

# Nietzsche y Darwin: el valor de un discurso como ficción útil

*Nietzsche and Darwin: the Value of a Discourse as a Useful Fiction*

Alonso Zengotita<sup>1</sup>

## **Resumen:**

En la confrontación Nietzsche-Darwin, lo que se halla en el centro no es ni un carácter ontológico –o no- de lo vital, ni un determinado *status* epistemológico del discurso nietzscheano, ni posibles contradicciones para con sus perspectivas antimetafísicas. La confrontación Nietzsche-Darwin es un momento del enfrentamiento táctico entre valoraciones divergentes sobre la vida. Buscaremos dar cuenta del carácter valorativo divergente al realizar un análisis diacrónico del concepto de vida como *Wille zur Macht*; asimismo, buscaremos explicitar la cualidad táctica del enfrentamiento al mostrar el carácter de ficción útil que el concepto de teleología adquiere en la confrontación con Darwin.

**Palabras clave:** vida. teleología. confrontación. discurso. táctica.

## *Abstract:*

What lies at the core of Nietzsche-Darwin's confrontation is neither an ontological argument –or not- about life, nor a given epistemological *status* of the Nietzschean discourse, or even a possible contradiction regarding its antimetaphysical perspectives. Nietzsche-Darwin's disagreement is a moment within the tactical confrontation between divergent views on life. Such different appreciation criteria will be explained by means of a diachronic analysis of the concept of life as *Wille zur Macht*. The tactic aspect of said confrontation will be explicitated by examining the useful fiction feature acquired by the concept of teleology in the context of Darwin's confrontation.

**Keywords:** life. teleology. confrontation. discourse. tactic.

## **Introducción**

Al momento de abordar la confrontación de perspectivas vitales que Nietzsche produce respecto a Darwin, existe un numeroso conjunto de lecturas críticas que, en sus variaciones, sostienen para el concepto de vida un fundamento onto-biológico. Así, –por mencionar ilustrativamente algunas- Norris (1990, p. 1235) sostiene que la voluntad de poder es concebida, en contraposición a Darwin, como ‘una voluntad fisiológica de crecimiento’;

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Historia de la Psicología de la Facultad de Psicología (UBA), Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: elmendicante@yahoo.com.ar

del mismo modo, Richardson (2002, p. 539) sostiene una perspectiva eminentemente metafísica de la voluntad de poder (una '*power ontology*'), 'como una fuerza universal más básica que la selección darwiniana'; Mansilla (2007) encuentra que la crítica nietzscheana abate toda posibilidad de complejidad histórico-social, marcándose el desarrollo vital de las civilizaciones por una satisfacción instintual directa o semidirecta; articulando la técnica a dicha perspectiva, Seigfried (1990) estipula la afirmación nietzscheana de un empoderamiento vital a través del progreso científico-tecnológico -perspectiva a la cual suma la posición heideggeriana.

En consonancia con esta perspectiva, se articula una lectura complementaria: aquella que pone a la caracterización nietzscheana de lo vital en contraposición con el aspecto más crítico de su obra. Entre estos trabajos podemos mencionar el artículo de Siemens (2006), quien, en su análisis de la percepción en Nietzsche, encuentra que las bases sobre la que los argumentos se apoyan resultan incompatibles entre sí: por un lado, un discurso epistemológico de proyección antimetafísica, por otro, un discurso sobre lo vital y sus derivaciones, de corte cuasiontológico. Richardson, en el artículo antes mencionado, busca asimismo articular diversos aspectos de la selección natural darwiniana con el concepto nietzscheano de voluntad de poder aplicado a todo lo vivo, para despojar a este último de caracteres metafísico-teleológicos, que considera contradictorios en principio con las propias afirmaciones antimetafísicas de Nietzsche. Forber (2007) responde a Richardson, bajo la hipótesis de que éste busca estructurar artificialmente el principio de selección natural de modo de poder equipararlo a un principio teleológico fuerte como es la voluntad de poder.

Finalmente, un tercer conjunto de lecturas críticas, que niega tanto el carácter ontobiológico de la perspectiva vital nietzscheana, como la contradicción que dicha perspectiva pueda presentar respecto de otras partes de su obra —especialmente, aquellas partes críticas de la metafísica. Aquí Cano (2015) y Bacarlett Pérez (2006) ponen a la vida en Nietzsche como principio antiteleológico la primera, y como conjunto de fuerzas en constante conflicto la segunda. Ambas —entonces- disponen a Nietzsche enfrentado con la teleología —puesta esta última en el campo darwiniano.

Ya sea para apoyar una perspectiva ontobiológica, -articulable a una teleología-, ya sea para negar toda posibilidad teleológica en Nietzsche —en términos de una tendencia vital determinada, ya sea biológica o al modo de alguna *power ontology*-, el que las lecturas en torno a lo vital en Nietzsche se crucen en sus críticas a la postura darwiniana tiene pleno sentido: la teoría de Darwin resulta, para la época, un poderosísimo foco explicativo de la

dinámica de despliegue vital, lo cual vuelve prácticamente necesario que Nietzsche se haga eco de su postura –*contra* Darwin. Pero asimismo, se trata de un foco explicativo *científico*, lo cual inserta al conjunto de las lecturas críticas en cuestión en el campo de la problematización epistemológica –y apunta la buena parte de la variabilidad de las mismas. La crítica nietzscheana, ¿se extiende a la perspectiva darwiniana en cuanto a su carácter científico? Y si es así, ¿el recurso a la teleología queda vedado, o habrá necesariamente de adquirir caracteres ontológicos? Y si se responde afirmativamente a la última parte de la anterior pregunta ¿se llega entonces a un necesario escenario de confrontación intradiscursiva para con la crítica metafísica nietzscheana?

El concepto de teleología parece hallarse en el centro de la cuestión –no sólo porque Nietzsche lo usa para plantear la temática, sino porque asimismo se halla en el eje de articulación respecto a la problemática epistemológica. La indagación habría así de comenzar proyectándose desde la crítica nietzscheana a la teleología darwinista.

Sin embargo, comenzar de ese modo es –desde nuestra perspectiva- realizar un movimiento reductivo: sostendremos en este trabajo que, para comprender el sentido de la crítica nietzscheana a Darwin, no bastará con oponer de modo directo una perspectiva vital a la otra, ni confrontar la perspectiva vital en Nietzsche respecto de otros aspectos de su obra. Nuestra hipótesis central establece que habrá que desarrollar una perspectiva diacrónica del propio concepto de vida en Nietzsche, para luego integrar adecuadamente el modo en que Nietzsche plantea la confrontación con Darwin. Como buscaremos mostrar, sólo a partir de dicho planteo específico será posible dar cuenta de que el carácter del uso del concepto de teleología en la confrontación de Nietzsche con Darwin es esencialmente *táctico* –y por ende, la confrontación, esencialmente *valorativa*.

En tanto, al momento de la confrontación con Darwin, la vida es pensada por Nietzsche como *Wille zur Macht*, nuestro análisis diacrónico del concepto de vida partirá desde el momento en que por primera vez aparece dicha caracterización –es decir, comenzará por *Zarathustra*.

***El Übermensch -la vida en su continuidad ascendente- y su ‘más allá’: la multiplicidad de la Wille zur Macht***

En *Así habló Zaratustra, un libro para todos y para ninguno (Also Sprach Zaratustra. Ein Buch für Alle und Keinen)*<sup>2</sup>, Nietzsche parece haber trazado para el hombre un camino vital determinado, una modalidad de desarrollo de la vida proyectada en una particular dirección:

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 *ocaso* (ZA I, Prólogo de Zaratustra)<sup>3</sup>.

Ese tránsito que es el hombre, ese movimiento desde la bestia al *Übermensch*, es un movimiento que resulta en sí peligroso, en tanto requiere de la impresión de una direccionalidad determinada, que aparte al hombre de su actual camino y lo proyecte hacia su meta eminente. Los libros primero y segundo de *Zaratustra* marcan los valores que el hombre ha de abrazar y dejar de lado, en orden de redirigir su camino, de constituirse en hombres superiores, y así propiciar el advenimiento del *Übermensch*.

