba no sólo dolor sino también placer; en un carácter de progresión de la eliminación de la negatividad existencial, al disponer la dinámica de la vida como voluntad de poder el plano de la existencia ya no presenta rasgo de negatividad en sí:

Somos necesarios, somos un pedazo del destino, formamos parte del todo, estamos en el todo; no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar y condenar nuestra existencia, pues eso equivaldría a juzgar, medir, comparar y condenar el todo ¡Y no hay nada fuera del todo! [...] así es como queda restaurada la inocencia del devenir (Nietzsche, 2007b, 58)

El no hacer positiva a una porción del devenir respecto de otra, negativa, para hacer del devenir un todo sin determinaciones específicas en cuanto a su carácter: esto da el espacio para el aparecer del ‘más allá’. La ruptura respecto de la perspectiva que primarizaba al placer-dolor en correspondencia con lo

<sup>13</sup> Las dos primeras partes del libro son de 1883; la tercera es de 1884, y la cuarta y última, de 1885.

bueno-malo de la existencia, para establecer a los primeros como instancias efecto de una motivación primordial, resulta en la significación de ‘la inocencia del devenir’ –que a su vez supone la complementariedad de la ruptura con el carácter moral, como ‘más allá’ del bien y del mal. Dicho de otro modo: no habiendo porciones del plano de la existencia que necesiten de evitación -o redención-, lo existencial es reestructurado con carácter unitivo y propio del devenir<sup>14</sup>. Deja de existir una instancia negativa/mala en sí (relativa a aquello que produce dolor, sufrimiento), y correspondientemente se da lo mismo para lo positivo. La inocencia del devenir supone, así, que cualquier parte del plano de existencia puede ser parte del movimiento de configuración vital como *Wille zur Macht*.

¿Qué lugar encuentra la religión, a partir de la ruptura con la metafísica y la vida concebida como voluntad de poder?

Respecto al dios cristiano, afirma Nietzsche: ‘¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida- en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!’ (1979, 96). De modo más o menos vehemente, la caracterización negativa del dios del cristianismo -y del propio cristianismo- es desplegada continuamente por Nietzsche a través de sus escritos.

Pero asimismo, Nietzsche dirá: ‘la laboriosidad moderna, ruidosa, avara de su tiempo, orgullosa de sí, estúpidamente orgullosa, es algo que educa y prepara, más que todo lo demás, precisamente para la incredulidad’, y particularmente para ‘la extinción de todos los impulsos religiosos’. (2000, 82). ¿No contradice esto la crítica anterior al cristianismo y su dios? ‘Ironía ante lo que creen al cristianismo superado por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos no están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime -aún hoy.’ (Nietzsche, 2008, 2[96], 104). Como se ve, la modernidad lo que hace es, por un lado, continuar sustentando los valores del cristianismo, y por otro extingue los impulsos religiosos. Así, la negatividad puesta por Nietzsche en el cristianismo no pasa por su carácter de religión como tal, sino porque sus efectos son los de decadencia vital. Siendo que su época extingue los impulsos religiosos, Nietzsche demarca las capacidades que la religión y los dioses presentan hacia el futuro: ‘¡Y cuántos dioses nuevos son aún posibles! [...] Y para invocar en este caso a la autoridad no suficientemente valorada de Zarathustra: Zarathustra llega hasta a testimoniar lo siguiente: ‘Yo no creería más que en un dios que supiese bailar’” (Nietzsche 2008, 17 [4], 699). Un dios que supiese bailar: la divinización del movimiento, confrontando a la divinización de lo inmóvil, lo fijo, propia del cristianismo. El problema con el cristianismo no está dado entonces respecto al espacio de la religión y lo divino, sino respecto a los valores que el mismo sustenta.

Pero esa divinidad no tiene hoy lugar:

[d]ando siempre por supuesto que haya oídos, que haya hombres capaces y dignos de tal *pathos*, que no falten aquellos hombres con los que es lícito comunicarse. Por ejemplo, mi *Zarathustra* busca todavía ahora esos hombres -¡ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo! (Nietzsche, 1979, 22)

La modernidad, los tiempos de Nietzsche, coarta las posibilidades para los impulsos religiosos que podrían dar lugar a un dios que dance; el tiempo no es aún.

Así, para dar cuenta entonces del lugar particular que Nietzsche da a la religión, conviene detenerse en un fragmento de *La genealogía de la moral*:

[t]ambién la parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un poder más grande, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños (Nietzsche, 2000, 89)

<sup>14</sup> En este sentido puede afirmarse que en *El nacimiento de la tragedia* esa existencia resultaba, por el contrario, no sólo particionada sino también estática, inmóvil; esto último podría parecer contradictorio, en tanto se calificaba a la existencia como núcleo de conflictividad, pero ese es justamente el punto: esa conflictividad, esa partición, jamás cambiaban, no eran modificables -y por ello se hacía necesaria la elevación al mundo de ensueño apolíneo, o la traslación al *Über-eine* vía impulso dionisíaco.

