



CÓMO LA SEGUNDA NATURALEZA DEVIENE PRIMERA. LA FILOSOFÍA COMO PRÁCTICA TRANSFORMADORA (PLATÓN, NIETZSCHE, MALABOU)

HOW SECOND NATURE BECOMES FIRST NATURE. PHILOSOPHY AS A TRANSFORMATIVE PRACTICE (PLATO, NIETZSCHE, MALABOU)

*Marina García-Granero*¹

Fechas de recepción y aceptación: 12 de septiembre y 24 de noviembre de 2023

DOI: https://doi.org/10.46583/scio_2023.25.1127

Resumen: El artículo comienza explorando la peculiar función política y legislativa que Nietzsche otorga a los filósofos y a la filosofía. A continuación, se explora la nítida inspiración platónica de estas ideas y se localizan ejemplos directos en los textos de Platón, de tal manera que se desvela el origen griego de muchos términos intempestivos y fisiológicos de la filosofía nietzscheana. La filosofía y la cultura se presentan como sistemas de culturización, estableciendo paralelismos entre la cría de animales y la cultura humana. Construyendo sobre la base de las conexiones Nietzsche-Platón, se incide en las tensiones entre ‘primera’ y ‘segunda naturaleza’. Los aportes finales de Catherine Malabou se muestran cruciales para captar los circuitos de retroalimentación miméticos entre organismo y entorno, que se descubren como vínculos genealógicos entre lo biológico y lo simbólico. Platón, Nietzsche y

¹ Profesora Ayudante Doctora, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universitat de València. Avda. Blasco Ibáñez, nº 30. 46010 Valencia. Correo institucional: marina.garcia-granero@uv.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8067-937X>

Este artículo es resultado del Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo “Ética cordial y democracia inclusiva en una sociedad tecnologizada” (ETICORDIAL), con referencia PID2022-139000OB-C21, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Innovación.



Malabou comparten una preocupación en torno a procesos formativos ya en marcha en la sociedad. En último término, se trata de desvelar y tomar poder sobre la función ‘selectiva’ de la filosofía en su proceso de culturización.

Palabras clave: naturaleza, cultura, educación, selección, cría, crianza, plasticidad, imitación.

Abstract: The article begins by exploring the peculiar political and legislative function that Nietzsche grants to philosophers and philosophy. Next, it explores Plato’s philosophy as a direct example and inspiration of many untimely, physiological terms of Nietzschean philosophy. Philosophy and culture become systems of enculturation based on parallels between the breeding of animals and human culture. These connections between Plato and Nietzsche emphasize tensions between ‘first’ and ‘second nature.’ Catherine Malabou’s final contributions are crucial to capturing mimetic feedback loops between organism and environment, and genealogical links between the biological and the symbolic. Plato, Nietzsche, and Malabou share a concern about shaping processes already underway in society. Ultimately, the goal is to reveal and channel philosophy’s ‘selective’ power in its process of enculturation.

Keywords: nature, culture, education, selection, breeding, nurture, plasticity, imitation.

1. INTRODUCCIÓN

En sus obras, Friedrich Nietzsche no se preocupó únicamente por exponer sus planteamientos de manera discursiva y dialógica, sino también por inculcar en sus mejores lectores unos modos de existencia afectivo-somáticos (por ejemplo, hábitos, costumbres, prácticas y rutinas) que consideró apropiados para el proceso preparatorio de la “filosofía del futuro” y la peculiar tarea que reservó a futuros filósofos. Lejos de representar un conjunto de enseñanzas abstractas, esta filosofía del futuro simboliza una forma de vida encarnada y afirmativamente mundana. Ahora bien, pese a su repetida orientación ‘hacia el futuro’, esta comprensión de la tarea de la filosofía contiene una significativa



inspiración platónica que, como veremos, nos permite poner en duda el supuesto o declarado anti-platonismo de Nietzsche².

La presente contribución se articula sobre la base de la distinción griega y, más tarde, nietzscheana entre ‘primera’ y ‘segunda naturaleza’. Permite entender la cultura de una sociedad como procesos de inculcación y hábito de una segunda naturaleza, que Nietzsche planteó también en términos de ‘cría’ o ‘crianza’ (*Züchtung*). Las filosofías de Platón y Nietzsche no servirán simplemente como materia de ‘historia anticuaria’ —siguiendo la terminología del propio Nietzsche en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*—, sino como genealogías filosóficas y fuentes de ideas para los problemas clásicos de la filosofía, tales como la relación entre naturaleza y cultura, e inquietudes contemporáneas actualmente a la vanguardia de la filosofía, como los estudios miméticos (Lawtoo 2022).

Tanto Nietzsche como Platón coinciden en otorgar un rol social destacado al filósofo como legislador y líder de un proyecto ‘selectivo’ o ‘criador’ de culturalización. Esta función ‘selectiva’ de la filosofía como proceso de culturización no ha pasado desapercibida para la filósofa francesa Catherine Malabou, como veremos en la última sección. En su propuesta filosófica en torno al concepto de ‘plasticidad’, Malabou otorga a Nietzsche un papel privilegiado como antecedente filosófico que supo pensar el problema de la cultura como el proceso de esculpir lo humano. Estos tres autores nos proporcionarán herramientas conceptuales para entender la filosofía como una herramienta para cambiar de molde y convertirnos en algo distinto de lo que somos actualmente, desde la conciencia de que nuestra condición humana es plástica, producida y reproductiva y de que la filosofía puede ejercer un papel clave en dicha producción y reproducción.

