
La antropología filosófica de Nietzsche. Del humanismo cristiano “anti-natural” al naturalismo dionisiaco

*Nietzsche's philosophical anthropology. From an anti-natural
Christian humanism to a Dionysian naturalism*

VANESSA LEMM

Deakin University
Faculty of Arts and Education
3220 Geelong (Australia)
vanessa.lemm@deakin.edu.au
ORCIDiD: 0000-0002-8444-0470

Abstract: This article offers a reading of *Homo Natura*. According to Löwith, Nietzsche's *Homo Natura* points towards a form of life that is more human because it is “more natural” than a Christian humanism. I agree with Löwith that a response to Nietzsche's *Homo Natura* requires the development of a philosophical anthropology. However, I argue that Löwith's conception of human nature does not adequately capture the Dionysian meaning of nature in Nietzsche.

Keywords: Philosophical anthropology, naturalism, humanism, animality and plant life.

Resumen: Este artículo ofrece una lectura de la curiosa figura del *homo natura*. Según Löwith el *homo natura* de Nietzsche apunta hacia una forma de vida humana que es “más natural” que la concepción cristiana de la naturaleza humana. Coincido con Löwith en que responder a la cuestión acerca del sentido de *homo natura* exige una antropología filosófica. Sin embargo, sostengo que la concepción de la naturaleza humana de Löwith no capta adecuadamente su fondo dionisiaco.

Palabras clave: Antropología filosófica, naturaleza, humanismo, animalidad, vida vegetal.

RECIBIDO: FEBRERO DE 2020 / ACEPTADO: FEBRERO DE 2021
ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.54.1.005

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo contribuye al tema de Nietzsche y la religión, enfocándose en la curiosa figura del *homo natura* y la “extraña y loca tarea” de “retraducir (*zurückübersetzen*) al ser humano de vuelta a la naturaleza” del aforismo 230 de *Mas allá del bien y del mal* (JGB § 230)¹.

Lo que pretendo en la primera parte de este artículo es reconducir la discusión sobre el significado del *homo natura* nietzscheano a una de sus primeras interpretaciones en la década de 1930, a saber, la interpretación de Karl Löwith de dicho concepto en los términos de una antropología filosófica². La lectura de Löwith del *homo natura* apunta hacia una forma de vida humana que es “más natural” que la concepción cristiana de la naturaleza humana, considerada como una forma de ser “anti-natural”. Coincido con Löwith en que responder a la cuestión acerca del sentido del enigmático término *homo natura* de Nietzsche exige una antropología filosófica. Sin embargo, sostengo que, al ser demasiado antropocéntrica, su concepción acerca de la naturaleza humana no capta adecuadamente la tesis de Nietzsche respecto a la continuidad entre la vida humana y la de otros seres vivos. Para decirlo de otro modo, en el contexto de la filosofía de la vida de Nietzsche la naturaleza humana excede el marco de cualquier antropología filosófica, resistiéndose de este modo a lo que más tarde Foucault denominará el giro antropocéntrico del siglo XIX³. Una antropología filosófica nietzscheana tiene que ser, entonces, necesariamente complementada por una lectura de la consideración que el propio Nietzsche hizo de la vida animal

-
1. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, intr. trad. y notas de A. S. Pascual (Alianza Editorial, Madrid, 2005). En lo que sigue, abreviado como *JGB*, seguido del número del aforismo. Para una lectura mas amplia del aforismo 230, véase V. LEMM, *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics* (Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020).
 2. K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche*, “Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 11 (1933) 43-66. La hipótesis de Löwith es desarrollada más tarde en su libro *De Hegel a Nietzsche*. Véase K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. E. Estiú (Madrid, Katz, 2008).
 3. M. FOUCAULT, *The Archaeology of Knowledge* (Routledge, London, 1990) 12.

y vegetal, que fueron en parte captadas por la antropología literaria. Mi argumento es que el análisis de la vida animal y vegetal en la filosofía de Nietzsche revela que el elemento creativo y generador de cultura en el ser humano es la *naturaleza*; la vida animal y vegetal del ser humano es la fuente creativa y generadora de metamorfosis, del devenir y la autosuperación del humano ejemplificado por la religión dionisiaca en Nietzsche.

Según Löwith, el *homo natura* de Nietzsche no ofrece una concepción convincente de la naturaleza del ser humano. En su opinión, su concepción acerca de la naturalidad humana permanece vaga e indeterminada, oscilando permanentemente entre explicaciones puramente naturalistas y fisiológicas del ser humano, por un lado, y la articulación de una interpretación moralista/inmoralista del mundo, por el otro⁴. De acuerdo a Löwith, la noción de *homo natura* de Nietzsche refleja una concepción acerca de la “naturalidad” del ser humano que es fundamentalmente reactiva o polémica, y en última instancia presa de su oposición a la visión moral-cristiana del mundo.

En la segunda parte tomo distancia de la posición de Löwith. Comienzo identificando lo “terrible” del “texto básico de *homo natura*” con la crueldad. Para Nietzsche la crueldad es un momento esencial del saber y de la cultura. Pero no por ello sirve como criterio para “seleccionar” un tipo superior de “humano-demasiado-humano”, sino, al contrario, la crueldad le sirve para abandonar una idea humanista de antropología filosófica. Según la filosofía de la cultura de Nietzsche, la creatividad cultural del ser humano deriva de la crueldad propia de todo animal, así como de la pulsión a incorporar, crecer y reproducirse propia del mundo vegetal. La interpretación de Löwith ignora el rol de la animalidad y de la vida vegetal en el concepto nietzscheano del hombre “natural” en tanto creador de cultura. Traducir al hombre de vuelta a la naturaleza significa recuperar la animalidad e incluso el ser-planta desplazando así el privilegio de la especie humana en el continuo de la vida. Desde mi punto