Con la ruptura del espacio metafísico perteneciente a *Die Geburt der Tragödie*, dejando de haber redención vital, lo religioso no es ya una herramienta válida para la salud de la vida; los tiempos modernos no tienen tampoco oídos para una religión que sirva para la ascendencia vital. Así, ¿qué ha de suceder con la religión, desde la perspectiva nietzscheana? Darse en un proceso de atrofia, es decir, del deshacerse de su sentido para, así, dar lugar a otros sentidos que permitan la dinámica del *plus* de poder vital -del *progressus*. Al modo en que Nietzsche aborda genealógicamente la noción de verdad y los valores, se aborda genealógicamente la propia perspectiva nietzscheana, en clave de reconfiguración: justamente desde el cambio y desde el devenir, es decir, desde la historización, no hay un rechazo absoluto de la religión, sino la atrofia de la misma para, en el momento en que las condiciones vuelvan a ser favorables -en que la palabra de Zarathustra pueda ser oída-, desplegarla en términos de una divinidad del movimiento, danzante, propia de la vida ascendente.

Aquí aparece otro punto que resulta esencial para el análisis aquí desplegado: en la cita anterior se dispone una caracterización de la muerte de tipo dinámico. La muerte no se da entonces en la perspectiva nietzscheana solamente como la extinción, finalización de la existencia -la que supone el pasaje a lo ultraterreno en el platonismo/cristianismo-, sino asimismo en términos de atrofia, herramienta parte de la continuidad existencial misma que propende el desarrollo de la vida. Dicha caracterización será de utilidad determinante para desplegar estructuralmente las relaciones entre las perspectivas nietzscheana y platónica respecto a la muerte.

### Estilo vital y espacialidad de la muerte

Nietzsche, en la *addenda* a la reedición de *Die Geburt der Tragödie* de 1886 llamada ‘Ensayo de autocrítica’ (*Versuch einer Selbstkritik*), comenta sobre el escrito:

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

En 1886, reflexionando sobre su primer escrito, Nietzsche comentará que la originalidad de su pensamiento ya estaba presente, pero que el formato, el modo de articulación de las ideas era aún propio de una forma de presentación del estilo kantiano/schopenhaueriano -una modalidad metafísica. Pero, ¿cómo es posible sostener esa diferencia entre contenido y forma? ¿Y no es esa modalidad metafísica la propia del platonismo, de aquello que es la base de la enfermedad occidental de los últimos dos mil años?

Se ha de retomar el episodio metafísico en Nietzsche, aquel de *El nacimiento de la tragedia*. El espacio de la existencia era lo absurdo, lo horrible, lo particionado, la base del sufrimiento. A través de arte y religión los griegos trágicos logran hacerlo soportable, en su elevación o proyección hacia el espacio de lo apolíneo y dionisíaco.

¿Cómo es que esta disposición de doble plano (la existencia y lo metafísico) implica originalidad y no repetición de lo platónico? Justamente en tanto la duplicidad de planos replica la metafísica platónica, lo que hará divergir de modo determinante una perspectiva respecto a la otra es la modalidad en que se emplaza esa duplicidad: en la mirada platónica, lo metafísico aparece no sólo durante la vida (e implica su contemplación como preparación para la muerte) sino que justamente en tanto la existencia es preparación para la muerte, se proyecta más allá de ella, en la vida eterna en el mundo eidético; en el caso nietzscheano, por el contrario, nada hay más allá de la muerte. Si lo eterno del plano eidético hace de la existencia un suceso episódico desde el platonismo, por el contrario en el planteo nietzscheano, en tanto nada hay luego de la muerte, aquello metafísico alcanzado vía religión y arte no está sino al servicio de la redención de la existencia -a hacer la vida soportable. Así, el aspecto original del planteo que Nietzsche hace respecto al

platónico se despliega a partir del modo en que se ordena la distribución de la dualidad de planos en función de la muerte como final de la existencia<sup>15</sup>.

Ya entonces en su primer escrito -respecto al cual Nietzsche produce incluso una crítica-, lo específico de la mirada nietzscheana supone que todo acontecer se produce en el más acá de la muerte como término de la existencia, incluido lo propiamente metafísico; esta muerte aparece -y se sostendrá a lo largo de su obra- como barrera no traspasable<sup>16</sup>.