²La interpretación anti-platónica de Nietzsche ha solido ser mayoritaria, mientras que las afinidades han sido menos estudiadas. Algunos estudios recientes, como el de Quérini (2023), se han esforzado por superar el antagonismo y hacer justicia a Platón mediante el estudio directo de sus textos y la consideración tanto de las afinidades como de las diferencias. Quérini además repasa las referencias que han tratado las relaciones Nietzsche-Platón.



2. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS FILÓSOFOS DEL FUTURO SEGÚN NIETZSCHE

Desde sus comienzos, la filosofía nietzscheana tuvo una marcada ambición de moldear al futuro (Hutter, 2006; Stegmaier, 2018). Movido por un afán de diferenciación y de ruptura respecto a sus predecesores y sus contemporáneos, solió adjetivar su modelo de filósofos como “nuevos” o “del futuro” y les asignó un nuevo tipo de actividad y saber interdisciplinar, excediendo con creces el papel de sabio erudito y abriéndose, más allá de lo teórico, a múltiples facetas y tareas.

Por ejemplo, en *Schopenhauer como educador*, Nietzsche caracterizó la función del filósofo como «juez de la vida» y definió la tarea colectiva de todos los pensadores en términos legislativos: «ése ha sido el genuino trabajo de todos los grandes pensadores, ser los legisladores de la medida, la moneda y el peso de las cosas» (SE-3, OC I p. 765)³. Aunque el planteamiento está aún enmarcado por la metafísica del genio que Nietzsche practicó en su juventud, la responsabilidad otorgada a los filósofos se muestra coherente con el desarrollo posterior de su obra. Apelando a la idea fundamental de cultura, enumera una serie de obligaciones en términos de trabajo colaborativo entre distintas figuras (filósofo, artista, santo): «*fomentar en nosotros y fuera de nosotros la procreación del filósofo, del artista y del santo, y de este modo trabajar en el perfeccionamiento y la consumación de la naturaleza*» (SE-5, OC I p. 778-779). El carácter creador contrasta con la figura del ‘profesor de filosofía’, que es meramente erudito y, por ello, no es, en realidad, otra cosa que «el animal gregario en el reino del conocimiento» (NF-1884,26[13], FP III p. 544).

³ Los textos de Nietzsche se citan empleando las siglas alemanas y normalizadas de la edición crítica digital (eKGWB) dirigida por el profesor Paolo D’Iorio. Añadiendo estas siglas a la dirección www.nietzschesource.org/#eKGWB/ obtendremos un enlace que nos llevará directamente a ese pasaje en la edición crítica digital disponible en libre acceso. En el cuerpo del texto se emplean las traducciones al español de las ediciones de *Obras Completas* y *Fragmentos Póstumos*, elaboradas bajo la dirección de Diego Sánchez Meca y publicadas por la editorial Tecnos. Los énfasis corresponden siempre a los originales de Nietzsche. Abreviaturas empleadas: *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* (BA), *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (HL), *Schopenhauer como educador* (SE), *Humano, demasiado humano* (MA), *Aurora* (M), *La gaya ciencia* (FW), *Más allá del bien y del mal* (JGB), *De la genealogía de la moral* (GM), *El crepúsculo de los ídolos* (GD), *El Anticristo* (AC), *Ecce Homo* (EH), *Fragmentos Póstumos* (NF) y cartas de Nietzsche (BVN).



La cuestión del estatuto y función de los filósofos y la filosofía inaugura la obra *Más allá del bien y del mal*, con la sección “Sobre los prejuicios de los filósofos”. Los primeros párrafos del libro están dedicados a analizar la voluntad de verdad y a criticar, como indica el título del capítulo, el prejuicio filosófico de conceptualizar espectros en términos reduccionistas de unidad o dualidad, notablemente las oposiciones dicotómicas en términos metafísicos: verdad/error, bien/mal, sensible/inteligible, ser/devenir (JGB-5, OC IV p. 299; Denat y Wotling, 2013: 214). El criterio axiológico clave es el poder regulador que tenga cada juicio sobre la vida: en qué medida un determinado juicio «promueve la vida, conserva la vida, en qué medida conserva la especie y quizá incluso permite su selección (*Art-züchtend*)» (JGB-4, OC IV p. 299). Así pues, aparece el criterio y carácter selectivo de la filosofía, que resaltaremos a lo largo del artículo.

La denuncia de los prejuicios filosóficos llega a poner en cuestión el estatuto de si acaso algunos filósofos son merecedores del título, especialmente dado que su labor se asemeja a la de un abogado que no quiere ser reconocido como tal: son «taimados portavoces de sus prejuicios, los cuales bautizan como “verdades”» (JGB-5, OC IV p. 299). Nietzsche en cambio apela a la auténtica probidad filosófica de saberse defensores de una causa y de sus propios intereses de vida. Por ello, sugiere Nietzsche, hace falta «un nuevo género (*Gattung*) de filósofos», capaz de experimentar y de navegar los terrenos de la incerteza (JGB-2, OC IV p. 298; JGB-42, OC IV p. 325). La filosofía no se reduce al discernimiento y al examen, sino que se trata ante todo de desarrollar una *personalidad* activa, que experimenta, inventa —reconociendo y asumiendo el carácter de la invención— y, en último término, que legisla.