4. Löwith describe a Nietzsche y Kierkegaard como un “positivista diletante neokantiano” y un “hegeliano bien educado”, respectivamente: K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche cit.* Para Löwith, la antropología filosófica de Nietzsche no habría ido lo suficientemente lejos en la superación del positivismo neo-kantiano.

de vista, la filosofía de la naturaleza de Nietzsche asume una forma artística correspondiente a su concepción del fondo dionisiaco de la naturaleza tal como el joven Nietzsche lo explora en su *Nacimiento de la tragedia*. Contra Löwith, propongo que la concepción nietzscheana de la naturaleza humana no es cristiana ni anti-cristiana, sino, más bien, griega y dionisiaca. Con la dimensión dionisiaca de la vida, Nietzsche recupera otra forma de religión centrada en la celebración de la sexualidad como símbolo de la creatividad de la naturaleza y como fuente de la producción cultural humana.

2. KARL LÖWITH Y LA CRÍTICA DEL HUMANISMO ANTI-NATURAL

Karl Löwith fue el primero en ofrecer una lectura de *Mas allá del Bien y del Mal* (JGB 230) que asociaba de modo explícito la concepción de Nietzsche del ser humano como *homo natura* con una antropología filosófica⁵. En un artículo sobre Kierkegaard y Nietzsche publicado en 1933, Löwith lanza la tesis de que lo que distingue al proyecto filosófico de ambos es su foco sobre la existencia y la vida humana. De ahí que los dos “conceptos básicos [Grundbegriffe]” que caracterizarían tanto a la filosofía de Nietzsche como la de Kierkegaard sean, precisamente, la “vida” y la “existencia”⁶. Su pensamiento, por lo tanto, no puede entenderse como un sistema metafísico cerrado que contendría –entre otras ciencias– una antropología. Para ambos, más bien, todas las interrogantes filosóficas son recogidas en la “pregunta básica [Grundfrage]” de, ¿qué es el ser humano?

Según Löwith, con Kierkegaard y Nietzsche la filosofía se convierte en antropología filosófica bajo la forma de una psicología experimental en que las verdades son producidas a través de las auto-experimentaciones del filósofo en cuanto ser viviente⁷. Así entendida, la antropología filosófica retira el fundamento a partir del

5. La lectura de Löwith es en este sentido distinta a la ofrecida por Karl Jaspers, quien concibe la antropología tan solo como un aspecto del pensamiento de Nietzsche acerca del ser humano: K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (De Gruyter, Berlin, 1981) 125.

6. K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche cit.*, 43-66.

7. *Ibidem*, 43.

cual la filosofía se concibe a sí misma como la búsqueda de la verdad absoluta, si bien Löwith se apura en señalar que el abandono de dicha búsqueda no hace sino anunciar un nuevo comienzo⁸.

Para Löwith, este nuevo comienzo surgiría a partir de la superación nietzscheana de la visión cristiana del mundo y de su moralidad desdeñadora de la vida. La redefinición de la humanidad como “humanidad natural” y del ser humano como *homo natura* tendría, pues, su punto de partida en la crítica de la interpretación cristiana de la vida humana. De acuerdo con Löwith, Nietzsche critica la moralidad cristiana sobre la base de una distinción entre lo que es el ser humano y lo que éste significa. Para mayor claridad, esta distinción es ilustrada por el propio Löwith a través de la noción cristiana del pecado. Al respecto, Löwith distingue entre lo que es la pecaminosidad, o el “ser natural” de la pecaminosidad, por así decirlo, de lo que ésta significa para el ser humano como cristiano, lo que podemos denominar la interpretación moral de la pecaminosidad. Cabe aclarar que esta distinción no es reductible al contraste entre el hecho y su interpretación, tal como las interpretaciones naturalistas de Nietzsche parecen sugerir⁹. Presupone, en cambio,

[...] una concepción natural del ser humano [*natürlichen Begriff*], de lo que es “humano” [*menschlich*] en el ser humano, puesto que este aspecto humano es –en su forma humana [*auf menschliche Weise*]– natural [*natürlich*]. Nietzsche se refiere de modo ambiguo [*vieldeutig und unbestimmt*] a esta natural humanidad [*natürliche Menschlichkeit*] como “vida”¹⁰.

Como se observa al final de esta cita, para Löwith el concepto de “vida” es un término “ambiguo e impreciso” para hacer referencia a la “humanidad natural [*natürliche Menschlichkeit*]” del ser humano.

8. *Ibidem*, 46. Véase también K. JASPERS, *op. cit.*, 123-169; R. SCHACHT, *Nietzsche and Philosophical Anthropology*, en K. ANSELL-PEARSON (ed.), *A Companion to Nietzsche* (Blackwell, Malden, MA, 2006) 116.

9. J. KNOBE, B. LEITER, *The Case for Nietzschean Moral Psychology*, en B. LEITER, N. SHINHABABU (eds.), *Nietzsche and Morality* (Oxford University Press, Oxford, 2007) 83-109.

10. K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche cit.*, 59-60.

En cualquier caso, no hay que entender por vida, tal como hacen las lecturas naturalistas de Nietzsche, una realidad biológica u orgánica. De hecho, precisamente debido a que para él la naturaleza no es reducible a un hecho empírico, susceptible de ser explicado por los discursos de las ciencias naturales¹¹, el intentar dar una respuesta a la cuestión de la naturaleza humana en Nietzsche no exige una teoría del conocimiento sino una antropología filosófica. Desde la perspectiva de esta última, la “vida” es concebible únicamente dentro del horizonte de la experiencia vivida del ser humano en el mundo. Más todavía, el conocimiento del mundo natural, incluido el conocimiento acerca de la naturalidad del ser humano, sólo puede darse dentro de la perspectiva abierta por la autocomprensión del ser humano que incluye su autocomprensión en cuanto ser natural. Esto puede explicar el hecho de que Löwith se refiera a la “vida”, lo “humano”, la “naturaleza” y lo “natural” entre comillas, como indicando por medio de esta operación que dichos conceptos son constructos generados a partir de la experiencia vivida del ser humano en el mundo. Por lo mismo, para Löwith la pecaminosidad no es un fenómeno de la vida o del mundo natural sino un estado de la conciencia, una conciencia de pecaminosidad, de ahí que existirían diferentes posibilidades de interpretar el sufrimiento.