Ahora bien, el hombre superior es aquel que es capaz de escuchar la palabra de Zaratustra, y por tanto de comprender su carácter de *puente*: ‘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.’ (ZA IV, Del hombre superior)

El hombre superior, en tanto tránsito hacia el *Übermensch*, ha de incorporarse a una economía sacrificial que modele su propia vida en forma de puente: ha de poder sufrir, y soportar cada vez mayores sufrimientos, y debe poder inmolarse en orden de superar la especie humana: ‘¡Sea vuestro mismo mandar un obedecer! (...) ¡Vivid pues, vuestra vida de obediencia y de guerra! ¿Qué importa vivir mucho tiempo? ¿Qué guerrero quiere ser tratado con indulgencia?’ (ZA I, De la guerra y del pueblo guerrero). El hombre de virtudes guerreras, el que manda, obedece al mandato del tránsito: su vida importa en tanto es preparación para el *Übermensch*, es decir, en tanto soporta la dureza y no busca preservarse.

<sup>2</sup> Las dos primeras partes del libro son de 1883; la tercera es de 1884, y la cuarta y última, de 1885.

<sup>3</sup> Tránsito, *Übergang*, proviene de *Übergehen*, traducible como ‘pasar al otro lado’, y también ‘transitar’. *Übergang*, así, adquiere el sentido de ‘pasar (a ser) otra cosa’ –el *Übermensch*.

Articuladamente a este objetivo vital específico, la dinámica vital es asimismo determinada: ‘Este secreto me ha revelado la vida: ‘Mira –me vino a decir- yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo.’ (ZA II, De la superación de sí mismo). Dicho movimiento de autosuperación (*Selbstüberwindung*) se halla específicamente caracterizado: ‘Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino –tal es mi doctrina- ¡voluntad de poder!’ (ZA II, De la superación de sí mismo). La vida no busca preservarse, su voluntad no es voluntad de vida, de permanecer vivo; la vida, así, es la marca del devenir, en tanto no vale por sí misma, sino en su constante movimiento de autosuperación, aumentando su poder: después del hombre, el *Übermensch*. Este pasaje implica una superación sacrificial de la figura individual por la figura del conjunto –los hombres, en sacrificio para la llegada del pueblo elegido- y esta por la de la especie –una especie que ha de ser superada como tal. El *Übermensch*, así, funciona como encauzador de la pluralidad del torrente vital, como meta<sup>4</sup> que, crecientemente –del hombre al conjunto, del conjunto a la especie- sintetiza sacrificialmente la energía y variedad de la vida en pos de un objetivo.

‘El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre’. Dentro del conjunto de múltiples posibles trayectos vitales –múltiples en tanto propios del espacio deviniente que resulta la vida en Nietzsche-, el segmento trazado por la cuerda tendida que es el hombre marca un punto de partida y una meta.

Sin embargo, aquella meta que es el *Übermensch* no reaparece en los escritos nietzscheanos sino hasta unas breves menciones en *Ecce Homo*, texto de 1888<sup>5</sup>, en las cuales el carácter de superación y meta última de la especie humana parece hallarse bastante atenuado –sino elidido: ‘El término ‘superhombre’, que designa a un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres ‘modernos’, en contraste con los hombres

---

<sup>4</sup> Zarathustra se refiere del siguiente modo a la tarea de los hombres: ‘Ha llegado el momento de que el hombre se proponga su meta (*Ziel*). Ha llegado el momento en que el hombre siembre la semilla de sus más preciosas esperanzas. Todavía es su suelo lo bastante rico. (...) ¡Ay! ¿Se aproxima acaso el tiempo en que el hombre no podrá ya disparar las flechas de su anhelo más allá del hombre mismo, y la cuerda de su arco no podrá ya vibrar?’ (ZA I, Prólogo de Zarathustra). Esa meta (*Ziel*) es el *Übermensch*, pues es aquella a alcanzar mientras sea posible tender más allá del hombre. Decidimos traducir *Ziel* como meta (al referirse el texto al *Übermensch*), como asimismo tradujimos anteriormente *Zweck* como meta (al referirse el texto al hombre) -‘Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta (*Zweck*).’ (ZA I, Prólogo de Zarathustra). Esta traducción obedece a dos razones: en primer lugar, *Ziel* y *Zweck* comparten varias otras acepciones –entre las que podemos nombrar *fin*, *finalidad*, *objeto*, *objetivo*, *rumbo*, *designio*; en segundo lugar, el marcar que la meta (*Zweck*) no es el hombre, sino que ante el hombre es puesta una meta (*Ziel*) que es el *Übermensch*.

<sup>5</sup> En efecto, desde *Also Sprach Zarathustra* hasta las menciones de *Ecce Homo*, el término *Übermensch* se halla ausente de las producciones nietzscheanas –tanto las publicadas en dicho período como las que no.

‘buenos’, con los cristianos y demás nihilistas.’ Ya sea porque se trata de un proyecto de muy largo plazo, por lo cual la tarea presente es la de preparar –desde el hombre- la llegada del *Übermensch*<sup>6</sup>, ya sea porque esa meta ha sido abandonada como tal en algún grado, el campo de estudio en el que vuelven a volcarse las reflexiones nietzscheanas es el del hombre. ‘No es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe *criar* como tipo más valioso...’ (FP, 1887-1888, 11[413])

En tres libros posteriores a *Also Sprach Zarathustra –Más allá del bien y del mal, preludeo a una filosofía del futuro (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel eine Philosophie der Zukunft)*, de 1886, *La genealogía de la moral, un escrito polémico (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift)*, de 1887, y *El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos (Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt)*, de 1889<sup>7</sup>- se retoman aspectos críticos ya abordados previamente a *Zarathustra*: la peligrosidad del cristianismo, la necesidad de generar nuevos valores, la falsedad debilitante de los trasmundos, el lugar de la razón en la dinámica vital; en el marco de estas críticas, sin embargo, se desarrollan una serie de tipologías vitales –el enfermo, el aristócrata, el hombre espiritual, el asceta- proyectadas ahora desde una dinámica vital específica, la de la autosuperación propia de la *Wille zur Macht*. Ahora bien, como dan cuenta diversos fragmentos de la época, el propio concepto de *Wille zur Macht* sufre diversas modificaciones: en efecto, ya no se tratará de que ‘solamente hay voluntad allí donde hay vida (...)’ (ZA II, De la superación de sí mismo); la voluntad, en tanto *Wille zur Macht*, se expande hacia espacios no vitales<sup>8</sup>, como asimismo, hacia los niveles orgánico-tisulares<sup>9</sup> y no orgánicos<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> ‘De vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo elegido –y de él, el superhombre.’ (ZA I, De la virtud dadivosa). Asimismo, ‘los próximos milenios’, sostiene Nietzsche, tendrán para con su ‘hijo Zarathustra’ sus ‘máximas alabanzas.’ (Carta a Von Stein, fechada el 22 de mayo de 1884, KSB 8, 148).

<sup>7</sup> Este último libro no es publicado bajo la supervisión de Nietzsche, quien a esa altura se hallaba imposibilitado, sino por Peter Gast y Overbeck.

<sup>8</sup> ‘La voluntad de acumular fuerza como específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia (...) ¿No deberíamos tener el derecho de admitir esa voluntad como causa motora incluso de la química? ¿Y en el orden cósmico? No meramente constancia de la energía: sino economía maximal del consumo: de manera que el *querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza* es la única realidad –no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte.’ (FP, 1888, 14[81]).

<sup>9</sup> ‘Los ricos y vivos quieren victoria, adversarios vencidos, desbordamiento del sentimiento de poder sobre ámbitos más vastos que antes; todas las funciones sanas del organismo tienen esa necesidad, –y el organismo entero, hasta la edad de la pubertad, es un tal complejo de sistemas que luchan por el crecimiento de sentimientos de poder.’ (FP, 1888, 14[174]).

<sup>10</sup> ‘Tomemos el caso más simple, el de la nutrición primitiva: el protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resiste –no por hambre, sino por voluntad de poder. A continuación el protoplasma hace la tentativa de superarlo, de apropiárselo, de incorporárselo: –lo que se denomina ‘nutrición’ es meramente un

En tanto meta para milenios, en tanto disposición colectora de las fuerzas vitales pensadas en términos de voluntad de poder, la figura del *Übermensch* actuaba como un poderosísimo polo atractivo, dibujando la silueta del porvenir del hombre –en un más allá del hombre- en una continuidad económica sacrificial: el hombre, el pueblo elegido –los superiores-, el *Übermensch*. Respecto de esa meta definida, directa, en la cual el devenir humano se hallaba determinado como un medio –‘el hombre es una cuerda tendida (...)’ (ZA I, Prólogo de Zarathustra) -, la *Wille zur Macht* parece desdibujar sus contornos específicos y desbordar su cauce.