Se procederá, desde una perspectiva de ordenamiento espacial, sobre lo marcado respecto al momento de la ruptura con lo metafísico. En *Die Geburt der Tragödie* se producía la redención existencial vía proyección a lo apolíneo y dionisiaco; ya en *Humano, demasiado humano* la dinámica es la de evitación del dolor y búsqueda del placer en lo existencial mismo. No hay proyección a otros planos, sino un movimiento que se aleja de determinados espacios (los sufrientes) y tiende hacia otros (los placenteros) en el único lugar disponible -la existencia. Ya entonces no es solamente que todo el acontecer se da en el antes de la muerte como fin de la existencia, sino asimismo que deja de haber metafísica -no hay dualidad sino unicidad de planos. Espacialmente, se da así una doble modificación en relación a la perspectiva platónica: hay un plegarse del plano metafísico sobre aquel de la existencia a partir del punto de inflexión de la muerte<sup>17</sup>, pero no se halla en estado de suspensión -por sobre, separado de- el plano existencial (como en *Die Geburt der Tragödie*) sino que se asienta sobre éste, conformando un espacio único en el cual se despliega la dinámica vital.

Desde la línea de análisis propuesta, aparece subsiguientemente el momento en que la vida es concebida como voluntad de poder; ¿cómo puede concebirse desde un punto de vista espacial? En esta instancia lo que se deshace es la distribución de espacios malos y buenos de la existencia, y esto es exactamente lo que implica la noción de ‘inocencia del devenir’. En efecto, a partir del impulso de voluntad de poder lo vital lateraliza al dolor y al placer; éstos no juegan ya el papel de indicadores de espacios evitables o deseables, sino que resultan simples efectos de un desenvolvimiento creativo que hace progresar ciertas instancias -y que atrofia otras. Se presenta entonces, a partir de la caracterización de muerte como atrofia -lo que se ha de evitar, lo que no conviene- un nuevo modo de articulación: no existen espacios prefijados a evitar -los espacios que suponen dolor- y espacios a tender -los que producen placer; todo espacio -dada la creatividad- puede ser herramienta en términos de *Wille zur Macht*. Puesto de otra manera: deja de haber espacios que sean en sí negativos -los dolorosos- que haya que matar desde la caracterización de atrofia. Eso es la inocencia del devenir: no hay espacios que en sí resulten mortuorios -que hayan de ser atrofiados necesariamente en el movimiento existencial- pero tampoco espacios necesariamente positivos -en tanto placenteros; ambos están puestos en juego respecto a la transformación propia de la voluntad de poder.

Esto asimismo implica a la noción de ‘más allá del bien y del mal’: el despliegue vital como voluntad de poder no supone ya una prefijación de espacios buenos o malos (placenteros o displacenteros), sino que el atravesamiento de dolor, placer, y muerte como atrofia pasan a ser instrumentos parte de la creatividad vital -que correspondientemente resulta creativa si y sólo si no existe prefijación.

Partiendo de este punto, resulta válido volver sobre la perspectiva nietzscheana respecto a los tres puntos que destaca en función de la dinámica de decadencia de la historia occidental -platonismo, cristianismo y darwinismo- en relación al lugar de la muerte.

La valoración positiva nietzscheana en relación al platonismo pasa, como se marcó, por el gesto creador -que supone, desde nuestro análisis, el romper con la necesaria rigidez existencial en términos de

<sup>15</sup> Se hace esta aclaración -muerte como final de la existencia- justamente en tanto se ha definido en el apartado anterior otra caracterización de la muerte -como atrofia.

<sup>16</sup> Volviendo a la autocrítica nietzscheana: las fórmulas kantiano/schopenhauerianas, metafísicas -la forma- se corresponderían entonces con la duplicidad de planos; las ideas audaces y personales -el contenido-, con el hecho de la distribución de dichos planos en el más acá de la muerte.

<sup>17</sup> Y, extendiendo a partir de la teoría platónica de la reminiscencia, puede hablarse asimismo de un pliegue respecto del momento del nacimiento asimismo. Ahora bien, ¿esto no pondría en entredicho la afirmación respecto a la muerte siendo el eje desde el cual se despliega la diferencia de distribución metafísica entre Platón y Nietzsche? No, en tanto el sentido temporal del devenir existencial resulta para ambos el mismo; dicho de otro modo: lo que sucede en la existencia se desenvuelve hacia la muerte, con lo cual, tanto sea para negar su centralidad (Nietzsche) como para afirmarla (Platón), es en función de la existencia y su final (y no de su comienzo) que se plantea su devenir -en Platón, prepararse para la muerte; en Nietzsche, redimir la existencia misma (ya que no es de la muerte de lo que hay que ocuparse).

atrofia. Pero el aspecto crítico se da sobre lo que esa creatividad produce, lo cual implica un más allá de la muerte como fin de la existencia<sup>18</sup>, y por ende establece una atrofia rígida -prefija lo positivo y negativo en la existencia, al hacer que la misma no resulte sino un prepararse para la muerte.