Al respecto, en contraste con las interpretaciones cristianas de la vida humana, el ser humano naturalizado, tal como es concebido por Nietzsche, ya no exige el “¿por qué?” de su vida y su sufrimiento. Para Löwith, Nietzsche

[...] no sólo renuncia a la “razón [*Grund*]” sino también al “significado [*Sinn*]”, y más en general a la “interpretación” en tanto explicación y exégesis [*Einlegung und Auslegung*] del significado. Renuncia a ambos porque ha comprendido que, objetivamente, no “existe [*vorhanden*]” algo así como el significado de la existencia humana. Éste sólo existe en virtud de lo que el ser humano significa para sí mismo [*was sich der Mensch bedeuten will*]¹².

11. B. LEITER, *Nietzsche and Aestheticism*, “Journal of the History of Philosophy” 30/2 (1992) 275-290.

12. K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche cit.*, 60. Löwith incluye en este pasaje una

Este nuevo posicionamiento de la naturaleza humana más allá del bien y del mal, más allá de la alabanza y el reproche, demanda una afirmación de la vida y un amor al destino (*amor fati*) que son bien captados en la concepción nietzscheana del eterno retorno de lo mismo. En la lectura de Löwith, el eterno retorno de lo mismo sitúa al ser humano de vuelta en el ciclo eterno de la naturaleza, constituyéndose así en el último paso en la naturalización de la moral (*Vernatürlichung der Moral*)¹³. Evidentemente, cuando Löwith se refiere al “ciclo eterno de la naturaleza” no está haciendo referencia al “mundo natural” tal como éste es interpretado por las ciencias naturales, las cuales no pueden dejar de invocar ideales como el de la causalidad, leyes generales, etc. Cabe recordar, en este sentido, que para Nietzsche no hay leyes en la naturaleza: “Cuidémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Sólo hay necesidades: allí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda”¹⁴. En el contexto de este aforismo, la noción de necesidad no debe entenderse desde dentro del marco de una visión del mundo determinista. Que en la naturaleza “sólo hay necesidades” significa, por el contrario, que la naturaleza es an-árquica: “allí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda”¹⁵.

Como tal, la naturalización de la moralidad presupone la des-deificación de la naturaleza: “¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras de dios? ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, noso-

crítica indirecta de Heidegger, para quien la cuestión acerca del ser de la humanidad estaba vinculada con la actividad dadora de sentido de la existencia.

13. *NF*-1887, 9[8]. En los casos en que se citan los *Fragments Póstumos* (*Nachgelassene Fragmente*), se utiliza la *Kritische Studienausgabe* (*KSA*). Las referencias ofrecen el año del fragmento, seguido del número de fragmento y del aforismo pertinente que le corresponde.
14. F. NIETZSCHE, *La Ciencia Jovial* (“*La Gaya Scienza*”), trad. J. Jara (Monte Ávila Editores, Caracas, 1985) a continuación abreviada como *FW*, seguida del número del aforismo.
15. *FW* §109. Sobre la necesidad en Nietzsche, véase H. SIEMENS, *Nietzsche’s Conception of ‘Necessity’ and Its Relation to ‘Laws of Nature’*, en V. LEMM (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life* (Fordham University Press, New York, 2015) 82-104. Sobre la noción de anarquía, véase R. SCHÜRMAN, *Des hégémonies brisées* (Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996).

tros hombres, a naturalizarnos con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?”¹⁶. Löwith entiende por naturaleza des-deificada una naturaleza carente de significado (*Sinn*), de orden y de determinación (*Bedeutung*). Interpreto, por lo tanto, la noción de naturaleza como “ausencia de sentido de la pura existencia [*Sinnlosigkeit eines puren Daseins*]” como un aspecto de la idea de la naturaleza como caos: “Chaos sive Natura”¹⁷.

Desde este punto de vista, lo que resulta liberador para el ser humano es la afirmación y el amor a la naturaleza como carencia de sentido y caos anárquico. Afirmar y amar la falta de significado de la existencia conduce a una transformación del ser humano: una persona pecadora deviene en una persona enferma y una “forma moral de existencia [*moralischen Existenzverfassung*]” se convierte en un “modo natural de vida [*natürliche Lebensverfassung*]”¹⁸.

Para Löwith, sin embargo, Nietzsche deja abierta la cuestión acerca de aquello que sería lo distintivamente “natural” en el ser humano, así como respecto de lo que distinguiría a una vida humana “natural”. Así, a pesar de que en JGB § 230 Nietzsche se plantea descifrar aquel “eterno texto básico *homo natura*” detrás de las “numerosas vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones”, Löwith concluye que Nietzsche no llega a ofrecer una definición positiva de la naturalidad del ser humano. Löwith no puede sino lamentarse del hecho de que Nietzsche ofrezca tan sólo unos cuantos ejemplos históricos de lo que él entiende por humanidad natural: la antigüedad griega y el ser humano del Renacimiento, así como algunos ejemplos individuales provenientes del mundo moderno, tales como Goethe y Napoleón. Estos ejemplos, sin embargo, no suplen la necesidad de una antropología filosófica capaz de ofrecer una respuesta a la interrogante acerca de la naturaleza humana. Löwith se lamenta, en suma, de que “Nietzsche no descubra una ‘nueva tierra

16. *FW* §109.