Si, tomando al hombre como eje, se considera esa *Wille zur Macht* que desborda el cauce marcado en *Zarathustra*, se obtiene una expansión de tipo vertical que va hacia un más allá –lo inorgánico- y un más acá –el tejido, el órgano, la vida no orgánica; sin embargo, se produce asimismo una expansión de tipo *horizontal*: como se marcó anteriormente, se presenta una multiplicidad de tipologías, en la forma de diversas modalidades de vida humana en relación a la voluntad de poder –así el asceta, el enfermo, el aristócrata, el hombre espiritual, el hombre malvado, la ‘bestia rubia’<sup>11</sup>. Expandiéndose a través de estos ejes, la dinámica conflictiva de la *Wille zur Macht* logra así desplegarse recubriendo la totalidad del plano del devenir.

Discursivamente, esta colonización de cada vez más porciones del plano del devenir por parte de la *Wille zur Macht* supone una refundación de sentido que busca imponer una perspectiva de carácter epistemológico: así, a un mundo y a una vida pensados en términos de *Wille zur Macht*, le corresponden una física, una química y una biología de la *Wille zur Macht*, como también una política, un arte, una moral –inmoral...<sup>12</sup>

---

fenómeno ulterior, una aplicación utilitaria de esa voluntad originaria de llegar a ser más fuerte.’, (FP, 1888, 14[174]).

<sup>11</sup> Así, en *Más allá del bien y del mal* se da cuenta del tipo del filósofo –Cfr. ‘Sección primera: de los prejuicios de los filósofos’-, del científico –‘Sección sexta: nosotros los doctos’-, del sacerdote –‘Sección tercera: el ser religioso’-, y asimismo del tipo aristocrático –‘Sección novena: ¿qué es aristocrático?’-. En el tratado primero de *La genealogía de la moral*, aparecen los tipos del bueno y el malvado, y aquel de la mala conciencia y el enfermo en el segundo; el tipo fisiológico del asceta hace su aparición en el tercero. En ‘El problema de Sócrates’, apartado de *El ocaso de los ídolos*, se retoma la temática del tipo de vida descendente que representa Sócrates –ya abordado en *El origen de la tragedia*-; asimismo se da cuenta del declive vital al que la moral moderna ha llevado al hombre, en ‘Los que quieren hacer mejor a la humanidad’. Finalmente, numerosos fragmentos póstumos de la época dan cuenta de esta variedad tipológica –Cfr. FP, 14 [178], 14 [179], sobre la práctica cristiana y el ascetismo; 1 [123], [202], [235], 5 [50], [89] sobre los hombres superiores y los aristócratas; 2 [10], [13] respecto al hombre democrático; 9 [5] sobre las tipologías de genio europeas; 10 [17], [39] sobre los hombres de rebaño; entre otros.

<sup>12</sup> En este sentido, Glenn afirma que en Nietzsche ‘la epistemología es un tema moral.’ (Glenn, Paul. E. *The Politics of Truth: Power in Nietzsche’s Epistemology*, Utah, *Political Research Quarterly*, vol. 57, n. 4, 2004, pp. 575-583, p. 578).

En tanto constructo, en tanto ficción, la perspectiva que es la *Wille zur Macht*<sup>13</sup>, ¿a qué otra perspectiva busca imponerse? ¿Qué otro modelo de vida es el que busca ser superado –y cómo?

### ***La conflictividad: lucha de fuerzas y conformaciones vitales***

¿Qué carácter específico presenta en Nietzsche la vida –luego de *Zarathustra*- en tanto *Wille zur Macht*<sup>14</sup>?

Los fisiólogos deberían reflexionar antes de poner el impulso de conservación como impulso cardinal de los seres vivos orgánicos: ante todo, algo viviente quiere *dejar salir* (*auslassen*) su fuerza: la ‘conservación’ sólo es una de las consecuencias de ello (FP, 1885-1886, 2[63]).

Lo que primeramente denota esta caracterización es el aspecto *dinámico* que presenta el impulso vital; frente a una vida tendiente a la estabilidad, a mantenerse igual a sí<sup>15</sup>, las fuerzas del viviente nietzscheano presentarán un carácter proyectivo, es decir, un impulso a traspasar los contornos propios del organismo. Ahora bien, esta proyección de fuerzas presentará una tendencia de cambio específica: la vida ‘no es un querer-conservarse sino un querer-crecer.’ (FP, 1885-1886, 2[179]). Esta tendencia al crecimiento vital ‘resulta en el proceso orgánico una voluntad de poder, en virtud de la cual *fuerzas dominantes, configuradoras, ordenadoras* aumentan siempre el ámbito de su poder (...).’ (FP, 1886-1887, 7[9]).

<sup>13</sup> ‘(...) y podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de es misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder- un intérprete que os pusiese de tal modo ante los ojos la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda ‘voluntad de poder’ (...) Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación -¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esta objeción?- bien, tanto mejor.’ (BM 22). Así, Vattimo afirma que Nietzsche propone una nueva fábula ‘que se reconoce en su carácter de fábula’ (Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 75).

<sup>14</sup> En *La genealogía de la moral*, Nietzsche promete la elaboración y desarrollo del concepto de voluntad de poder en un libro intitolado, justamente, *Der Wille zur Macht* (GM 27). Nietzsche no lleva a cabo dicha obra; el libro que aparece con ese nombre es producto de un trabajo de compilación de fragmentos de la escritura nietzscheana a cargo de su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, de un modo ‘más que discutible’ (cfr. Niemayer, Charles. *Diccionario Nietzsche*, trad. G. Cano, Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 2012, p. 535). Las referencias nietzscheanas del concepto de voluntad de poder en el presente trabajo, así, provienen mayormente de los *Nachgelassene Fragmente* –siendo que en *Zarathustra* existen solamente tres referencias del concepto, nueve en *Más allá del bien y del mal*, dos en *Genealogía de la moral*, más algunas referencias esporádicas en sus últimos cuatro escritos completos. Para un análisis más detallado de las referencias en Nietzsche a la *Wille zur Macht*, cfr. Williams, Linda. *Will to Power in Nietzsche’s Published Works and the Nachlass*, Univ. Of Pennsylvania Press, *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, n. 3, 1996, pp. 447-463).

<sup>15</sup> Por supuesto, la biología a la que Nietzsche se refiere no supone un organismo estático: la interrelación con el medio determina al ser vivo a un continuo cambio. Sin embargo, es justamente este punto el que busca realzar Nietzsche: si no fuese debido a un exterior que actúa como estimulante, que constriñe y presiona al vivo, éste no tendería a la variación.



El viviente, entonces, busca dejar salir (*auslassen*) su fuerza a partir de una tendencia –de una voluntad- específica: aumentar su poder, a través del accionar de fuerzas determinadas. Frente a los impulsos que hacen tender al ser vivo a la conservación, a la estaticidad en términos de forma vital, Nietzsche realza la capacidad expansiva:

(...) 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 idiosincracia 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’ (GM II, 12).

No se trata aquí de negar la específica capacidad conservativa del ser vivo, sino de ampliar el espectro de capacidades del mismo, deshaciendo el escamoteo del discurso científico imperante: no solamente una actividad tendiente a la conservación y la asimilación –producida por fuerzas de la reactividad (*Reaktivität*), fuerzas reactivas-, sino también una fuerzas activas, que tienden a la modificación, que propician el cambio.

Ahora bien, estas fuerzas activas y creadoras, lo son en tanto a su vez son fuerzas invasoras, dominadoras, agresivas. ‘La vida *no* es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más ‘exterior’.’ (FP, 1886-1887, 7[9]). Las fuerzas activas, en orden de propiciar el aumento vital, han de invadir a un ‘exterior’<sup>16</sup> provisto a su vez de fuerzas, en un enfrentamiento que involucra, así, lucha. Sin embargo, -como marcamos en el apartado anterior- al establecer una extensión de la *Wille zur Macht* en términos de un más acá de la vida individual, hacia el interior mismo del viviente se propicia una lucha; haciendo parte de sí a parte del exterior, y en el proceso de conformación de las propias partes, el viviente se modeliza conflictivamente, en una dinámica de devenir continuo.