La interconexión entre el filósofo y su filosofía trasluce un principio articulador del planteamiento genealógico de Nietzsche, de acuerdo con el cual las ideas de los filósofos proporcionan información sobre sus instintos y sus pulsiones más íntimas y están impulsadas por una intencionalidad interesada y en absoluto inocente: en «su camino hacia su “verdad”», un filósofo revela «sus más íntimas necesidades» (NF-1884,26[15], FP III p. 544). Por ello, «no hay absolutamente nada de impersonal en el filósofo; y es particularmente su moral la que ofrece un testimonio decidido y decisivo respecto de *quién es él*» (JGB-6, OC IV p. 300-301), de tal manera que toda doctrina filosófica —la



de Nietzsche incluida— contiene un inevitable elemento confesional. Cada filósofo abogará por la posición que más y mejor responda a sus pulsiones, idiosincrasia y condiciones de existencia (GD-Vernunft-1, OC IV p. 630). La historia de la filosofía se transforma en la historia de los filósofos que la personalizan.

La sexta sección de *Más allá del bien y del mal*, “Nosotros los doctos”, concentra la exposición de esta figura de filósofos orientados hacia el futuro. Los define como «un hombre *necesario* del mañana y del pasado mañana», «siempre en contradicción con su hoy: su enemigo ha sido siempre el ideal de hoy» (JGB-212, OC IV p. 378). El uso constante del “nosotros” y la presentación de los “filósofos del futuro” en plural enfatizan el carácter colectivo de la tarea. Nietzsche quiere cargar el futuro de Europa sobre la conciencia de los filósofos, razón por la cual la figura coincide en gran medida con la de los buenos europeos (Prange, 2012).

Así pues, y pese a los persistentes prejuicios en torno a Nietzsche como pensador amoral, vale la pena destacar que los criterios que emplea para describir la “grandeza” del filósofo intempestivo son de orden moral. La cuestión pendiente y su innovación reside en *qué tipo de moral*. Por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal* §212, plantea que la tarea de los nuevos filósofos consistirá en «fijar la grandeza» del ser humano, destacando como criterios «el número y la diversidad de cosas que un solo individuo pudiera soportar y cargar consigo mismo, de lo *lejos* que pudiera extender su responsabilidad» (JGB-212, OC IV p. 378). Esta grandeza se caracteriza por la «fortaleza de la voluntad, la dureza y la capacidad para tomar decisiones a largo plazo» (JGB-212, OC IV p. 378). Pasajes como este proporcionan soporte añadido al fenómeno de que en los últimos tiempos se haya incluido a Nietzsche dentro de la rúbrica de “éticas de la responsabilidad” (Domingo Moratalla, 2023). En varios momentos, la tarea de los filósofos del futuro se vincula con la noción o labor de ‘cría’:

El filósofo, tal como nosotros lo entendemos, nosotros, espíritus libres —, como el hombre de la responsabilidad más amplia, que tiene escrúpulos para el desarrollo integral del ser humano: este filósofo se servirá de las religiones para su labor de crianza y educación (*zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke*), igual que se servirá de las correspondientes condiciones políticas y económicas. El influjo selectivo, criador, es decir, el influjo tanto



destrutivo como creador y configurador que puede ejercerse mediante las religiones puede ser múltiple y diverso, en función del tipo de hombre que se encuentre bajo su hechizo y protección (JGB-61, OC IV p. 337).

El eje vertebrador de esta tarea consiste en presentar al ser humano su propio futuro como fruto de «su *voluntad*, como dependiente de una voluntad humana (*abhängig von einem Menschen-Willen*), y preparar grandes hazañas y ensayos generales de disciplina y cría para poner término a aquel dominio escalofriante del absurdo y el azar que hasta ahora ha recibido el nombre de “historia”» (JGB-203, OC IV p. 367). Esta dimensión colectiva complica cualquier intento de interpretar la ‘cría’ en meros términos individualistas de autocultivo y autodisciplina, porque no es únicamente un hábito filosófico-ascético en el trato con uno mismo, sino una manera de entender el desarrollo humano.

Nietzsche se opone al perfil de filósofos doctos, ‘objetivos’ y eruditos cuando adjetiva al auténtico filósofo como «criador (*Züchter*) cesáreo y el déspota de la cultura» (JGB-207, OC IV p. 372). Aunque términos como *Züchter* en alemán están esencialmente vinculados al ámbito de la animalidad, Nietzsche está haciendo uso de sentidos arcaicos referidos a personas. Según el *Grimm Wörterbuch* (2021), el término *Züchtung* significa principalmente la reproducción animal regulada por los seres humanos. Pero también se refiere, en un sentido propiamente humano, a la educación severa, la disciplina, el castigo, etc. Antes del siglo XIX, un *Züchter* era un maestro o un educador (en el sentido de *Lehrer* o *Erzieher*); de hecho, Nietzsche emplea *Zuchtmeister* para realzar el rigor de una educación estricta y elogia a Schopenhauer con estos términos en *Schopenhauer como educador*. Así, todo este complejo semántico en torno a la *Züchtung* conecta una educación espiritual con la cría o crianza corporal y tiende puentes comunicativos entre la biología y los valores, la naturaleza y la cultura, etc. De manera paralela a un criador de animales que maneja con cuidado sus animales acondicionando su entorno y condiciones de vida, el filósofo-‘criador’ de Nietzsche pretende transformar el entorno cultural para cultivar o inculcar otros hábitos, virtudes y tendencias morales (JGB-262, OC IV p. 419). Naturalmente, este ideal no se corresponde con la realidad histórica; más bien, Nietzsche proyecta su deseo (Sommer, 2016: 370-371).