17. *NF*-1882, 21[3]. Acerca de la idea de la naturaleza como caos, véase B. E. BABICH, *Nietzsche's Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star*, “Revista Portuguesa de Filosofía” 57 (2001) 225-245; J. GRANIER, *Nietzsche's Conception of Chaos*, en D. B. ALLISON (ed.), *The New Nietzsche* (MIT Press, Cambridge, MA, 1977) 135-141.

18. K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche cit.*, 61.

del alma' verdaderamente habitable en sus 'exploraciones sobre la naturaleza del ser humano'"¹⁹.

Ahora bien, mientras Löwith deplora el carácter inconcluso de la antropología filosófica de Nietzsche, Jean Granier sostiene que, de hecho, "Nietzsche no tiene interés alguno en articular una antropología"²⁰. Según Granier, Nietzsche se encontraba especialmente interesado en recuperar una concepción antigua de la naturaleza como caos creativo y artístico. Esto último no implica que Nietzsche hubiese querido deshacerse por completo de la noción de ser humano. Antes bien, la recuperación de esta visión arcaica sobre la naturaleza le habría permitido aproximarse a la cuestión de la naturaleza humana desde una perspectiva para la cual la vida animal y vegetal es constitutiva de la vida humana. Desde este punto de vista, la antropología filosófica de Nietzsche tendría un claro carácter antihumanista (y posthumanista), en la medida en que deconstruye la idea moderna de un universo construido alrededor de la figura del ser humano como un agente racional y moral²¹.

3. LA NOCIÓN GRIEGA DE NATURALEZA HUMANA: RECUPERANDO LA VIDA ANIMAL

La referencia de Nietzsche a la idea del *homo natura* como un "texto básico [*Grundtext*]" no debe, por lo tanto, ser interpretada como sugiriendo el modelo de un "absolutismo antropológico"²². Por el contrario, lo que Nietzsche descubre detrás de las "vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones" de la naturaleza humana es la ani-

19. *Ibidem.*, 64.

20. J. GRANIER, *Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 86/1 (1981) 101.

21. En este punto me baso en la definición de Rosi Braidotti del posthumanismo en R. BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Polity, Cambridge, Malden, 2013) 13-54 [Trad. esp. *Lo posthumano*, trad. J. C. Gentile (Gedisa, Barcelona, 2015) 25-70].

22. A. U. SOMMER, *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse*, „Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken“ 5/1 (De Gruyter, Berlin, Boston, 2016) 650-651; M. BRUSOTTI, *Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: 'zur Naturgeschichte der Moral'*, en M. A. BORN (ed.), *Friedrich Nietzsche-Jenseits von Gut und Böse* (Akademie Verlag, Berlin, 2014) vol. 48, 129.

malidad del ser humano. Nietzsche afirma incluso que lo que se encuentra detrás de la búsqueda filosófica de la verdad es la “crueldad del animal”. Nietzsche sostiene que el hombre del conocimiento “actúa [*walten*] como artista y glorificador de la crueldad”²³: “[E]n todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad”²⁴ (*ibidem.*). En esta cita se ve claramente cómo, partiendo de la idea humanista del ser humano como sujeto de conocimiento, es recuperada la animalidad del ser humano.

Es importante señalar que la concepción del animal adoptada por Nietzsche en estos pasajes no es resultado de una historia natural ni de una concepción de la vida biológica de carácter darwinista²⁵. Nietzsche toma distancia de estas perspectivas al atribuir al animal un papel clave en su concepción de la cultura. De acuerdo con la filosofía de la cultura de Nietzsche, en efecto, la productividad cultural del ser humano derivaría de la crueldad del animal. Como afirma en JGB § 229, la cultura en el ser humano es una especie de sed, un “ardor misterioso” por los “brebajes aromáticos de la gran Circe llamada ‘Crueldad’”. Circe es la diosa de la metamorfosis. Tiene el poder de transformar al ser humano: “*La verdad como Circe. — El error ha hecho de animales hombres; ¿sería la verdad capaz de volver a hacer del hombre un animal?*”²⁶.

Invocando la verdad sobre la naturaleza humana sugiero que Nietzsche busca transformar al ser humano en un animal que produce cultura, lo que exige a su vez una transformación en nuestra forma de aproximarnos al fenómeno de la crueldad: “Casi todo lo

23. JGB §229.

24. *Ibidem.*

25. M. BRUSOTTI, ‘*der schreckliche Grundtext homo natura*’: *Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von Jenseits von Gut und Böse*, en M. A. BORN, A. PICHLER (eds.), *Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‘Jenseits von Gut und Böse’* (De Gruyter Verlag, Berlin, Boston, 2013) 259-278.

26. MA I §519. F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, trad. A. Brotons (Akal, Madrid, 1996) vol. 1, a continuación abreviado como *MA I*, seguido del número del aforismo. Para la relación entre cultura y animalidad en Nietzsche, véase V. LEMM, *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being* (Fordham University Press, New York, 2009) [Trad. esp. *La filosofía animal de Nietzsche: Cultura, política y animalidad del ser humano*, trad. D. Rossello (Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2010)].

que nosotros denominamos ‘cultura superior’ se basa en la espiritualización y profundización de la *crueledad* —ésta es mi tesis; aquel ‘animal salvaje’ no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente— se ha divinizado”²⁷.