En relación al cristianismo, la mirada nietzscheana pone en valor que el discurso de Jesús refiriera a esta vida; aquí no se trata del aspecto creativo en tanto tal, sino de la no puesta en juego de lo ultraterreno -que es justamente el error y la mayor manipulación de la Iglesia y Pablo: la eternidad de la vida. En función de la muerte es posible decir, entonces, que lo que positiviza Nietzsche respecto a Jesús es que dispone a la muerte como fin de la existencia en carácter de barrera final, infranqueable.

Por último, la mirada spenceriano-darwiniana. Nietzsche produce la autocalificación de 'Anti-Darwin' justamente en tanto dicha mirada no hace sino sintetizar los caracteres vitales descendentes que presentan platonismo y cristianismo, respecto a la muerte. En efecto, por un lado sostiene una atrofia de tipo no dinámico -rígido- al poner a lo vital como únicamente adaptativo -es decir, quitándole toda capacidad activo/creativa. Por otro, la vida se ve recompensada por esta sumisión adaptativa para con el medio con el no morir -es decir, seguir viviendo vía especie. Adaptación como atrofia rígida, y supervivencia de la especie como vida luego de la muerte: allí aparecen ambos aspectos de la estructura metafísica platónica -de la cual el cristianismo de Pablo no es sino continuación- completamente plasmados. A diferencia de la creatividad del platonismo y del discurso sobre esta vida de Jesús, en este caso no hay ninguna instancia rescatable: por eso, la calificación es de 'Anti-Darwin'.

Del mismo modo en que se delineó un análisis de la mirada nietzscheana y también de la platónica y sus hitos particulares (cristianismo, darwinismo) en el desarrollo de la historia de Occidente, a través del espacio que la muerte presenta como herramienta de economía vital (en la forma de fin existencial y atrofia), resulta asimismo posible trazar un análisis general que establezca las diferencias entre las perspectiva platónica -como movimiento que recorre dos mil años de Occidente- y la nietzscheana.

Desde la perspectiva de la muerte, la instancia central de divergencia es el modo en que la misma se distribuye: siendo que la limitación no franqueable -que aparece como límite total y absoluto- es en Nietzsche la muerte en tanto finalización de la existencia, lo que aparecerá como relativo es el carácter de la muerte durante la existencia; en efecto, no existe espacio de la existencia que en sí se presente como algo a evitar, inconveniente, degenerativo -como instancia a ser necesariamente atrofiada. A la inversa, en el planteo platónico lo que aparece como relativo es la muerte como fin existencial -justamente en tanto resulta ser no un límite sino una instancia de tránsito hacia la otra vida. Mas es por esto mismo que la muerte concebida en términos de atrofia lo que adquiere la caracterización de total limitación, de rigidez: hay espacios existenciales que son en sí negativos y correspondientemente otros positivos -siendo esta distribución lo que diagrama la dinámica propia de la vida como preparación para la muerte<sup>19</sup>.

Se produce, así, una relación de correspondencia entre ambos tipos de muerte. En el caso platónico, el costo de lograr una vida más allá de la muerte resulta de disponer espacios de la existencia como inherentemente negativos -y entonces, instancias a ser eliminadas, negadas, evitadas (atrofiadas). Se trata entonces, simplemente, de hacer morir a espacios de la existencia en orden de producir un efecto relativo sobre la muerte como fin de la existencia -v. gr., de asegurar una vida después de la muerte. Inversamente, lo que Nietzsche produce es la santificación de todo espacio existencial: no existen espacios prefijadamente malos -es decir, prefijadamente atrofiados; pero esta relativización de la atrofia se corresponde -o más exactamente, puede darse si y sólo si- el final de la existencia cobra carácter de infranqueable, lo cual implica la total negación de un más allá de la existencia -v. gr., implica matar al más allá de la existencia.

Si entonces en el platonismo hay espacios existenciales que en sí resultan positivos o negativos, buenos o malos y esto implica que el más allá se da en el después de la existencia -vida después de la muerte-, en la mirada nietzscheana el 'más allá del bien y del mal' supone que es en la existencia donde dicho más allá se produce. En tanto hay santificación del plano existencial, el más allá del bien y del mal no implica que hay un espacio trascendente donde las cosas se dan, sino que significa que no existen ya espacios negativos o positivos *per se* en la propia existencia. En esta vida 'formamos parte del todo, estamos en el todo [...] ;Y

<sup>18</sup> Y también, como se marcó anteriormente, un borramiento de aquel gesto creador.