En cualquier caso, conviene reconocer, tal y como advierte Daniel Conway (2002, 2006), que este tipo de vocabulario es extremadamente delicado y potencialmente peligroso. La representación de los filósofos como ‘criadores’ del resto de personas implica una relación jerárquica entre Nietzsche (o Platón) y sus lectores, entre Zarathustra y su público, y, en definitiva, la institución de una figura superior que (supuestamente) sabe lo que conviene a sus súbditos. El problema, que facilita las malinterpretaciones y aberrantes discursos que se pueden crear a partir de estos términos, reside en que es demasiado fácil olvidar que *todos* los seres humanos son *también* animales. No se debe perder de vista su mensaje específico cuando emplea estos términos. Esta idea es, y ha sido, fácilmente malinterpretada y manipulada políticamente en la recepción de Nietzsche en el siglo xx para establecer jerarquías entre pueblos y las así-llamadas ‘razas’.

Como se ha visto en esta primera parte, Nietzsche plantea la tarea propia del auténtico filósofo como distinta de la de los «trabajadores filosóficos» y de la de los científicos (Sommer, 2014). Tras la independencia del espíritu libre, que caracteriza un primer estadio en el desarrollo (individual y colectivo) de los filósofos del futuro, Nietzsche plantea como necesario un momento posterior: «todas estas cosas son solo condiciones previas de su tarea: esta misma tarea quiere algo distinto, — exige que él *Cree valores*». A diferencia de sus predecesores, la tarea de los filósofos orientados hacia el futuro no debe reducirse a la interpretación de «antiguas *fijaciones* de valor» (JGB-211, OC IV p. 377). Por ello, de nuevo, Nietzsche plantea la tarea del filósofo-legislador empleando los términos de la ‘cría’:

§ Pensamiento fundamental: los nuevos valores todavía tienen que ser creados — ¡esto no se nos *ahorra!* El filósofo tiene que ser como un legislador. Nuevas especies. (Cómo fueron criadas [*gezüchtet*] hasta ahora las especies superiores (p. ej., los griegos): QUERER *conscientemente* esta especie de «azar» (...)

§ Período de las grandes *tentativas*. Hombres con un canon de valor propio. Instituciones para la cría de hombres superiores (NF-1885,35[47], FP III p. 785)⁴.

⁴ Véase también NF-1885,35[45], FP III p. 784.



3. LA INSPIRACIÓN PLATÓNICA DE ESTE IDEAL FILOSÓFICO

En esta sección, se relacionará esta comprensión de la filosofía (y del filósofo) con la de Platón. Esta propuesta de reforma de la cultura tiene gran inspiración griega, como evidencia la anterior anotación en la que Nietzsche señala a los griegos como ejemplo y, en concreto, de raigambre platónica (Constantinidès 2000a y 2000b)⁵. Es posible plantear que aquello que separa a Nietzsche de Platón es el socratismo y los dualismos ascéticos, así como el desprecio del cuerpo y del “mundo aparente”, que para Nietzsche es el único mundo real. Es bien sabido que Nietzsche define su filosofía como «*platonismo invertido*» en referencia a la inversión de su metafísica idealista (NF-1871,7[156], FP I p. 197). Ahora bien, en esos mismos años, caracteriza a Platón como el primer filósofo que intentó «una reforma del mundo» (NF-1872,14[29], FP I p. 322). Además, es significativo que Nietzsche emplee la denominación de ‘filósofos preplatónicos’ en lugar de la establecida ‘filósofos presocráticos’, poniendo en valor a Platón por encima de Sócrates, en textos como *Los filósofos preplatónicos* (1872). A medida que avanza la obra de Nietzsche, se hace evidente que su crítica concierne sobre todo al socratismo, que corrompió «la más bella planta de la Antigüedad, a Platón» (JGB-Vorrede, OC IV p. 296).

En lo que sigue, argumentaré que Nietzsche está sobre todo interesado en el hombre-Platón, emancipado del socratismo, en obras como la *República*, el *Político* y las *Leyes*⁶. De hecho, Nietzsche reconoce a Platón como digno del título de filósofo por su «voluntad de dominio» y grandeza y por su «esfuerzo supremo de probar en qué medida el hombre puede elevarse» (NF-1884,27[47], FP III p. 626; NF-1885,34[74], FP III pp. 730-731). La reflexión educativa en la *República* contiene numerosas analogías con la crianza de los animales: «la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y a su vez, las buenas naturalezas asistidas por semejante educación, se tornan

⁵ Brobjer (2004), en cambio, se ha posicionado en contra de este planteamiento y ha argumentado que Nietzsche rechazó el ideal político de Platón. Se esté o no de acuerdo con su visión, su trabajo representa una importante revisión sobre las fuentes y el estudio de Platón por parte de Nietzsche.

⁶ Véase también MA-185, OC III p. 185. NF-1884,26[355], FP III p. 598: «Platón es más valioso que su filosofía».



mejores aún que las precedentes en las distintas actividades y también en la procreación, como sucede también con los otros animales», y todo ello, «debe ser inculcado firmemente en quienes deban guardar el Estado, de manera que no suceda que inadvertidamente se corrompan» (Platón, *República* en *Diálogos IV*, 424a-b)⁷. Los malhechores lo son «por falta de educación, por mala crianza y por la [mala] constitución del régimen político» (Platón, *República* en *Diálogos IV*, 552e). Pasajes como este proporcionan soporte a la idea de que no sólo desde Nietzsche, sino ya en Platón, la filosofía tiene la ambición de ejercer como «antropocultura» (Wotling, 2006: 221).