La representación del animal como “cruel” y “salvaje” forma parte, según Nietzsche, de una estrategia más amplia de control y dominación, por medio de la cual la moralidad cristiana busca distinguir a la humanidad, estableciéndola como “superior” o por encima de su naturalidad y animalidad. En este sentido, la tesis de Löwith de que la concepción de Nietzsche sobre la naturalidad del ser humano es una parte integral de su crítica más general de la visión del mundo cristiana es correcta, siempre y cuando se añada que la negación de la animalidad por parte de la moral cristiana es precisamente aquello que Nietzsche busca superar por medio de la retraducción del ser humano de vuelta a la naturaleza.

Resulta por lo menos cuestionable, en consecuencia, que Nietzsche tomara como fuente de inspiración para su reconceptualización de la naturaleza humana el discurso moral y religioso del cristianismo. En lugar de ello, sugiero que Nietzsche aboga por una vuelta a la concepción que los griegos tenían acerca de la naturalidad del ser humano en tanto manera de abrir un nuevo pensar acerca de la naturaleza del ser humano entendido como un ser creativo y transformador dirigido hacia devenires futuros.

La recuperación por parte de Nietzsche de ciertas concepciones arcaicas sobre la naturaleza en tanto caos y su reevaluación de la crueldad del animal, coincide con la importancia adquirida por la cuestión de la naturaleza humana en la antropología literaria de principios del siglo XX, tópico que es bien documentado por Wolfgang Riedel²⁸. La referencia a este contexto *literario* del naturalismo nietzscheano se justifica por el hecho de que Nietzsche habla del “terrible texto básico [*schreckliche Grundtext*]” que es el *homo natura*. Además, la manera en que Nietzsche se aproxima a este “texto bá-

27. *JGB* §229.

28. W. RIEDEL, ‘*Homo Natura*’: *Literarische Anthropologie um 1900. Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte* (De Gruyter, Berlin, New York, 1996).

sico” está mediada por su interpretación del mito y de la tragedia griega. Al mismo tiempo, Nietzsche rechaza la postura clasicista según la cual estos productos literarios serían la expresión de una civilización *humana* particular (es decir, la griega) que es superior a otras civilizaciones. Nietzsche, por su parte, considera que el significado de estos productos literarios se basa en que dan expresión al origen o “fundamento” (*Grund*) de la cultura humana, es decir, la vida animal y vegetal.

En Nietzsche, la retraducción del ser humano a la naturaleza se condensa en el nombre del Dios griego Dionisio: “el culto a la fertilidad entre los primeros griegos”, ejemplificando una “genuina y más natural humanidad”²⁹. La idea de la humanidad natural en la Grecia antigua deriva de una noción de la naturaleza como base de la cultura humana. De acuerdo con los griegos, en efecto, el ser humano es *homo natura*, esto es, un ser cuya cultura es inmanente a la naturaleza. Nietzsche articula por vez primera esta idea de la naturaleza como cultura (arte) en el pasaje inicial de “La lucha de Homero”:

El ser humano, aún en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro de aquella. Sus cualidades terribles, consideradas generalmente como inhumanas, son quizás el terreno más fértil en el que crecen todos aquellos impulsos, hechos y obras que componen lo que llamamos humanidad³⁰.

La cultura humana es inmanente a la naturaleza en la medida en que las características denominadas “humanas” y “naturales” del ser humano están entrelazadas entre sí al grado de ser indistinguibles. Nietzsche considera que los logros culturales de la humanidad son suscitados por la naturalidad del ser humano. Como destaca el pasaje recién citado, lo que nosotros consideramos como terrible e

29. *Ibidem*, 186. En este sentido, la interpretación de Riedel del *homo natura* en Nietzsche puede ser leída como una corrección tanto del esteticismo de Nehamas como del anti-esteticismo de Leiter: B. LEITER, *Nietzsche and Aestheticism cit.*

30. F. NIETZSCHE, *La lucha de Homero* (El Cid Editores, Santa Fe, 2004) 7.

inhumano es, en realidad, el terreno fértil donde es cultivada la humanidad. Este desplazamiento del significado de la naturaleza desde lo “terrible [*furchtbar*]” hacia la idea de lo “fértil [*fruchtbar*]” permite a Nietzsche reafirmar, como hicieran los griegos, la idea de la naturaleza como fuente creativa y artística, es decir, como creadora de cultura. De este modo, los griegos anuncian, según Nietzsche, una humanidad natural y genuina que se encontraría en las antípodas de la humanidad propugnada por los modernos:

Así vemos que los griegos, los hombres más humanos de la antigüedad, presentan ciertos rasgos de crueldad, de fiera destructiva; rasgos que [...] a nosotros los modernos, que descansamos en el concepto muelle de humanidad, nos comunican una sensación de angustia³¹.

Puesto en el contexto de la filosofía de la cultura de Nietzsche y de sus reflexiones sobre la animalidad, el argumento de Löwith acerca de la “naturalidad” del ser humano resulta demasiado humanista y antropocéntrico. Su interpretación de la antropología filosófica de Nietzsche, por ende, tiene que complementarse con una investigación acerca de la animalidad, particularmente de la importancia que ésta tiene para el ser humano en el terreno de la cultura.

4. LA NOCIÓN GRIEGA DE NATURALEZA HUMANA: RECUPERANDO LA VIDA VEGETAL

Hay otra forma no humana de vida en juego en la concepción de Nietzsche del ser humano como *homo natura*: la vida vegetal y la idea del ser humano como planta.