Ahora bien, si la vida es lucha a partir de fuerzas agresivas que no solamente incorporan exterior, sino que además lo modelizan –es decir, conforman interior, en una lucha interna-, entonces ese proceso que decanta en una forma resulta de la imposición de un

<sup>16</sup> Las comillas aquí utilizadas son reflejo de las utilizadas por Nietzsche en la anterior cita; las mismas refieren, según es nuestro entendimiento, al carácter eventual de dicho exterior: en tanto el propio viviente es conformación de fuerzas en conflicto, lo que el ‘interior’ y ‘exterior’ le resultan es –justamente a partir de su carácter transformativo- eminentemente no determinado. Entendiéndose así, nos abstendremos de replicar las comillas al utilizar en lo subsiguiente dicho concepto –como también su complementario, ‘interior’.

determinado punto de vista propio de dichas fuerzas: ‘¿Cómo surgen la esfera perspectivista y el error? En la medida en que, mediante un ser orgánico, no un ser *sino la lucha misma quiere conservarse, crecer y ser conciente de sí.*’ (FP, 1885-1886, 1[124]). Frente a la concepción de una voluntad única o una única tendencia determinante que caracterizaría a un ser *uno*, la concepción de vida en tanto lucha implica justamente que se trata de al menos más de una tendencia la que se ve involucrada: será aquella que prepondere en el enfrentamiento la que logre imponer su perspectiva, su visión de mundo. En este sentido, la determinación de una lucha implica necesariamente una interpretación –es decir, ‘no hay hechos, sólo interpretaciones.’ (FP, 1886-1887, 7[60]). Los ideales morales, los conceptos, como modalidades perspectivísticas –es decir, como modos de construcción de mundo- son esculpidos a partir de una cierta interpretación<sup>17</sup>. Esa simplificación, producto de la imposición de una perspectiva determinada –que, por tanto, ha de dejar de lado, ordenar, conformar aspectos varios, múltiples, involucrados- ha de hallarse al servicio de una cierta meta –aquella que prefigura la propia perspectiva; desde la concepción de vida como *Wille zur Macht*, se trata de la expansión vital: la vida ‘no es un querer-conservarse, sino un querer-crecer.’ (FP, 1885-1886, 2[179]).

Pero justamente en tanto se trata de una perspectiva sobre la vida, es que pueden preponderar perspectivas disímiles: ‘¡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!’ (EH, Por qué soy yo un destino, 5). El ideal moral encarnado en el cristianismo representa el enemigo por excelencia de la interpretación de la vida en términos de *Wille zur Macht*. Sin embargo, esta modalidad anémica de la vida, que recorta sus posibilidades y poderes, no se ha deshecho, sino que incluso ha logrado potenciarse, a partir del aparecer y desarrollo de la ciencia moderna. ‘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.’ (FP, 1885-1886, 2[96]). Tanto las fuerzas activas como las reactivas hacen a la vida, pero la ciencia moderna, en tanto sombra de Dios –es decir, en tanto heredera axiológica de los preceptos cristianos- ha producido un recorte fundamental,

---

<sup>17</sup> ‘La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuevo lenguaje; (...) y nosotros estamos por principio inclinados a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico a sí mismo, si no falsease permanentemente el mundo con el número –que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida.’ (BM 4).

haciendo de la dinámica vital una dinámica inherentemente reactiva; no es que ha dejado de lado las fuerzas activas, sino que, al modo spenceriano, las ha colocado en el afuera de la vida, en aquello que no le pertenece a la vida. Los grandes poderes, las grandes fuerzas, forman así parte de un exterior que sobredetermina a la vida, obligándola, para vivir, a adaptarse a las formas que ese mundo busca imponerle. De este modo, ¿cómo los valores vitales *naturales* no resultarían ser los de humildad, sacrificio, culpa? La mejor vida para el viviente –en tanto que *naturalmente* humilde- es la de una perfecta adaptación a aquello que un Exterior le exige.

¿Pero es entonces la postura nietzscheana una suerte de inversión de Spencer? Así como la naturaleza de Spencer resulta un conjunto de fuerzas centrípetas que forman, burilan, determinan cada vez más al viviente –de modo fluido: el viviente mismo presenta la disposición orgánica a conformarse al exterior-, ¿en Nietzsche hallamos una disposición centrífuga de fuerzas, que simplemente avasallan e incorporan –conforman- el exterior al interior?

La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias* (...). La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. –Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra (...) (FP, 1887, 9[151]).

El carácter nuclear que se transforma en el modo de concebir la vida remite a la cualidad de la relación interior-exterior<sup>18</sup>. En efecto, la modalidad de despliegue de lo vital no se halla en concordancia armónica respecto de las fuerzas externas –no existe una tendencia adaptativa del interior respecto del exterior (o viceversa, en el caso nietzscheano)-, sino que, en tanto la vida es concebida como *Wille zur Macht*, lo que prima es el conflicto. El exterior del viviente no busca adaptarse, ni deja asimilarse, sino que se resiste: la posibilidad de expansión vital, entonces, sólo se da a partir de la lucha. A partir de la resistencia, existe la posibilidad del fracaso y la desintegración –es decir, la relación interior-exterior es fundamentalmente *riesgosa*. Invirtiendo el sentido, ese mismo viviente se halla en riesgo frente a otras fuerzas activas, exteriores a él, que busquen a su vez asimilarlo –y frente a las cuales habrá a su vez de resistir. Esta relación interior-exterior implica, entonces, una divergencia más fundamental respecto a la perspectiva spenceriana que aquella del sentido en el que fluye la capacidad determinativa de las fuerzas: rompe con la propia fluidez de las

---

<sup>18</sup> Remite a esta relación, mas no solamente a ésta; es en el marco de la polémica que Nietzsche lleva delante respecto de la postura spenceriana, que el aspecto de la relación para con el exterior de la vida es el que se halla en el centro.

mismas, es decir, quiebra la disposición dinámica unilateral de la determinación. Si el viviente spenceriano tiende a adaptarse a las disposiciones exteriores, y así fija un sentido continuo de la determinación que fluye desde el exterior hacia el interior, en Nietzsche el límite interno-externo funge, en razón del carácter conflictivo de su relación, como un disruptor de la posibilidad de un sentido único. La capacidad activo-determinativa –la tendencia a la asimilación- no encuentra una continuidad y un correlato en el exterior, sino que encuentra una fuerza de oposición, una resistencia. Asimismo, ese exterior presenta tendencias asimilatorias –o simplemente destructivas-, que habrán de hallar resistencia por parte del viviente. El límite externo-interno actúa así como una fisura que impide pensar al desarrollo vital como simple progresión: la posibilidad de fracaso o victoria de múltiples perspectivas acentúa su carácter plástico.

‘¿Cómo se ha comportado el conjunto del proceso orgánico *frente* al resto de la naturaleza? –Ahí se descubre su *voluntad fundamental*.’ (FP, 1885-1886, 2[99]). A través de esta apertura propia de la vida, es posible trazar entonces un diagnóstico. El de Nietzsche es rotundo: el hombre ha estado ‘enfermo de cristianismo’ (FP, 1885-1886, 2[179]). Durante dos milenios, y ha continuado enfermándose a través de la ciencia, el arte, la moral modernos, produciendo un tipo especial de hombre anémico -el nihilista. En tanto es a partir de una lucha de fuerzas que implican una perspectiva, la forma vital que surge al concebir a la vida como *Wille zur Macht* resulta ya una valoración, el producto de un querer determinado. Necesariamente, vivir implica entonces imponer unos valores, es decir, implica una posición activa del viviente. Si el hombre ha estado enfermo de cristianismo y de sus sombras, si el tipo vital al que ha arribado es el del nihilista, entonces, desde Nietzsche, la interpretación que es la *Wille zur Macht* puede fungir como cura.

Llegamos entonces al punto en donde, a partir de la caracterización conceptual de vida desarrollada, es válido retomar la confrontación entre Nietzsche y Darwin.

### ***Nietzsche y Darwin: teleologías***

¿En qué sentido Nietzsche plantea una postura anti-darwinista? Para poder dilucidarlo, es fundamental detenerse en el siguiente fragmento de *Jenseits von Gut und Böse*:

Los fisiólogos deberían reflexionar antes de poner el impulso de conservación como impulso cardinal de los seres vivos orgánicos: ante todo, algo viviente quiere *dejar salir* su fuerza: la ‘conservación’ sólo es una de las consecuencias de ello. ¡Cuidado con principios teleológicos *superfluos*! Y entre ellos está el entero concepto de ‘impulso de conservación’ (BM 13).