El largo inciso que abre el *Político* de Platón contiene una primera definición del político como pastor del rebaño humano, en relación con la ‘crianza’ y el cuidado brindado a los seres humanos en el seno de una comunidad (Platón, *Político* en *Diálogos V*, 261b-268d). Se examina en extenso detalle la posibilidad de definir la política como la «ciencia de la crianza colectiva de hombres» (ἀνθρώπων κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην) (267d), entendiendo por ‘crianza’ el arte de dirigir colectivamente a los seres humanos. Lo humano está enraizado en la animalidad, y en este parentesco entre animal y ser humano radica la solvencia de la noción de cría. Del mismo modo en que un pastor dirige un rebaño de animales, en el diálogo se plantea que la política podría ser el arte de dirigir distintos grupos humanos. Esta definición es después descartada en el diálogo, porque se considera que hay una multitud de oficios igualmente consagrados a brindar cuidados al rebaño humano, como los comerciantes, los maestros y los médicos, considerados ellos también como ‘pastores’. Para delinear con precisión la figura del político, se opta finalmente por emplear la analogía con el tejedor real, encargado de elaborar el más armonioso y bello de los tejidos. El político ideal es, por tanto, el filósofo, porque conoce los patrones absolutos y perfectos (309a-311c).

En cualquier caso, los términos griegos utilizados en estos escritos platónicos, en los que es razonable suponer que Nietzsche encontrara inspiración, dado su intensísimo estudio de Platón⁸, son la ἐκλογή, que significa ‘selección’,

⁷ Se han consultado los originales griegos de la Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>).

⁸ Véase el capital estudio de Müller (2005), quien además habla de la “dependencia mimética” de Nietzsche respecto de Platón.



y la τροφή que significa ‘crianza’, tanto de humanos como de animales. Por ejemplo, en las *Leyes*, «el legislador no debe dejar que la crianza (τροφήν) de los niños se convierta en algo secundario o subsidiario» (Platón, *Leyes VI*, 766a). De acuerdo con este planteamiento, lo justo es distribuir las funciones en la ciudad según la aptitud: «ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor», por este motivo, la justicia consiste «en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas» (Platón, *República en Diálogos IV*, 433a). Nietzsche incorpora esta misma idea de formación armoniosa y de dedicación a la tarea en que cada uno vaya a brillar. Esta noción de adecuación y aptitud para la tarea deviene un elemento clave de la definición de educación: «la educación (παιδείας) es la crianza (τροφήν) correcta que conducirá en mayor medida el alma del que juega al amor de aquello en lo que, una vez hecho hombre, él mismo deberá ser perfecto en la especificidad de la cosa» (Platón, *Leyes I en Diálogos VIII*, 643d), de tal manera que los grupos sociales se distinguen por la naturaleza de sus deseos, su voluntad y su conocimiento.

Estas consideraciones permiten matizar que el supuesto anti-platonismo de Nietzsche se concentra mayoritariamente en la metafísica y en los dualismos ascéticos del socratismo, puesto que Platón y Nietzsche comparten la pregunta de cómo y hasta qué punto se pueden elevar los seres humanos y en qué condiciones. Por ejemplo, en las *Leyes* se expresa que «la buena crianza debe poder producir claramente los más bellos y mejores cuerpos y almas» y «crecer todo lo erguidos que sea posible desde la infancia» (Platón, *Leyes VII en Diálogos IX*, 788c) y reaparece la analogía con el criador (προσρήματος) de animales para describir la tarea del legislador que debe cuidar y considerar la diversidad de sus ciudadanos (Platón, *Leyes V en Diálogos VIII*, 735 b-d). Este ideal educativo no se restringe a la intelectualidad o al alma, sino que, como expresan las constantes analogías con la animalidad, hay un importante énfasis en el cuerpo y en las necesidades que deberá proporcionar el entorno para el correcto desarrollo. Estos paralelismos muestran que tanto Platón como Nietzsche plantearon la ‘crianza’ y la educación de los seres humanos como una cuestión inevitablemente política, que debía ser estudiada y proyectada a largo plazo en cada comunidad o cultura, y legislada por el filósofo (McIntyre, 1992).

Estas son las continuidades respecto al problema de la ‘cría’ o ‘crianza’, puesto que en Nietzsche obtiene unas dimensiones y una teorización mucho



más detallada y ambiciosa que en Platón. Del mismo modo, conviene recordar que la reflexión nietzscheana sobre la cuestión bebe de al menos dos genealogías: no sólo Platón, sino además, de manera muy destacada, el evolucionismo coetáneo a Nietzsche, que recuperó la cuestión de la *Züchtung* como selección, primero, natural —en la primera traducción de *El origen de las especies* al alemán, por Heinrich Georg Bronn—, y luego, artificial.

4. LA FUERZA PLÁSTICA DE LA FILOSOFÍA PARA LA VIDA (NIETZSCHE-PLATÓN-MALABOU)

Al igual que Platón, Nietzsche era consciente del poder formativo de las representaciones teatrales y de los modelos míticos y ejemplares que convierten una ‘segunda naturaleza’ en una ‘primera naturaleza’. Pese a los persistentes prejuicios en torno a la visión platónica de la mimesis, conviene recordar que ni siquiera Platón pensaba en la mimesis únicamente como el simple acto de copiar un original. La mimesis es una actuación, es decir, la representación por parte de un poeta de un personaje creíble y la puesta en escena de un actor. De hecho, *mimēsis* deriva su identidad conceptual de *mimos*, actor y representación, en línea con las tradiciones orales y teatrales de la antigua Grecia.