<sup>19</sup> Esta formulación conviene a los tres hitos del devenir decadente occidental: en Platón, se trata del dedicarse a la contemplación para acercarse al mundo de las Ideas; en el cristianismo, de evitar el pecado para ganar el cielo; en el darwinismo, de adaptarse para sobrevivir como especie. En los tres casos, entonces, implica una preparación adecuada para la muerte.

no hay nada fuera del todo! [...] así es como queda restaurada la inocencia del devenir' (Nietzsche, 2007b, p. 58). Que nada haya fuera del todo es equivalente a que no hay más allá de ese todo; así, ante una vida dividida, cortada en partes al modo de Platón, en la cual se vive algo en el más acá y otro algo en el más allá, en Nietzsche se vive toda la vida acá, en esta vida, durante la existencia. Distributivamente se trata entonces de dos modalidades vitales divergentes, que suponen dos tipos diversos de vida en cuanto a su cualidad: una modalidad vital de tipo intensivo, que supone una completa concentración en el espacio existencial, frente a una modalidad de vida extensiva, alargada, estirada, dispuesta por sobre el espacio existencial pero también sobre lo eterno -el más allá.

Dichas modalidades vitales suponen asimismo una divergencia respecto a la perspectiva económica de la muerte: en el *Zarathustra*, Nietzsche sostiene: '[h]ace falta que cada vez perezcan más, y perezcan los mejores de vuestra especie, pues vuestro destino debe ser cada vez peor y cada vez más duro.' (2007e, p. 385). El movimiento que lleva desde el hombre al Superhombre -pasando las etapas del pueblo elegido y los hombres superiores- supone un movimiento de sacrificio vital continuo. El *Übermensch* aparece así como instancia que reúne de modo sintético las fuerzas propias de lo vital: se tiende a que haya cada vez menos vivientes y con más fuerza. La muerte resulta así un recurso que favorece la dinámica vital hacia el *plus* de poder.

La perspectiva platónica, en cambio, presenta un panorama inverso; se trata de vivir mucho -de no morir- pero en una modalidad poco intensiva: 'quieren tranquilidad, paz frente a sus afectos [...] Otros quieren tranquilidad hacia el exterior, una vida sin peligro, quisieran no ser envidiados y ser atacados [...]' (Nietzsche, 2008, I [104], p. 59). Vivir con poco peligro, tratando de neutralizar toda posibilidad de dolor; se trata de una dinámica vital en donde se atrofian partes de la vida -aquellas que ponen en posición de ser atacados, envidiados, etc.- para lograr vivir más tiempo. Así, 'querer vivir eternamente y no morir es ya un síntoma de senilidad de los sentimientos' (Nietzsche, 2007b, p. 342), es decir, de una vitalidad decadente.

Se halla entonces una contraposición de estilos vitales: la intensidad vital, que se desarrolla únicamente en el espacio de la existencia, frente a una extensividad vital que se alarga por sobre todo el espacio existencial y aquel de la eternidad. Para la vida intensiva, la muerte no es sino instrumento para propender al *plus* de poder; para la extensiva, el sacrificio se da sobre lo intensivo mismo de la vida, en orden de seguir viviendo, de evitar la muerte. La síntesis se da en la definición nietzscheana en el *Zarathustra*: 'Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino -tal es mi doctrina- ¡voluntad de poder!' (Nietzsche, 2007e, p. 172). Allí se condensa la divergencia platónico-nietzscheana: por un lado, la voluntad de vivir como lo que eminentemente busca no morir (y para lograr esto atrofia, deshace, elimina premeditadamente espacios existenciales); por otro, la vida como *Wille zur Macht*, que busca vivir de modo intensivo, no atrofiado (que no evite espacios de existencia de por sí), para lo cual no ha de presentar miedo a la muerte (a la muerte como fin existencial desde la negación al espacio ultraterreno, la vida eterna).

En términos de estructura esto supone entonces -de modo literal- la forma en que se distribuye la muerte. En la modalidad de vida extensiva, a partir de la desabsolutización de la muerte (en tanto final de existencia), la misma adquiere un carácter de pasaje -es decir, pierde la densidad que la ponía como barrera infranqueable. Se produce entonces una transferencia de dicho carácter denso a la muerte, pero concebida en términos de atrofia: esto implica la producción de lugares, instancia propias de la existencia que en sí resultan negativas, malas -inconvenientes para prepararse adecuadamente para la vida eterna. Esto supone entonces un matar parte del espacio existencial -es decir, hacerlo prohibido para ser recorrido<sup>20</sup>.