La crítica al ‘impulso de conservación’ (*Selbsterhaltungstrieb*), así, ¿se produce en tanto principio teleológico (*teleologischen Principien*) o en tanto principio teleológico *superfluo* (*überflüssigen teleologischen Principien*)? Dicho de otro modo, ¿es el concepto de teleología mismo el que está en el centro de la crítica? Según el fragmento, el impulso de conservación no sólo es tomado como parte del conjunto de los principios teleológicos superfluos, sino que asimismo lo es en tanto impulso cardinal (*kardinalen Trieb*) del viviente; pero su superfluidad acontece en tanto es consecuencia, -en tanto el impulso cardinal del viviente es el de dejar salir (*auslassen*) su fuerza. El hecho de que es en razón de su superfluidad, y no de su carácter teleológico, que Nietzsche critica ese impulso de conservación –como base de la *struggle for existence* darwinista- se evidencia más aún en un fragmento subsiguiente:

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* (BM 13).

¿Por qué los antiteleólogos (*Antiteleologen*) y los darwinistas (*Darwinisten*) son puestos en la misma categoría –la de los ‘trabajadores de la fisiología’ (*physiologischen Arbeitern*)? Porque ambos son partícipes de la creencia en el principio según el cual no hay más que aquello experienciable vía sentidos; de este modo, la postura darwinista se enmarca en aquella denunciada por Nietzsche, propia de Spencer, según la cual el viviente no es más que continua adaptación a un *milieu* que lo supera ampliamente en fuerzas. Spencer –como Darwin- no puede *ver* la enorme capacidad que implican las fuerzas internas del ser vivo. Pero justamente en tanto se trata de impulsos cardinales (*kardinalen Trieben*) que no pueden ser *vistos* por un sensualista, es que la postura darwinista es equiparada a la del antiteleólogo en el tamaño de su estupidez.

Frente a la postura spenceriana-darwinista de un *milieu* determinante, Nietzsche sostiene, en *El crepúsculo de los ídolos*:

*Anti-Darwin*.-En lo que se refiere a la famosa ‘lucha por la vida’, a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, -donde se lucha, se lucha por el *poder*... No se debe confundir a Malthus con la naturaleza.

Si es el medio el que incapacita al viviente en su ampliación vital –o, más bien, el que restringe su movimiento vital de modo unidireccional, adaptativo- Nietzsche desactiva el motivo de la ‘lucha por la existencia’ al proveer a la vida de prodigalidad. Al denunciar la injerencia malthusiana en la caracterización de la naturaleza<sup>19</sup>, Nietzsche genera la obertura a la parte esencial del párrafo:

–Pero suponiendo que esa lucha exista –y de hecho se da-, termina, por desgracia, al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso *sería lícito* desearlo de ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. (CI, Pasatiempos intelectuales, 14).

A Nietzsche no le interesa, así, refutar a la teoría de Darwin<sup>20</sup>, sino llevarla a su propio campo epistemológico –es decir, a la evaluación según los *efectos* que dicha teoría presenta para la vida. No se trata de que la vida sea pura prodigalidad y no estrechez –puesto que, como Nietzsche afirma, esa *struggle for existence* se da- sino que el conceptualizarla unidireccionalmente de ese modo decapita posibilidades vitales<sup>21</sup>. El problema que representa Darwin no está dado en función de la utilización en sí de algún tipo de formato teleológico, sino en tanto que aquello a lo que apunta esa teleología específica –como impulso cardinal de lo vital- conlleva un empobrecimiento vital.

La teoría evolutiva de Darwin, de hecho, no supone una específica teleología. Como Pichot señala, la tesis de la selección natural es resumible en cuatro proposiciones simples: nacen más seres vivos que aquellos que los recursos naturales permite alimentar, por lo cual hay lucha por la obtención de dichos recursos (*struggle for existence*); los miembros de una misma especie presentan (por razones no elucidadas) diferencias individuales (*variability*); los individuos cuya variabilidad específica resulta favorable presentan ventajas a la hora de obtener recursos; la acumulación de esas diferencias individuales así seleccionadas termina creando, vía herencia (*inheritance*), nuevas especies<sup>22</sup>. Al respecto, Cano marca que es en función de la conjunción de estos factores que se produce la selección natural –siendo que, si

<sup>19</sup> Malthus, economista británico, establece en *An Essay on the principle of population* (1789) que, mientras la población humana crece geométricamente, los medios de subsistencia lo hacen de modo aritmético. Nietzsche así denuncia una transferencia de la evolución económica humana al carácter mismo de la naturaleza.

<sup>20</sup> Respecto de un libro de Paul Reé, Nietzsche afirma: ‘En la obra antes mencionada (...) me referí a con ocasión y sin ella, a las tesis de aquél, no refutándolas –¡qué me importan a mí las refutaciones!- sino, cual conviene a un espíritu positivo, poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y en lugar de un error, otro distinto.’ (GM, Prólogo 4). Como Cano señala, -haciendo un *racconto* del material del que la biblioteca del filósofo estaba provista- Nietzsche no lee directamente a Darwin, -excepto por un artículo, “A Biographical Sketch of an Infant” en *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, N° 2 (7), Julio 1877, pp. 285-294- sino que lo hace principalmente a través de Lange. (Cano, Virginia. *Is evolution blind? On Nietzsche’s reception of Darwin, Nietzsche and the Becoming of Life*, NY: Fordham Univ. Press, 2015, pp. 51-67).

<sup>21</sup> Como se marcó en el apartado anterior, no se trata de eliminar las influencias externas, sino de reconocer la supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas internas.

<sup>22</sup> Cfr. Pichot, André. *Histoire de la notion de vie*, Paris: Gallimard, 1993, p. 790 y ss.

alguno de ellos desapareciese, la misma no tendría lugar- y por tanto, que no existe una condición teleológica asociada al viviente que genere los resultados evolutivos marcados por la teoría darwiniana<sup>23</sup>. Así, lo que se deduce desde las proposiciones de Darwin –el éxito vital en función de la capacidad de autoconservación- será lo puesto en un primer lugar por Nietzsche en términos de tendencia vital. Es en este sentido que Nietzsche proclama:

Todo el mundo conoce el libro del célebre Cornaro, en que el autor recomienda la rigurosa dieta que él observaba para conseguir una vida larga y feliz al mismo tiempo que virtuosa. (...) Estoy convencido de que ningún libro (exceptuando la *Biblia*, por supuesto) ha hecho tanto daño ni ha abreviado tantas existencias como este singular engendro, escrito con buena intención, sin duda. El motivo es una confusión entre el efecto y la causa. Aquel buen italiano creía que su dieta era la causa de su longevidad, cuando lo que sucedía es que la condición primera para vivir mucho, la lentitud extraordinaria en la asimilación y desasimilación y el escaso consumo de sustancias nutritivas eran, en realidad, la causa de su dieta (CI, Los cuatro grandes errores, I).

Si la dieta de Cornaro ya presupone un cuerpo débil –y por ello, la hace base necesaria-, del mismo modo, en el establecimiento darwinista de la evolución vital Nietzsche lee una presuposición de tipo, antes que la derivación natural del devenir de la vida. Así, si el medio es presupuesto en términos de escasez –a partir de la trasposición de Malthus en naturaleza- la consecución *natural* resulta aquella de la *struggle for existence*. En este sentido es que el carácter autoconservativo de esa ‘lucha por la existencia’ puede ser categorizado como teleológico: no se trata de que ciertos caracteres regulativos del devenir vital tengan, en combinación, la consecuencia de esa proyección evolutiva, sino que la tendencia a la conservación vital dibuja ciertas presuposiciones en términos de argumentación científica – como ser, el ámbito de *escasez*. Como valoración, como tipo de vida que busca ser impuesto, el aumento vital en términos de un *plus* de poder puede ser, asimismo, caracterizado como teleológico. Retornemos a la afirmación nietzscheana:

–Pero suponiendo que esa lucha exista –y de hecho se da-, termina, por desgracia, al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso *sería lícito* desearlo de ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. (CI, Pasatiempos intelectuales, 14).

Como denota claramente, no se trata aquí de lo que la escuela darwiniana desea lograr, sino de lo que sería lícito desear de ella -v. gr., aquello que la perspectiva nietzscheana desea imponer: el aumento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas.