Estas representaciones teatrales son susceptibles de generar afectos proteicos como la identificación psíquica y el contagio emocional (Lawtoo, 2022: 130). Por ello, Platón estaba preocupado por el poder de los «forjadores de mitos», es decir, los poetas, los rapsodas y los actores. Deben ser supervisados, porque el joven es «moldeado y marcado con el sello que se quiere estampar a cada uno» (Platón, *República en Diálogos IV*, 377b), según los modelos que se le presentan. Tal y como queda patente a través del diálogo escenificado entre Sócrates y Glaucón, a Platón le preocupaba, sobre todo, que el drama amenazara con corromper a los jóvenes, y especialmente a los guardianes de la ciudad, al ser expuestos a malos ejemplos y modelos inapropiados, que les empujan a adoptar malos hábitos, lenguaje grosero y respuestas inapropiadas a las crisis. Ahora bien, aunque el décimo libro de la *República* supone que toda imitación sea perjudicial (como si las imitaciones de personas virtuosas fueran la rareza), en el segundo y tercer libro, la mimesis aparece como un *pharmakon*, tanto



como veneno y remedio porque puede funcionar en ambos sentidos. Así pues, el proceso puede ser potencialmente beneficioso o perjudicial, dependiendo de los modelos. En el diálogo se distingue entre mimesis permisible: por ejemplo, las celebraciones de los mejores hombres, la imitación del «hombre de bien que obra de modo firme y sabio» (396c-d), «sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos» (ibid., 607a). Con los buenos mitos, «modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos» (ibid., 377c).

¿Acaso no has advertido que, cuando las imitaciones se llevan a cabo desde la juventud y durante mucho tiempo, se instauran en los hábitos y en la naturaleza misma de la persona, en cuanto al cuerpo, a la voz y al pensamiento? (Platón, *República* en *Diálogos IV*, 395d)

La educación comienza con la inculcación de buenos hábitos, cuya imitación ayuda a producir buenas naturalezas. Por lo tanto, los jóvenes guardianes pueden dramatizar las vidas de sus modelos más virtuosos.

Esto demuestra que lo que está en juego no son sólo formas metafísicas o falsos mitos. Como ya insistió Philippe Lacoue-Labarthe (1989: 125), lo que está en juego es la problemática del sujeto, es decir, la cuestión política y ética de su formación. La mimesis se refiere a la educación (*paideia*) de los guardianes, a su constitución, a su formación y, por extensión, a la de un pueblo y de una ciudad o polis. La personificación dramática en el escenario tiene el desconcertante poder magnético de generar impresiones estereotipadas que se solidifican en los cuerpos. Platón se preocupaba por la *Iliada* porque consideraba que las personas cambiaban biológicamente, es decir, que sus ficciones, los mitos y las narraciones moldean a los sujetos. Así pues, el carácter performativo de la mimesis muestra que se trata de un fenómeno siempre en devenir y una cuestión intersubjetiva de sujetos que se influyen entre sí, que dan y reciben forma.

Nietzsche utilizó esta terminología platónica en múltiples ocasiones: en *El futuro de nuestras instituciones educativas*, *Sobre los usos e inconvenientes de la historia para la vida*, *Aurora* y dos cartas de su correspondencia privada (BA-II, HL-3 y 4, M-38 y M-455, BVN-1882,344 y 345). En lo que sigue, analizaremos esta distinción en los textos de Nietzsche y después, desde la



perspectiva de Catherine Malabou, conectando con el concepto de ‘plasticidad’, clave de la obra de la filósofa francesa.

En *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), Nietzsche distingue tres maneras de estudiar la historia y servirse del pasado desde una perspectiva enraizada en la vida:

El ser humano que aspira a crear algo grande se apropia del pasado, si es que lo necesita, mediante la historia monumental; en cambio, quien se inclina por detenerse en lo acostumbrado y tradicional cultiva lo pasado como historiador anticuario; y únicamente aquel al que un apremio actual oprime el pecho y que ansía sacarse de encima esta carga, cueste lo que cueste, tiene una necesidad de historia crítica, esto es, la necesidad de una historia que juegue y que condene. El trasplante irreflexivo es causa de muchas calamidades: el crítico sin apremio, el anticuario sin piedad y el conocedor de lo grande sin capacidad para lo grande son plantas que se han convertido en mala hierba, han sido enajenadas de su suelo natural y, en consecuencia, están degeneradas (HL-2, OC I p. 707).

El conocimiento de la historia es valioso por su dimensión proyectiva, es decir, por su capacidad de estimular la vida. Por ejemplo, la historia monumental admira como grandes modelos las figuras que, metafóricamente, “escribieron” la historia, para que sirvan e inspiren como ejemplos. Por otro lado, la historia anticuaria emplea una perspectiva orientada a conservar los orígenes y la tradición desde la convicción de que tal conservación es legítima y valiosa. Finalmente, la historia crítica enjuicia, problematiza y condena hábitos, costumbres o juicios que, al haberse originado en un momento del pasado dentro de unas circunstancias particulares, pierden su vigor cuando esas circunstancias que les proporcionaban sentido ya no se dan.

En este tercer tipo de historia, la cuestión de la herencia y la transmisión hereditaria cobra una importancia capital, puesto que se trata de enjuiciar el hecho de que elementos o factores que jugaron un papel importante en el pasado siguen condicionando, en ocasiones sin causa justificada, el momento presente. Cuando Nietzsche plantea el «choque entre la naturaleza ingénita y heredada (*ererbten, angestammten Natur*) y nuestro conocimiento», está llamando la atención sobre la importancia de estudiar la herencia (HL-3, p. 710).