Desde la perspectiva nietzscheana se da lo inverso: al romper con lo absoluto de la atrofia existencial, propia de lo platónico, el espacio de lo existencial resulta sacralizado -inocente: no hay predeterminación de lugares buenos o malos en tanto tales; son partes de una dinámica plástica, constructiva, vital. Pero en este caso también se produce una transferencia; el grado de densidad que la

<sup>20</sup> Aquí podría objetarse: pero la vida eterna nunca es negada, más allá de que se pase por los lugares negativos o no -por ello existe en el cristianismo el cielo, pero también el infierno. Pero ese es justamente el punto: los espacios del cielo y el infierno tienen su correspondencia, en la existencia, con los espacios buenos y malos para transitar. El problema no pasa por matar, en el sentido básico de eliminación de la existencia, a ciertos lugares del recorrido existencial, sino porque dichos lugares -y sus complementarios, los buenos- se hallen predeterminados, fijados en su carácter de buenos y malos -es decir que adquieran, en palabras de Nietzsche, carácter de 'cosa en sí' (de aquello que no es plástico sino rígido).

atrofia pierde pasa a la muerte en tanto límite existencial -y entonces la muerte como fin de la existencia resulta un absoluto, es decir, no hay nada más allá de la existencia.

El hecho de que desde su primera obra publicada, un aspecto fundamental de la originalidad nietzscheana resulte que -incluso metafísicamente- todo se produzca en el más acá de la muerte, da espacio a la divergencia radical que supone una vida de la intensividad frente a una de la descendencia, que se estira, que no quiere morir. Y que no haya mundo ultraterreno no supone en absoluto que Nietzsche niegue el ámbito de lo sagrado; más bien, dispondrá la posibilidad de pensar en divinidades futuras -divinidades que sacralizan el movimiento y el juego, frente a la eternidad y perfección, a la rigidez. Esto dispone una articulación radicalmente diversa entre la vida y la muerte: se trata de apartarse de la mirada que teme a la muerte, que piensa y actúa toda la vida en función de lograr no morir; por el contrario, Nietzsche pone a la muerte como herramienta para la vida, para transformar lo existente, para tender al *plus* de poder. Desde el punto de vista de la muerte, ¿cómo puede pensarse el ‘platonismo invertido’ nietzscheano? Si la mirada platónica supone un poner la vida en juego para lograr una adecuada muerte -la vida como preparación para la muerte-, en Nietzsche esta fórmula se invierte: la muerte resulta algo puesto en juego para lograr una adecuada vida -una vida ascendente, aristocrática, desde el punto de vista de la voluntad de poder.

### Conclusión: ¿qué es la muerte?

En términos generales, desde el trabajo de análisis sobre las perspectivas platónica y nietzscheana, ¿qué sentido estructural cobra la noción de muerte, ya sea como atrofia o fin de la existencia? La de instancia de pasaje para otra cosa, como puerta que puede abrirse -pero también cerrarse. Así, pensada como atrofia, al relativizarse su densidad, la muerte cobra en Nietzsche un carácter plástico que permite su utilización como herramienta para el *progressus*: de ese modo la religión ha de atrofiarse, en su época, para dejar lugar a despliegues de otro tipo. Ahora bien, pensada como fin existencial, la densidad propia de la muerte se incrementa en términos absolutos -*v. gr.* supone una cerrazón, una imposibilidad de franqueamiento, un límite completo-, con lo cual no hay un por fuera -un ‘mas allá’- de la existencia. Todo ‘más allá’ ha de producirse entonces dentro del espacio existencial, y eso exactamente es lo que implica el ‘más allá del bien y del mal’: no hay porciones existenciales que resulten de por sí negativas o positivas -otro modo de nombrar la ‘inocencia del devenir’. Esa inocencia es pensada asimismo por Nietzsche como instancia sacra: así, no es que, como se mencionó, Nietzsche al terminar con el más allá de la existencia termine con la divinidad, sino que esa divinidad podrá darse en el espacio existencial justamente cuando llegue el momento en que se pueda creer en un dios del movimiento -es decir, justamente cuando pueda comprenderse la visión que Zarathustra viene a proclamar, aquella de la ‘inocencia del devenir’. Pero para ello aún falta mucho -pues hoy no hay oídos para escuchar. Así se completa la noción de relativismo propia de la muerte como atrofia: no sólo implica que no hay instancias buenas o malas prefijadas -o sea, ya previamente marcadas, pasadas- sino que tampoco las puede haber a futuro -justamente por eso hoy se ha de atrofiar la religión, pero sólo para florecer en un mañana capaz de escuchar las palabras de Zarathustra. En un ayer hubo instintos religiosos, en un hoy se han de atrofiar, en un mañana pueden volver a florecer, de modo ascendente: en la temporalidad de la dinámica vital, hacia dentro del espacio existencial, no hay sino creatividad y plasticidad propias de la voluntad de la voluntad de poder.