---

<sup>23</sup> Cfr. Cano, Virginia. Is evolution blind? On Nietzsche’s reception of Darwin, *Nietzsche and the Becoming of Life*, NY: Fordham Univ. Press, 2015, pp. 51-67. Al respecto, Fornari sostiene incluso que Nietzsche era conciente de la vocación antiteleológica darwinista (Cfr Nietzsche y el darwinismo, *Journal of Nietzsche Studies*, N° 23, 2002, p. 100).

Mas, ¿la teoría darwinista no tiende justamente a mostrar el triunfo de los mejor capacitados, de aquellos con más recursos, en fin, de los mejores? Lo hace, pero justamente en términos de una tipología vital diversa: son aquellos que mejor se adaptan al medio ambiente, es decir, que lograr sobrevivir y multiplicarse exitosamente –aquellos que triunfan en una lucha por la existencia. Ese triunfo es la derrota de la vida desde la perspectiva nietzscheana: una vida que tiende al aumento del poder. De este modo, desde el corrimiento epistemológico nietzscheano, que evalúa al discurso según sus efectos, -es decir, que realiza la inversión analizada respecto de la dieta de Cornaro-, es posible caracterizar al viviente darwiniano como presentando una teleología superflua, y al viviente nietzscheano como mostrando una teleología que da cuenta del impulso cardinal (*kardinalen Trieb*) como tendencia al aumento de poder. Desde la perspectiva nietzscheana, se trata de una teleología en tanto determina, ordena y jerarquiza las partes del discurso: este se halla al servicio de un tipo vital, y no a la inversa.

Como aparece en el último fragmento citado, aquello que sería lícito esperar –lo válido, desde una perspectiva nietzscheana-, es una lucha que aliente la vida de las excepciones afortunadas. ¿Qué tipo de vida adquiere el carácter de excepción para Nietzsche? Remontándonos a *Die Geburt der Tragödie*, hallamos una caracterización de la excepción en términos de *monstrum*: sobre los hombres trágicos, sostiene que ‘el impulso, en lo que se refiere a la génesis de su creación, es precisamente la fuerza poderosa, positiva, creadora, y la razón es crítica: ¡verdadera monstruosidad! Pero en Sócrates el impulso se revela como crítico y la razón creadora: ¡verdadera monstruosidad *per defectum*! (NT XIII). Esa excepción afortunada, ese *monstrum* que, favoreciendo el impulso (*Trieb*) favorece al aumento vital, adquiere más tarde, en la perspectiva nietzscheana, la caracterización de genio, como epítome de la autosuperación vital. Ahora bien, como Nietzsche establece, ‘La breve duración de la belleza, del genio, del César, es *sui generis*: eso no se hereda. El *tipo* se hereda; un tipo no es nada extremo, no es un ‘caso afortunado’... (...)’ (FP, 1888, 14[133]). El genio no se hereda, ni puede tampoco criarse, -es, justamente, *sui generis*. La genialidad es frágil, presenta una duración breve. La vida, entonces, no es concebida, en su generalidad, en términos de excepciones, sino –como Nietzsche marca- en términos de tipologías.

En Darwin, aquellos individuos que aparecen como excepción –en términos de variaciones no favorables para la supervivencia- no se reproducen o, si lo hacen, no suelen



heredar dicho carácter anormal<sup>24</sup>. Lo excepcional, lo anormal, en Darwin no halla –como en Nietzsche- descendencia o larga duración –es decir, no se inserta en la lógica de la tipología. Sin embargo, ocupa un lugar económico respecto al devenir vital de radical divergencia. Si en Darwin la anormalidad desaparece como lateral para el *continuum* de la vida, es justamente en tanto resulta lateral –o externa a- el carácter que Nietzsche marca para la teleología darwinista –a saber, aquello que hace al viviente válido para la *struggle for existence*. En tanto puesto en perspectiva desde la *Wille zur Macht*, el carácter propio del genio no resulta lateral o externo respecto a la teleología del aumento del poder, sino que resulta su exacerbación –y de allí, su fragilidad. Desde esta perspectiva –en tanto, como las figuras de Napoleón y César, pero también de Sócrates y Jesús, suponen hitos históricos- las condiciones vitales, en términos de *Wille zur Macht*, han de estar dadas no para generar excepciones –en tanto, como Nietzsche marca, se trata de ‘casos afortunados’ *sui generis*- sino para resultar acogedoras para las mismas –es decir, para permitir su despliegue<sup>25</sup>. No se trata, entonces, –en los casos de Darwin y Nietzsche- de pensar en perspectivas vitales con o sin excepciones, sino del lugar que dichas excepciones guardan en la economía del devenir vital.

En este mismo sentido es posible visualizar la relación de lo vital en términos de lucha que presentan Nietzsche y Darwin. Al tratarse, para Darwin, de una *struggle for existence*, la lucha presupone la idea de un individuo ya formado, que busca preservarse frente a un *milieu* que amenaza su integridad. No se trata de que no se produzcan modificaciones al interior del viviente<sup>26</sup>, sino que las mismas adquieren sentido, en términos del mecanismo de selección natural, a partir de un escenario de estrechez que hace a los caracteres hereditarios funcionales a la supervivencia –y por tanto, eminentemente articulados a la especie.

---

<sup>24</sup> Como Cano marca, los caracteres que Darwin otorga a las excepciones en *El origen de las especies* –especialmente los capítulos 1 y 2- son los de que “difieren en grado sumo”, constituyen “saltos” y “excepciones”, que representan “alguna considerable desviación (*deviation*) de conformación, que es perjudicial o inútil para la especie” (Cfr. Cano, Virginia., *Is evolution blind? On Nietzsche’s reception of Darwin, Nietzsche and the Becoming of Life*, NY: Fordham Univ. Press, 2015, pp. 51-67).

<sup>25</sup> Así caracteriza Nietzsche el fenómeno democrático: ‘Las mismas condiciones nuevas bajo las cuales surgirán, hablando en términos generales, una nivelación y una mediocrización del hombre –un hombre animal de rebaño útil, laborioso, utilizable y diestro en muchas cosas-, son idóneas en grado sumo para dar origen a hombres-excepción de una cualidad peligrosísima y muy atrayente’ (BM 242).

<sup>26</sup> Al momento de pensar la interioridad del organismo, el cambio –e incluso el conflicto- aparecen como variables a considerar para Darwin. En efecto, el azar rompe la posibilidad de una continuidad progresiva en la evolución; como establece Bercherie, ‘una rama evolutiva puede originarse en un punto periférico de la etapa precedente, incluso brotar de un estrato ya antiguo’, y por ende, ‘se introduce la posibilidad de *conflicto* en las etapas de la evolución.’ (Bercherie, Paul. *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires: Paidós, 1996, p. 199). Si, según la ley biogenética de Haeckel, la ontogenia recapitula la filogenia, entonces la posibilidad de conflicto en el transcurso evolutivo –y la propia dinámica de conflicto por la supervivencia- se abren como posibilidad al interior del viviente

En Nietzsche, por el contrario –como habíamos marcado en el apartado anterior– existe un plano de lucha de fuerzas hacia el interior del viviente<sup>27</sup>, que supone al mismo como producto de una configuración, y no como punto de partida de las relaciones de fuerzas. Ahora bien, en tanto voluntad de poder, esta lucha no puede ser concebida separadamente –es decir, como válida de por sí. En efecto, el disponer dicha relación interna como pura continuidad de lucha resulta, para el viviente, en una constitución enferma, disgregada<sup>28</sup>; es sólo con la imposición de una perspectiva, de una fuerza, que ordene y jerarquice la configuración vital, que se arriba a la ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*)<sup>29</sup>. Pero esta configuración, asimismo, sólo cobra sentido a partir de su relación con el exterior: ‘¿Cómo se ha comportado el conjunto del proceso orgánico *frente* al resto de la naturaleza? –Ahí se descubre su *voluntad fundamental*.’ (FP, 1885-1886, 2[99]). Es en tanto esa ‘gran salud’ implica la capacidad de dejar salir (*auslassen*) su fuerza, –y así, ‘somete e incorpora a sí cada vez más ‘exterior’.’ (FP, 1886-1887, 7[9]) – que se proyecta como tendencia al aumento de poder. El acento de la lucha, así, marca una divergencia en la intensidad que las fuerzas tanto internas como externas presentan. Los movimientos internos al viviente no resultan relevantes para la teoría darwinista, sino es en función de aquello que pueda aportar a la supervivencia – justamente en tanto las fuerzas externas al viviente suponen para el mismo una constante amenaza, es decir, en tanto el medio le resulta eminentemente hostil. De este modo, se traza la imagen del viviente individual que lucha por su existencia. La supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas activas, en Nietzsche, dispone tanto al interior como al exterior del viviente en términos de lucha. No se trata de que las fuerzas externas no resulten relevantes para el viviente, sino que no implican el nivel de intensidad relativa que el planteo darwinista supone, y por ende, no disponen –en ambos casos– una división tajante entre un exterior que necesariamente supone lucha, y un interior que no.