Cuando tomamos en cuenta el doble significado que el término “*zurückübersetzen*” tiene en alemán, “retraducción” y “replantación”, hallamos que JGB § 230 no sólo revela la animalidad del ser humano sino también su “vegetalidad”. En el aforismo 44 de JGB, de hecho, Nietzsche se refiere al ser humano como una planta (“la

31. *Ibidem*, 174.

planta ‘hombre’”) que ha sido arrancada de su terreno natural de crecimiento³². En este mismo lugar, Nietzsche asigna a los “filósofos del futuro” la desafiante tarea de volver a producir las condiciones bajo las cuales la “planta hombre” había venido “creciendo de la manera más vigorosa hacia la altura”³³. Evidentemente, esto significa que la tarea de retraducción del ser humano de vuelta a la naturaleza exige no sólo el descubrimiento y recuperación de la animalidad del ser humano, o sea, de sus instintos e impulsos naturales, de los que ha sido alienado, sino también la replantación del ser humano vegetal en su suelo natural, del cual ha sido arrancado. Nietzsche tiene, pues, un lugar relevante dentro de los pensadores que han buscado superar las “barreras que los seres humanos han erigido entre sí y las plantas”³⁴.

Hasta donde se sabe, el doble significado de “*zurückübersetzen*”, como “retraducción” y como “replantación”, no ha sido abordado por la literatura secundaria acerca de Nietzsche. El énfasis de la mayoría de los estudios dedicados a JGB § 230 ha sido puesto en la cualidad metafórica del texto, siendo el desciframiento del “*Grundtext* [texto básico] *homo natura*” comparado con la interpretación de un palimpsesto³⁵. Es de interés que, en la edición francesa de *Más allá del bien y del mal*, la frase “*Den Menschen nähmlich zurückübersetzen in die Natur*” (§ 230) es traducida como “*Retransplanter l’homme dans la nature* [Volver a plantar al hombre en la naturaleza]”³⁶. Desafortunadamente, Sarah Kofman, citando este pasaje en extenso, no recoge este acierto de la traducción francesa –un lapsus sin duda irónico dada su insistencia en la primacía de la interpretación en la idea del *homo natura* nietzscheano. Por mi parte, considero que, para

32. Para la concepción de Nietzsche del ser humano como planta, véase V. LEMM, *Is Nietzsche a Naturalist? Or How to Become a Responsible Plant*, “The Journal of Nietzsche Studies” 47/1 (2016) 61-80.

33. JGB §44.

34. M. MARDER, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* (Columbia University Press, New York, 2013) 5.

35. Véase, entre otros, L. LAMPERT, *Nietzsche’s Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil* (Yale University Press, New Haven, London, 2001) 230; A. U. SOMMER, *op. cit.*, 651.

36. Tomado de S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore* (Editions Galilée, Paris, 1983) 135.

poder apreciar plenamente el significado de la voluntad de poder en cuanto arte de la interpretación, es necesario reconocer la fuerza transformadora de la vida vegetal dentro del ser humano.

En JGB § 230, Nietzsche ofrece una explicación acerca de lo que el “pueblo” llama “espíritu” y de lo que él denomina “voluntad fundamental del espíritu”, de la cual la capacidad de incorporación es uno de sus principales atributos:

La fuerza del espíritu para apropiarse de cosas ajenas se revela en una tendencia enérgica a asemejar lo nuevo a lo antiguo, a simplificar lo complejo, a pasar por alto o eliminar lo totalmente contradictorio: de igual manera, el espíritu subraya destaca de modo arbitrario y más fuerte, rectifica, falseándolos, determinados rasgos y líneas de lo extraño, de todo fragmento de “mundo externo”. Su propósito se orienta a incorporar a sí nuevas “experiencias”, a ordenar cosas nuevas bajo órdenes antiguos —es decir, al crecimiento, o dicho de modo aún más preciso, al *sentimiento* de la fuerza multiplicada. Al servicio de esa misma voluntad hallase también un instinto aparentemente contrario del espíritu, una súbita resolución de ignorar, de aislarse voluntariamente, un cerrar sus ventanas, un decir interiormente no a esta o a aquella cosa, un no dejar que nada se nos acerque, una especie de estado de defensa contra muchas cosas de las que cabe tener un saber [...]: todo lo cual es necesario, de acuerdo con el grado de nuestra propia fuerza de asimilación, de nuestra “fuerza digestiva”, para hablar en imágenes —y en realidad a lo que más se asemeja el “espíritu” es a un estómago—³⁷.

37. JGB §230. A. U. SOMMER, *op. cit.*, 647, deriva la concepción de Nietzsche del espíritu de Otto Liebmanns, *Zur Analyse der Wirklichkeit*, quien la describe como una planta que interactúa con su entorno. Asimismo, Sommer cita la afirmación de Orsucci de que JGB 230 debe leerse en el contexto del discurso de la biología y fisiología contemporáneas: A. ORSUCCI, *Orient-Okzident: Nietzsches Versuch einer Lösung vom europäischen Weltbild*, Monographien und Texte Zur Nietzsche-Forschung (De Gruyter, Berlin, New York, 1996) 55-56. Más aún, Sommer traza la comparación de la incorporación y la nutrición con Ludwig Feuerbach, que popularizó la idea de que el ser humano es lo que come (A. U. SOMMER, *op. cit.*, 653).

En este pasaje, Nietzsche ofrece una representación de la relación del ser humano con su entorno basada en dos impulsos opuestos: un impulso por dominar nuestro entorno por medio de una incorporación orientada hacia el crecimiento y el incremento de la fuerza, por un lado, y un impulso a la ignorancia como medio de protección y preservación, por otro³⁸. Aquí, Nietzsche insiste en que estos impulsos pertenecen a “todo lo que vive, crece y se multiplica”³⁹, y compara el funcionamiento de estos dos impulsos opuestos con la función digestiva, concluyendo que a lo que más se parece el “espíritu” es a un “estómago”. En mi opinión, esta comparación entre “espíritu” y “estómago” debe leerse en el contexto de un énfasis más general sobre la centralidad de los principales atributos de la vida vegetal —nutrición, crecimiento y reproducción— en su pensamiento acerca del ser humano.