Los legados y vestigios del pasado siguen advirtiéndose en los descendientes y los continuadores. Si el conocimiento que hemos adquirido gracias al estudio fructífero de la historia reconoce determinados rasgos morales e ideológicos, así como algunos hábitos culturales, sociales y económicos, como opciones no preferibles dentro de un abanico más amplio de opciones, ¿por qué esos mismos rasgos persisten en los descendientes y las siguientes generaciones? Para plantear esta pregunta, es necesario partir de la premisa de que los seres humanos actuales son herederos no sólo de sus antepasados en términos genealógicos, sino de todos los procesos del mundo, también de la historia orgánica animal y vegetal, de las cuales la humana es continuación (HL-9, OC I p. 735). Por eso, incluso tras haber llevado a cabo la toma de conciencia «no es posible desligarse de esta cadena», porque «somos los resultados de las generaciones anteriores, somos también los resultados de sus yerros, pasiones y extravíos, y aun de sus crímenes» (HL-3, OC I p. 710), y la misma cadena continuará con las generaciones venideras. No se puede romper la cadena, sino únicamente modificarla.

Esta pregunta justifica la atención que Nietzsche dedica a la cuestión de la herencia. Aunque los planteamientos en términos de herencia (*Erbschaft*) y de heredabilidad o transmisión por herencia (*Vererbung*) puedan dar la impresión de un pseudo-biologismo o biodeterminismo, como si los seres humanos no tuviéramos ningún poder sobre el proceso, Nietzsche pone el foco en el polo contrario; estudiar la herencia para localizar los pliegues, de qué forma y con qué medios han ocurrido los cambios entre las distintas generaciones de personas, sociedades y culturas. De hecho, la historia de la moral es una materia de estudio imprescindible para la labor filosófica por las lecciones que proporciona respecto de nuestra naturaleza cambiante y su fuerza plástica (GM-I-17, OC IV p. 482)⁹.

Al reapropiarse de la distinción griega entre dos niveles de *physis*, primera y segunda naturaleza, Nietzsche apunta que no hay una única “naturaleza” fija, universal o inalterable, sino que nuestras “naturalezas” han sido moldeadas y configuradas a lo largo de nuestra historia. Por tanto, han cambiado y pueden

⁹Para un estudio riguroso y comprehensivo del concepto de ‘fuerza plástica’ en Nietzsche: sus fuentes y significados antes de Nietzsche, y cómo él le dota de nuevos significados más allá de lo estético-artístico, en el ámbito de la epistemología, la temporalidad y la psicología humana, véase Guibert Elizalde (2023).



seguir cambiando. Gracias a «la disciplina nueva y severa contra lo desde antiguo heredado e inculcado, plantamos una costumbre nueva, un instinto nuevo, una segunda naturaleza, y de ese modo se atrofia la primera» (HL-3, OC I p. 710). Este énfasis en los hábitos remite a una teoría lamarckiana de la evolución progresiva, ampliamente aceptada en la segunda mitad del siglo XIX, según la cual un hábito mantenido durante mucho tiempo deviene un instinto susceptible de ser transmitido como herencia en forma de memoria orgánica (Salanskis, 2016). Este proceso requiere un ámbito temporal de actuación muy extenso. La posibilidad de cambio entre una o dos generaciones es mínima, lo cual supone un gran obstáculo y desafío, porque las segundas naturalezas, al no estar arraigadas, «suelen ser más débiles que las primeras» (HL-3, OC I p. 710). No obstante, queda el consuelo de «saber que también esa primera naturaleza fue una vez segunda y que toda segunda naturaleza triunfante se convierte en primera» (ibid.)¹⁰. Nietzsche recapitula expresando que «el ser humano debe aprender, ante todo, a vivir y sólo ha de usar la historia *al servicio de la vida aprendida*» (HL-10, OC I p. 743). Quien estudie la historia debería capitalizar la gran experiencia acumulada a lo largo de la humanidad. La historia, como gran laboratorio de experiencias pasadas, puede culminar en un momento fructífero, *selectivo*, del que se extraigan lecciones para el futuro.

Nietzsche es precavido y escéptico respecto a cualquier posibilidad de localizar y recuperar nuestra supuesta naturaleza originaria, lo cual le diferencia de proyectos reaccionarios y esencialistas. Debido a que cualquier supuesta naturaleza humana “original” está irremediabilmente perdida, en virtud de nuestra aculturación irreversible, cualquier naturaleza que encarnemos actualmente es una “segunda” naturaleza adquirida. En el segundo tratado de la *De la genealogía de la moral*, Nietzsche sostiene que las prácticas ascéticas reforzadas institucionalmente pueden reinscribir efectivamente el código de la “naturaleza” humana, al diseñar una “segunda” naturaleza más susceptible a las

¹⁰ Este marco de pensamiento a larga escala, evolutivo y específicamente lamarckiano se vuelve especialmente marcado en la siguiente década de su itinerario filosófico, sobre todo en la época de redacción de *Más allá de bien y del mal*, cuando reflexiona sobre los medios para hacer al ser humano «más fuerte y más profundo de lo que era hasta ahora» y llega a la conclusión de que «puesto que la vida de un solo hombre es demasiado corta para imponer una voluntad de tan larga duración, tienen que ser criados hombres, en los que se garantice a esa voluntad una duración que alcance muchas generaciones» (NF-1885,34[176], FP III p. 752).



demandas peculiares de civilizaciones particulares, históricamente específicas. Habiéndose fijado la tarea de “criar un animal con derecho a hacer promesas” (GM-II-1), la ‘Naturaleza’ crea la máquina de la cultura que institucionaliza mnemotécnicas a través de las cuales se desarrolla la humanidad.