La relación entre Darwin y Nietzsche, entonces, no transcurre por una duplicidad maniquea. No se trata de una perspectiva de la teleología frente a una antiteleológica, ni de

---

<sup>27</sup> Como marca Stiegler, Nietzsche se inspira en el fisiólogo Wilhelm Roux no sólo respecto a la concepción de incorporación como asimilación, sino también en la idea de lucha orgánica interna como *Selbstgestaltung* – autoconfiguración. (Cfr. Stiegler, Barbara. Nietzsche et la biologie, Paris: PUF, 2001 pp. 30 y 50, correspondientemente).

<sup>28</sup> La contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’: muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos-: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud* – (FP, 1888, 14[157]).

<sup>29</sup> La pasión dominante, la cual lleva consigo incluso la forma suprema de la salud en general: aquí se alcanza de manera óptima la coordinación de los sistemas internos y el concurso de sus trabajos al servicio de una unidad – pero, ¡esto es prácticamente la definición de la salud! (FP, 1888, 14[157]).

una vida productora de excepcionalidades frente a una que no la permite, ni de una vida de la lucha interna frente a una de la lucha externa. La vida se desplegaba, desde las palabras de Zarathustra, como un proyecto para milenios, en una continua ascendencia del poder. Sin embargo, como analizamos en un apartado anterior, ese proyecto resultaba luego resituado: ‘No es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe *criar* como tipo más valioso...’ (FP, 1887-1888, 11[413]). Dejado de lado como problema el *Übermensch*, la pregunta por el hombre a querer –a criar- conlleva a una confrontación con el tipo del nihilista, con el hombre agobiado, descendente, producto de la perspectiva cristiana y de sus sombras. El proyecto nietzscheano aparecerá así, históricamente situado, en pugna con –entre otros- el discurso darwinista, como sombra científica de Dios, como apadrinador del hombre descendente. Ahora bien, en orden de poder confrontar con un discurso que, en múltiples formas, se hallaba arraigado desde hace dos mil años, el propio discurso nietzscheano, habrá de adquirir la fortaleza propia de la ‘gran salud’ (*Große Gesundheit*): un cuerpo jerarquizado bajo la específica perspectiva de una fuerza –una voluntad de poder sustentada en la supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas vitales activas. Así, el recurso teleológico adquiere densa impronta discursivo-corporal: fija una poderosa figura –un poderoso *cuerpo*- para combatir discursivamente con esa potencia de lo descendente<sup>30</sup> que perfigura la perspectiva darwiniana.

La anti-antiteleología nietzscheana se revela así como un recurso táctico, como una herramienta útil en la confrontación discursiva: al trasladar la posición discursiva de Darwin al campo de lo teleológico, permite evaluar la correspondiente perspectiva –y con ella, la propia nietzscheana- en términos de sus *efectos*. Podemos así realizar una relectura, en términos de recursos tácticos nietzscheanos, del citado fragmento *Anti-Darwin*:

*Anti-Darwin.*-En lo que se refiere a la famosa ‘lucha por la vida’, a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, -donde se lucha, se lucha por el *poder*... No se debe confundir a Malthus con la naturaleza. –Pero suponiendo que esa lucha exista –y de hecho se da-, termina, por desgracia, al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso *sería lícito* deseárselo de ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas (CI, Pasatiempos intelectuales, 14).

<sup>30</sup> Poner separadamente a la tendencia vital descendente, negadora, y al poder supone un reduccionismo que desestima al pensamiento nietzscheano; en efecto, Nietzsche se maravilla del poder ascético: ‘(...) 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...’ (GM III, 13).

La labor nietzscheana, en este fragmento, parece adquirir carácter de progresión: avanza desde el campo discursivo de Darwin, hasta arribar al propio. El reemplazar una situación de estrechez de recursos por una de prodigalidad obedece a una confrontación argumentativa del orden de la refutación: si no hay escasez de recursos, se difumina la *struggle for existence*. Mas, como habíamos marcado, el interés de Nietzsche no reside en las refutaciones -en efecto: el juego argumentativo de la refutación supone la idea de concepto en sí, contraria a la de concepto como herramienta útil. El planteo del argumento de la escasez de los recursos permite poner en juego su propia artificialidad: al establecer Nietzsche que ‘no se debe confundir a Malthus con la naturaleza’, pone de manifiesto su carácter tendencioso –en tanto supuesto construido con el fin de presentar una específica relación viviente-medio. Así Nietzsche, empujando al concepto hacia su propio campo discursivo –en tanto lo dispone como construcción-, prepara –como antes señalamos- la obertura para ubicar la confrontación plenamente desde su propia perspectiva: la construcción teórica darwinista provee como resultado una vida descendente. Esto, puesto como *efecto* de la selección natural, resulta, desde la perspectiva nietzscheana, su *causa*: el artificio de la universal naturaleza avara busca justificar lo ya presupuesto, la lucha por la existencia. Y esto es justamente lo que el recurso nietzscheano de la teleología busca evidenciar: no es que el ser vivo decante en una lucha por la existencia a partir del armado teórico darwinista, sino que ese armado supone un viviente que tiende a conservar su existencia. Lo fundamental, así, no es el armado teórico-argumental que sostiene una perspectiva vital determinada, sino el tipo de vida –el *valor vital*- que atraviesa ese armado: una vida que es válida sólo en tanto es capaz de conservar su existencia, o una que tienda al aumento de poder; esto es lo que el recurso teleológico permite evidenciar<sup>31</sup>.

Ahora bien, esta perspectiva, que permite pensar el modo en que el recurso teleológico es utilizado en función de la confrontación con la teoría darwinista, no incluye aún completamente el aspecto diacrónico del despliegue analítico del concepto de vida que hemos llevado a cabo anteriormente. Para ello, incorporaremos a nuestro análisis el carácter eminentemente histórico que la noción de concepto como construcción conlleva en Nietzsche.

---

<sup>31</sup> En este sentido es posible tomar la afirmación de Glenn: ‘la epistemología es un tema moral, y por tanto es un terreno de lucha clave en el conflicto entre los fuertes y los débiles’ (Glenn, Paul. *The Politics of Truth: Power in Nietzsche’s Epistemology*, Univ. of Utah, Political Research Quarterly, vol. 57, n. 4, 2004, pp. 575-583, p. 577). *[La traducción es nuestra]*

Como habíamos marcado en un apartado anterior, Nietzsche sostiene que los hombres no están aún preparados para las enseñanzas de Zarathustra –y por ello, lo anunciado por él resulta en un proyecto para milenios. En este sentido nos es posible comprender el siguiente fragmento nietzscheano: ‘es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto ‘yo’ (*Ich*) es la condición del predicado ‘pienso’. (...) cabezas más rigurosas acabaron aprendiendo a pasarse sin ese ‘residuo terrestre’ [*es decir, el yo*] y acaso algún día se habituara la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño ‘ello’ (*Es*) (al que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo)’ (BM 18). El *ello* (*Es*), concebido no al modo unitario del yo (*Ich*), sino como conjunto conflictivo de fuerzas, es un recurso conceptual –una herramienta útil- dispuesto en un momento determinado, en orden de dar una caracterización funcional a lo vital que permita estipular una mayor tendencia al poder – en tanto permite pensar al devenir vital como continua reconfiguración<sup>32</sup>- que la que permite el concepto de yo (*Ich*); sin embargo, también es algo a ser superado. Así, el yo y el ello marcan la disposición diacrónica de conceptos que, como herramientas útiles, se despliegan en la perspectiva de una vida que se autosupera.