En la historia de la filosofía, de hecho, los tres principales atributos de la “voluntad fundamental del espíritu”, a saber, los actos de nutrición (incorporación), crecimiento y generación han sido asociados, desde Aristóteles, con la vida de las plantas⁴⁰. Cabe destacar que estos atributos son también centrales en la concepción nietzscheana de la vida como voluntad de poder⁴¹. En una nota póstuma, Nietzsche define la vida como “una multiplicidad de fuerzas relacionadas entre sí a través de un proceso común de nutrición”, y añade que “todo lo que llamamos sentimiento, representación y pensamiento” forma parte de este más abarcador “proceso de nutrición”⁴². En el argumento de Nietzsche sobre la voluntad de poder, ni los organismos superiores ni los procesos psíquicos reemplazan realmente el “*modus operandi* básico del alma-vegetal”: incluso en nuestras más elevadas empresas, como la búsqueda de la verdad, el ser humano no deja de ser una planta sublimada⁴³.

38. Sobre los dos movimientos de incorporación en Nietzsche, véase V. LEMM, *Nietzsche, Einverleibung and the Politics of Immunity*, “International Journal of Philosophical Studies” 21/1 (2013) 3-19.

39. *JGB* §230.

40. M. MARDER, *op. cit.*

41. *JGB* §36.

42. *NF*-1883, 24[14].

43. *Ibidem*, 40.

Nietzsche pasa luego a mostrar cómo es que los atributos de la vida vegetal se manifiestan en el ser humano. Al igual que en su explicación de la “voluntad fundamental del espíritu” en JGB § 230, sostiene que los procesos metabólicos en el ser humano se exteriorizan como un impulso a crear formas: “El ser humano es una criatura dadora de forma [*formenbildendes*] [...]. En cuanto uno cierra los ojos, se descubre que un impulso-a-dar-forma se encuentra continuamente activo dentro del ser humano y que ensaya un número infinito de cosas que no corresponden a nada real”⁴⁴. Nietzsche concluye señalando que “[e]l ser humano es una criatura creadora de ritmos [*rhythmen-bildendes*]”⁴⁵. El proceso dador-de-forma de la nutrición e incorporación en el ser humano sigue un ritmo que, como en JGB § 230, oscila entre la voluntad de dominar el entorno a través de la incorporación de todo lo externo y la voluntad de ignorancia que se expresa por medio de la no-incorporación. En este aforismo, Nietzsche también afirma que la tendencia del ser humano hacia el conocimiento (*Erkenntnis*) se opone a estos dos impulsos básicos de todos los seres vivientes. Desde la perspectiva de esta inclinación al conocimiento, las tendencias a apropiarse y a ignorar aparecen como falsificadoras:

En contra de esa voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en suma, de superficie [...] actúa aquella sublime tendencia del hombre de conocimiento [*Erkennenden*] a tomar y querer tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical: especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales que todo pensador valiente reconocerá en sí mismo ⁴⁶.

Ahora, el hecho de que esta voluntad de conocimiento (*Erkenntnis*) se oponga a las dos tendencias básicas de la vida no hace de esta voluntad algo anti-natural⁴⁷. Por el contrario, Nietzsche sostiene que los procesos metabólicos de nutrición y reproducción se manifiestan

44. *NF*-1883, 24[14].

45. *Ibidem*.

46. *JGB* §230.

47. L. LAMPERT, *op. cit.*, 226.

en el ser humano como una “fuerza de resistencia [*widerstrebende*]”: “El ser humano es una fuerza de resistencia” y “el conocimiento [...], un medio de nutrición”⁴⁸. Desde la perspectiva de la vida vegetal, el impulso hacia el conocimiento refleja la tendencia del ser humano a incorporar, a crecer y reproducirse. Nietzsche distingue entre dos tipos de nutrición, aquella destinada a preservar y aquella que más bien transforma al ser humano, distinción que sería aplicable también al conocimiento y al proceso de aprendizaje: “El aprender nos transforma, hace lo que todo alimento, el cual no se limita tampoco a ‘mantener’: como sabe el fisiólogo”⁴⁹ (JGB § 230). De aquí que sea posible decir que, considerada desde la perspectiva de la vida vegetal, la replantación del ser humano de vuelta a la naturaleza engendra un conocimiento nutritivo cargado con un poder de transformación. Esto es a lo que Nietzsche apunta, en mi opinión, cuando llama a retraducir al ser humano de vuelta a la naturaleza.

Para terminar, interpreto las referencias al poder metamórfico de la planta como ejemplos del poder transformador de la búsqueda de la verdad. Nietzsche nos invita a re-evaluar la verdad desde una perspectiva (in)moral poscristiana, una perspectiva asociada con la sabiduría de una humanidad más natural. Lo que requiere, según Nietzsche, que la naturalidad del ser humano sea recuperada, de tal modo que los seres humanos puedan transformarse nuevamente en creadores de nuevos valores capaces de ofrecer interpretaciones verídicas del texto básico *homo natura*.

5. CONCLUSIÓN

Nietzsche pone la tarea de construir al *homo natura* bajo el nombre propio de Dionisio. Él identifica en la sexualidad el lugar primordial a partir del cual el individuo moderno se puede emancipar de las ideas occidentales, es decir, cristianas sobre la naturaleza humana⁵⁰. El dios griego Dionisio refleja “el culto a la fertilidad en los prime-

48. *NF*-1883, 24[14].

49. *JGB* §230.

50. *JGB* §238.

ros griegos” y es un símbolo de una “auténtica y más natural humanidad” y de la vida eterna:

Es por esta razón que para los griegos el símbolo sexual se consideraba el símbolo más honrado, el símbolo en el cual la piedad antigua encuentra su significado más profundo. Todos los detalles del acto de la procreación, del embarazo, del nacimiento excitan los sentimientos más solemnes en los griegos. [...] Todo esto se refleja en el nombre de Dionisio. No conozco a ningún símbolo más alto que este símbolo griego [...] Los instintos más profundos de la vida, del futuro de la vida, de la eternidad de la vida se reflejan en este simbolismo y son experimentados de manera religiosa como un camino a la Vida, a la procreación, como un camino santo⁵¹.