Por el contrario, en la perspectiva platónica se invierten los roles: aquello que aparece como poco denso, poroso, relativo, es la muerte pensada como fin de la existencia -por eso adquiere carácter de pasaje, por eso puede pensarse en una vida luego de la muerte. Esta relativización de la misma se condice con un aumento de la densidad de la muerte como atrofia a niveles de lo absoluto -*v. gr.*: hay partes del recorrido existencial que, para una adecuada preparación para la muerte, resultan en sí -prefijadamente- malas, y otras buenas. Allí la muerte como atrofia adquiere carácter absolutamente rígido: no hay creación del trayecto propio del espacio existencial, sino que prefijadamente ese espacio se halla dividido en porciones buenas y malas, y la vida como paso por la existencia implica moverse a través de los buenos y evitar los malos, de modo de adecuadamente prepararse para morir -es decir, para pasar a la otra vida. Que se trate de atrofia rígida implica la inamovilidad de aquello atrofiado: no es, como en el caso nietzscheano, de que algo puede atrofiarse hoy para encontrar su desarrollo en un mañana, sino que ya desde el pasado, en el

presente y hacia el futuro, esa porción de existencia resulta mala de por sí. Así se atrofian -se matan- absolutamente partes de la existencia, y se positivizan otras.

La vida vivida desde el punto de vista nietzscheano es una vida intensiva, ascendente, que no negativiza, que pone todo en juego (que no teme morir), que permite atravesar dolor, placer y muerte como parte de la creatividad intrínseca de la existencia. La vida vivida desde el punto de vista platónico resulta decadente en tanto se halla por un lado estirada, prolongada, dispuesta a partir del temor a morir; y por otro en que, para asegurar ese estiramiento, esa esperanza en la vida eterna, se parcializa, cubre a la existencia de parches negativos, hace que partes de la existencia sean intocables -estén, para esa vida, muertos. En términos de economía vital, el lugar que la muerte ocupa como herramienta permite explicitar la central diferencia entre la mirada nietzscheana y la platónica: una vida como voluntad de poder frente a una como voluntad de vida.

## Referencias

- ACAMPORA, Christa Davis. Nietzsche Contra Homer, Socrates, and Paul. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 24, pp. 25–53, 2002.
- BACARLETT PÉREZ, María Luisa. *Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo la enfermedad*. DF: Univ. Autónoma de Méjico, 2006.
- BROBJER, Thomas. Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism. Bishop, Boydell y Brewer (eds.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Columbia: Cadmen House, pp. 241-259, 2004.
- CALDER, William. El debate Wilamowitz-Nietzsche: nuevos documentos y una reevaluación. *Nietzsche-Studien*, v. 12, pp. 214-54, 1983.
- CANO, Virginia. Is evolution blind? On Nietzsche's reception of Darwin. *Nietzsche and the Becoming of Life*, NY: Fordham Univ. Press, pp. 51-67, 2015.
- D'IORIO, Paolo. *Digital critical edition of the complete works and letters of F. Nietzsche*, en [www.nietzschesource.com](http://www.nietzschesource.com), 2009.
- DAVIS, Bret. Zen After Zarathustra: The Problem of the Will in the Confrontation Between Nietzsche and Buddhism. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 28, pp. 89–138, 2004.
- DOOMEN, James. Consistent Nihilism. *The Journal of Mind and Behavior*, 33(1/2), pp. 103–117. <http://www.jstor.org/stable/43854326>, 2012
- FLAVEL, Simon. Affirming Fate and incorporating Death: the Role of 'Amor Fati' in Nishitanis's 'Religion and Nothingness'. *Philosophy East and West*, 67(4), pp. 1248–1272. <http://www.jstor.org/stable/26404871>, 2017.
- FORTIER, Jeremy. Nietzsche's Political Engagements: On the Relationship between Philosophy and Politics in The Wanderer and His Shadow. *The Review of Politics* 78, 2 pp. 201–25, 2016.
- FRANCO, Paul. Nietzsche's 'Human, All Too Human' and the Problem of Culture. *The Review of Politics* 69, 2, pp. 215–43, 2007.
- GARCÍA-GRANERO, Marcos. Nietzsche's Nihilism and Mimetic Studies. In Garcia-Granero & Lawtoo (Eds.), *Homo Mimeticus II: Re-Turns to Mimesis*: Leuven University Press. <https://doi.org/10.2307/jj.16040333.10>, pp. 147–166, 2024.
- HAMILTON, Charles. Nietzsche and the Murder of God. *Religious Studies*, 43(2), pp. 165–182. <http://www.jstor.org/stable/20006361>, 2007.
- HATAB, Lawrence. Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 24, pp. 132–47, 2002.
- KIRKLAND, Peter. Nietzsche's Tragic Realism. *The Review of Politics*, 72(1), 55–78. <http://www.jstor.org/stable/25655890>, 2010.
- LAMPERT, Lawrence. Nietzsche and Plato. Bishop, Boydell y Brewer (eds.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Columbia: Cadmen House, pp. 205-219, 2004.
- LATRÉ, Simón. Nietzsche, Heidegger, Girard on "The Death of God". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57(2), pp. 299–305. <http://www.jstor.org/stable/40337628>, 2001.
- MANSILLA, Hugo. Aspectos socio-políticos del relativismo desde Friedrich Nietzsche hasta la escuela de Frankfurt. *Daimon*, v. 45, pp. 50-56, 2007.
- MANSFELD, James. The Wilamowitz-Nietzsche struggle: Another new document and some further comments. *Nietzsche Studien*, 15, pp. 41-58, 1986.
- MÜLLER, Enrico. Diálogo crítico de Nietzsche con Platón. *Estudios Nietzsche*, v. 11, pp. 67-81, 2011.
- NIETSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 2007a.

- NIETSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos, 2008.
- NIETSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2000.
- NIETSCHE, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 2007b.
- NIETSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2007c.
- NIETSCHE, Friedrich (2007d). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal, 2007d.
- NIETSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Península, 2003.
- NIETSCHE, Friedrich. *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza, 2007e.
- NIETSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Madrid: Alianza, 1979.
- NIETSCHE, Friedrich. *El anticristo*. Madrid: Alianza, 2017.
- NORRIS, Margot. Darwin, Nietzsche, Kafka and the Problem of Mimesis. *MLN*, Johns Hopkins Univ, Press, 95 (5), pp. 1232-1253, 1990.
- O'HARA, Daniel. Parables of the Anonymous God in Nietzsche and Foucault. *Symplokē*, University of Nebraska Press, v. 26, 1–2, pp. 427–34, 2018.
- PORTER, James. 'Don't Quote Me on That!': Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873. *Journal of Nietzsche Studies*, 42 1, pp. 73-99, 2011.
- RICHARDSON, John. Nietzsche Contra Darwin. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65 (3), pp. 537-575, 2002.
- RIDLEY, Aaron. Guilt Before God, or God Before Guilt? The Second Essay of Nietzsche's Genealogy. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 29, pp. 35–45, 2005. <http://www.jstor.org/stable/20717850>
- SÁNCHEZ TABORDA, César Augusto. Crítica y moral. *Katharsis*, v. 14, pp. 49-67, 2012.
- SEIGFRIED, Hans. Autonomy and Quantum Physics: Nietzsche, Heidegger, and Heisenberg. *Philosophy of Science*, 57 (4), pp. 619-630, 1990.
- SENA, Marilou. Nietzsche's New Grounding of the Metaphysical: Sensuousness and the Subversion of Plato and Platonism. *Research in Phenomenology*, v. 34, pp. 139–159, 2004.
- SIEMENS, Herman. Nietzsche's Critique of Democracy (1870—1886). *Journal of Nietzsche Studies*, no. 38, pp. 20–37, 2009.
- SMITH, James. Nietzsche's Decadent Will and "große Gesundheit": Psychology, Sexualized "maladies de volonté", and "große Politik". *German Studies Review*, 34(2), pp. 399–418. <http://www.jstor.org/stable/41303738>, 2011.
- STEGMAIER, William. Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 31, pp. 20–41. <http://www.jstor.org/stable/20717871>, 2006.
- STRONG, Tracy. Nietzsche and the Political: Tyranny, Tragedy, Cultural Revolution, and Democracy. *Journal of Nietzsche Studies*, 35/36, pp. 48–66, 2008.
- SWEET, Dennis. The Birth of 'The Birth of Tragedy'. *Journal of the History of Ideas*, 60 (2), pp. 345-359, 1999.
- VERMAL, Juan Luis. Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger. *Estudios Nietzsche*, v. 10, pp. 97-111, 2010.
- WIEHL, Reiner. Nietzsche's Anti-Platonismus. Courtine, J.-F. , En Brague, R. (ed.), *Herméneutique et ontologie: Melanges en hommage a Pierre Aubenque*, París: Review, pp. 152-174, 1990.
- VIOULAC, Jean. Nietzsche et Pascal. Le crépuscule nihiliste et la question du divin. *Les Études Philosophiques*, Presses Universitaires de France, 1, pp. 19–39, 2011.
- WHITE, Daniel, and GERT, Hellerich. The Liberty Bell: Nietzsche's Philosophy of Culture. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 18, pp. 1–54, 1999.

---

**Autor(a) para correspondência / Corresponding author:** Alonso Zengotita. [alonsozengotita@gmail.com](mailto:alonsozengotita@gmail.com)