Puesto en esta perspectiva, el recurso teleológico nietzscheano se sitúa histórica y estratégicamente: en tanto el hombre no se halla aún preparado para las enseñanzas de Zarathustra<sup>33</sup>, en orden de proveer de una confrontación discursiva sólida –imbuida de la capacidad de la ‘gran salud’- se ha de disponer, como herramientas útiles, de elementos que sí sean pasibles –en ese lugar, en este momento- de ser abordados –y comprendidos<sup>34</sup>. Esta labor de compromiso configurativo, que busca desplegar una adecuada discursividad confrontativa, se halla correctamente ilustrada en el fragmento *Anti-Darwin* analizado: es en la

---

<sup>32</sup> Así, Jara sostiene, en oposición a la figura del yo que en el ello ‘la relación entre la pluralidad de estas fuerzas constituiría la base de nuestro ‘pensar’ y nuestra ‘conciencia’, las cuales se ‘manifestarían en distintas formas de dominación’ (Jara, José. Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad, Valparaíso: Ed. Anthropos, 1998 p. 184).

<sup>33</sup> Cfr. al respecto ‘Who is the Übermensch? Time, Truth and Woman in Nietzsche’, en donde Ansell-Pearson se expone sobre la dificultad que el *Übermensch* representa en términos de comprensión (e incluso de coherencia) tanto como figura en sí, como en su relación con el eterno retorno (Journal of the History of Ideas, vol. 53, n. 2, 1992, pp. 309-331).

<sup>34</sup> Leloir sostiene que ‘el desarrollo de la biología en la primera mitad del siglo XIX en Alemania fue guiado por un núcleo de ideas y un programa de investigación’, del cual ‘la más temprana formulación’ se encuentra en los escritos de Kant. ‘Kant sostenía que las ciencias de la vida debían sostenerse en última instancia en un marco explicativo unitivo de los principios de la teleología y el mecanicismo.’ (Leloir, Timothy. The Strategy of Life, Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology, Chicago Univ. Press, 1982, p. 2) [*La traducción es nuestra*]. Es dentro de este marco explicativo que –sostenemos- Nietzsche despliega la utilidad de la teleología como herramienta.

progresividad del corrimiento de campo discursivo desde donde Nietzsche emplaza su estrategia combativa<sup>35</sup> por el valor de la vida.

Retornamos, así, al comienzo: no existe, entre Nietzsche y Darwin, una confrontación maniquea, en donde sintéticamente lo teleológico se oponga a lo antiteleológico, lo excepcional a lo no excepcional, lo externo a lo interno. La confrontación se produce en una disposición más sutil –sutileza abierta por lo histórico–, que sin embargo busca dejar patente –vía recurso teleológico– la tipología viviente que cada perspectiva sostiene: una vida que lucha para conservarse –y que marca el tipo de vida enfermo, del nihilismo<sup>36</sup>–, y una vida que lucha por el poder. El recurso teleológico que sustenta esa estructura de confrontación discursiva, al ser puesto en serie diacrónica hacia el interior de la perspectiva vital nietzscheana, permite instalarlo no sólo como recurso táctico, sino eminentemente como ficción útil –es decir, fundamentalmente abrazando la caracterización de *concepto*: algo que, en el devenir vital, quizá pierda su sentido de ser.

No es entonces –para sintetizar las respuestas a las preguntas planteadas en la introducción– el carácter científico o no científico, la remisión o no a la (onto)biología, ni la eminencia de una respuesta teleológica o no lo que calibra y direcciona el discurso nietzscheano: es la disposición en juego de lo discursivo como herramienta en la confrontación táctica entre dos puestas en valor de la vida históricamente situadas. Al (anti) modo de Cornaro, la real creatividad supone –retomando aquí la crítica nietzscheana a los *physiologischen Arbeitern- ver*<sup>37</sup> lo que la vida puede ser cuando se interpreta a fondo como multiplicidad y construcción.

---

<sup>35</sup> Vale una aclaración: esta estrategia se emplaza, como Nietzsche mismo señala, en un muy largo plazo –justamente en tanto el hombre no está listo para las enseñanzas de Zarathustra; así, se ha de distinguir progresividad de recato. Babich sostiene que ‘Nietzsche concebía a su estilo como un desafío a los posibles lectores’ (Babich, Babette. E. Reflecting Science on the Ground of Art and Life, NYU Press, 1994, p. 23). No se trata de que los ataques discursivos de Nietzsche no hayan de ser vehementes –o incluso suponer un desafío– sino que, principalmente, lo que han de ser es efectivos; de este modo, han de instalarse en una órbita de comprensión respecto de la cual, como Nietzsche sostiene, las enseñanzas de Zarathustra se hallan para la mayoría vedadas. Si no existiesen, así, puntos de contacto discursivos –centralmente, según analizamos, el concepto de teleología– una confrontación a ser *entendida* resultaría imposible –lo cual, en el campo discursivo, equivale a decir que la confrontación en sí resultaría imposible.

<sup>36</sup> Cabe aquí aclarar que existen dos tipos de nihilismo, en tanto el mismo puede ser ‘síntoma de creciente *fortaleza* o de creciente *debilidad*’ (FP, 1887, 9[60]). Para profundizar en su diferencia, *cfr.* Cragnolini, Mónica. B. Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre. Buenos Aires: La Cebra, 2006. Por supuesto, aquí nos estamos refiriendo al primer tipo de nihilismo, sobre el cual Nietzsche funda su diagnóstico.

<sup>37</sup> Esta referencia al *ver* en sentido platónico –como perspectiva favorable sobre Platón– permite también negar la interpretación reduccionista que pone a Platón en pura oposición y negatividad respecto de lo nietzscheano (*cfr.* cita en p. 14).

## Referencias bibliográficas

- ANSELL-PEARSON, Jasmine. Who is the Übermensch? Time, Truth and Woman. In: Nietzsche. *Journal of the History of Ideas*, Univ. Of Pennsylvania, vol. 53, n. 2, pp. 309-331, 1992.
- BABICH, Babette E. **Reflecting Science on the Ground of Art and Life**. NYU Press, 1994.
- BACARLETT PEREZ, María. L. **Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo la enfermedad**, Univ. Autónoma de Méjico, 2006.
- BERCHERIE, Paul. **Génesis de los conceptos freudianos**. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- 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.
- CRAGNOLINI, Mónica B. **Moradas nietzscheanas**. Del sí mismo, del otro y del entre, Buenos Aires: La Cebra, 2006.
- FORBER, Paul. **Nietzsche was no Darwinian, Philosophy and Phenomenological Research**. Wiley Ed., v. LXXV, 2007.
- FORNARI, María C. Nietzsche y el darwinismo. In: **Journal of Nietzsche Studies**, Penn State Univ. Press, N° 23, pp. 89-119, 2002.
- GLENN, Paul E. The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology. In: **Political Research Quarterly**, Univ. of Utah, vol. 57, n. 4, pp. 575-583, 2004.
- JARA, José. **Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad**, Valparaíso: Ed. Anthropos, Univ. de Valparaíso, 1998.
- LELOIR, Timothy. **The Strategy of Life, Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology**. Chicago Univ. Press, 1982.
- MANSILLA, Héctor F. C. Aspectos socio-políticos del relativismo desde Friederich Nietzsche hasta la escuela de Frankfurt. In: *Anámnesis: Méjico D.F.*, Méjico, pp. 352-375, 2007.
- NIEMAYER, Charles. **Diccionario Nietzsche**. Trad. de G. Cano. Buenos Aires: Ed. Biblioteca Nueva, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980.
- NORRIS, Michael. Darwin, Nietzsche, Kafka and the Problem of Mimesis. In: *MLN: Baltimore*, Johns Hopkins Univ, Press, vol. 95, n. 5, pp. 1232-1253, 1990.
- PICHOT, André. **Histoire de la notion de vie**. Paris: Gallimard, 1993.
- RICHARDSON, John. **Nietzsche contra Darwin**. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Wiley Ed., vol. 65, n. 3, pp. 537-575, 2002.

SEIGFRIED, Hans. Autonomy and Quantum Physics: Nietzsche, Heidegger, and Heisenberg. In: **Philosophy of Science**: Chicago, Vol. 57, No. 4, pp. 619-630, 1990.

SIEMENS, Herman.W. Nietzsche and the Empirical: through the eyes of the term 'Empfindung'. In: **South African Journal of Philosophy**: Cape Town, Vol. 25(2): p.146-158, 2006.

STIEGLER, Barbara. ¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología. In: **Eidos**: Colombia, Univ. Del Norte, vol. 1, pp. 128-141, 2003.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo con Nietzsche**. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2002.

WILLIAMS, Linda. Will to Power in Nietzsche's Published Works and the Nachlass. In: **Journal of the History of Ideas**, Univ. Of Pennsylvania Press vol. 57, n. 3, pp. 447-463, 1996.