Dionisio es la respuesta de Nietzsche a la negación de la sexualidad en el mundo cristiano que ha destruido este sentimiento religioso basado en la valoración de la naturaleza y de la sexualidad como “camino santo” para las futuras generaciones humanas. La concepción griega de la naturaleza es privilegiada por Nietzsche solo porque confirma la tesis más general según la cual la naturaleza es artística y solamente a través de su imitación, es decir, a través de vivir según la naturaleza, el ser humano puede devenir de nuevo creativo y lleno de cultura en sus propios términos⁵².

REFERENCIAS

- B. E. BABICH, *Nietzsche's Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star*, “Revista Portuguesa de Filosofia” 57 (2001) 225-245.

51. *KSA* 13:14[89] 266.

52. Agradecimientos a Hugo Tavera Villegas por la traducción de este texto. Este texto está basado en V. LEMM, *Friedrich Nietzsche on Human Nature: Between Philosophical Anthropology and Animal Studies*, en B. MASSUMI, M. HAND (eds.), *Animals and Animality in Literary Studies* (Cambridge University Press, Cambridge, 2018) 197-214.

- R. BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Polity, Cambridge, Malden, 2013) [Trad. esp. *Lo posthumano*, trad. J. C. Gentile (Gedisa, Barcelona, 2015)].
- M. BRUSOTTI, ‘*der schreckliche Grundtext homo natura*’: *Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von Jenseits von Gut und Böse*, en M. A. BORN, A. PICHLER (eds.), *Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‘Jenseits von Gut und Böse’* (De Gruyter Verlag, Berlin, Boston, 2013) 259-278.
- M. BRUSOTTI, *Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: ‘zur Naturgeschichte der Moral’*, en M. A. BORN (ed.), *Friedrich Nietzsche-Jenseits von Gut und Böse* (Akademie Verlag, Berlin, 2014) vol. 48, 111-130.
- M. FOUCAULT, *The Archaeology of Knowledge* (Routledge, London, 1990).
- J. GRANIER, *Nietzsche’s Conception of Chaos*, en D. B. ALLISON (ed.), *The New Nietzsche* (MIT Press, Cambridge, MA, 1977) 135-141.
- J. GRANIER, *Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud*, “Revue de Métaphysique et de Morale” 86/1 (1981) 88-102.
- K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophie-rens* (De Gruyter, Berlin, 1981).
- J. KNOBE, B. LEITER, *The Case for Nietzschean Moral Psychology*, en B. LEITER, N. SHINHABABU (eds.), *Nietzsche and Morality* (Oxford University Press, Oxford, 2007) 83-109.
- S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore* (Editions Galilée, Paris, 1983).
- L. LAMPERT, *Nietzsche’s Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil* (Yale University Press, New Haven, London, 2001).
- B. LEITER, *Nietzsche and Aestheticism*, “Journal of the History of Philosophy” 30/2 (1992) 275-290.
- V. LEMM, *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Beings* (Fordham University Press, New York, 2009) [Trad. esp. *La filosofía animal de Nietzsche: Cultura, política y animalidad del ser humano*, trad. D. Rossello (Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2010)].
- V. LEMM, *Nietzsche, Einverleibung and the Politics of Immunity*, “International Journal of Philosophical Studies” 21/1 (2013) 3-19.

- V. LEMM, *Is Nietzsche a Naturalist? Or How to Become a Responsible Plant*, "The Journal of Nietzsche Studies" 47/1 (2016) 61-80.
- V. LEMM, *Friedrich Nietzsche on Human Nature: Between Philosophical Anthropology and Animal Studies*, en B. MASSUMI, M. HAND (eds.), *Animals and Animality in Literary Studies* (Cambridge University Press, Cambridge, 2018) 197-214.
- V. LEMM, *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics* (Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020).
- K. LÖWITH, *Kierkegaard und Nietzsche*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 11 (1933) 43-66.
- K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. E. Estiú (Madrid, Katz, 2008).
- M. MARDER, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* (Columbia University Press, New York, 2013).
- F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli,azzino Montinari (Walter de Gruyter, München und New York, 1980).
- F. NIETZSCHE, *La Ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*, trad. J. Jara (Monte Ávila Editores, Caracas, 1985).
- F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, trad. A. Brotons (Akal, Madrid, 1996) vol. 1.
- F. NIETZSCHE, *La lucha de Homero* (El Cid Editores, Santa Fe, 2004).
- F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, intr. trad. y notas de A. S. Pascual (Alianza Editorial, Madrid, 2005).
- A. ORSUCCI, *Orient-Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Monographien und Texte Zur Nietzsche-Forschung (De Gruyter, Berlin, New York, 1996).
- W. RIEDEL, *'Homo Natura': Literarische Anthropologie um 1900. Quellen und Forschungen zur Literatur-und Kulturgeschichte* (De Gruyter, Berlin, New York, 1996).
- R. SCHACHT, *Nietzsche and Philosophical Anthropology*, en K. ANSELL-PEARSON (ed.), *A Companion to Nietzsche* (Blackwell, Malden, MA, 2006) 115-132.
- R. SCHÜRMAN, *Des hégémonies brisées* (Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996).

- H. SIEMENS, *Nietzsche's Conception of 'Necessity' and Its Relation to 'Laws of Nature'* en V. LEMM (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life* (Fordham University Press, New York, 2015) 82-104.
- A. U. SOMMER, *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse*, Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, vol. 5/1 (De Gruyter, Berlin, Boston, 2016).