Como se aprecia, las metamorfosis en Nietzsche se basan en gran medida en imágenes animales, no sólo en el conocido ejemplo de las tres metamorfosis de *Así habló Zaratustra* sino también en otros conceptos delicadas como “cría” (o “crianza”), “domesticación” o “doma”¹¹. Esta imagería animal es una herramienta conceptual para analizar los efectos fisiológicos y selectivos inducidos en las sociedades a través de la moral, la cultura, el arte y la educación. Los términos zoológicos transmiten el mensaje de que apenas hay diferencia entre la supuesta “mejora” de los animales por parte de los seres humanos y la supuesta “mejora” de los seres humanos por parte de otros seres humanos¹². En ambos casos, dicha “mejora” tiene como objetivo producir un tipo mejor adaptado y más adecuado para determinadas necesidades sociales, propósitos o circunstancias particulares. En particular, y según la narración del proceso civilizatorio europeo que Nietzsche elabora en *De la genealogía de la moral*, el castigo y el sufrimiento son las formas más efectivas de empujar al cuerpo a incorporar reacciones afectivas apropiadas de inclinación y rechazo. En última instancia, una nueva constitución afectiva reemplaza a la anterior, como en el caso del perro que reemplaza al lobo. Recordemos el uso que hizo Platón de los perros como ejemplo: la selección a lo largo de las generaciones ha hecho que la naturaleza de los perros se haya adaptado a la cultura de sus amos. Los perros salvajes comían ovejas, no las pastoreaban. Pero al criar rasgos socialmente deseados, la domesticación tendió puentes entre naturaleza animal y cultura humana.

¹¹ Para una descripción rigurosa y extensa de estos y otros conceptos delicados y polémicos de la filosofía de Nietzsche, véase Schank (2000).

¹² Es importante tener en cuenta que Nietzsche establece un diálogo con fuentes coetáneas que le empujan a desarrollar esta perspectiva, tales como Alfred Espinas (al respecto, Simonin, 2021) o Francis Galton. Por ejemplo, Galton desarrolló la conexión entre domesticación y gregarismo. Nietzsche se apropia de algunos de los problemas de Galton y desarrolla su propia solución a ellos, por lo tanto, responde de una manera distinta al padre de la eugenesia, por ejemplo, no comparte la visión de herencia ‘dura’ que tenía Galton (Salanskis, 2021), tal y como queda patente en muchas de las ideas desarrolladas en este artículo. Es por tanto crucial recordar que se trata de diálogos críticos.



Así pues, el concepto de cría tiene un importante sentido crítico en el seno de la narrativa nietzscheana del proceso civilizatorio europeo, que no ha sido otra cosa que “la cría de un animal gregario”, pero también es empleado en múltiples ocasiones en sentido positivo de proyección al futuro, sobre todo en *Más allá del bien y del mal* o en *El Anticristo*, para presentar otro proceso o modelo de cría, el desarrollo de una segunda naturaleza afín a aspiraciones vitales elevadas, más allá del instinto de rebaño, de la conservación o la bruta lucha por la existencia. La reforma de la cultura se inscribe en una línea de superación, y no de la mera adaptación que Nietzsche observa en los valores modernos dominantes, como los utilitarismos y los darwinismos sociales que le fueron coetáneos. En último término, el contrapunto clave reside en una diferente noción de vida, como argumenté en otro lugar (García-Granero, 2017).

Reivindicando estos términos fisiológicos y animales, concretamente “cría” y “doma”, Nietzsche escribió en *El crepúsculo de los ídolos* que «ante todo estos *termini* zoológicos expresan realidades», a diferencia de los términos habitualmente empleados por las morales europeas (GD-Verbesserer-2, OC IV p. 646). Ello también explica por qué se refiere a los “futuros filósofos” como ‘criadores’ en *Más allá del bien y del mal*. No se refiere a ningún proyecto eugenésico. Se refiere a la idea de que reformar la cultura europea requiere que las metamorfosis humanas tengan lugar en el cuerpo y no sólo en el pensamiento consciente¹³. Ello implica un vínculo genealógico entre naturaleza y cultura, o entre lo biológico y lo simbólico, empleando el vocabulario contemporáneo de Catherine Malabou, y reincide en la distinción artificial entre intérprete e interpretación, actor y acción, pensador y pensamiento, filósofo y filosofía. Todas estas distinciones se desestabilizan en la comprensión performativa

¹³ En este sentido, el vocabulario de la *Züchtung* actúa como crítica de la visión alemana de la ‘formación’ (*Bildung*). La *Züchtung* no es en ningún caso un aspecto de la *Bildung*. Precisamente, la *Bildung* falla porque desatiende los aspectos corporales que Nietzsche reivindica con la perspectiva de la ‘cría’ o ‘crianza’. Uno de los pasajes más cristalinos al respecto se encuentra en *El crepúsculo de los ídolos*: «una mera disciplina (*Zucht*) de los sentimientos y pensamientos es prácticamente igual a cero (— aquí se halla el gran malentendido de la formación alemana, que es totalmente ilusoria): hay que persuadir primero al *cuerpo*» (GD-Streifzuege-47, OC IV p. 682). Del mismo modo, véase AC-59, OC IV p. 765-766. Y ya en la primera *Consideración intempestiva*, Nietzsche critica la *Bildung* alemana por limitarse a ser una mera erudición, una pseudo-cultura sin impacto en la vida, tal y como recuerda en el capítulo de *Ecce Homo* dedicado a las *Intempestivas*: «El primer ataque (1873) estuvo dirigido a la formación (*Bildung*) alemana» (EH-UB-1, OC IV p. 281).



de la filosofía y en la comprensión de Malabou de la plasticidad: las culturas imprimen un molde (*shape*) particular en una forma (*form*)¹⁴.

Nietzsche reflexionó sobre la posibilidad de reformar la cultura siguiendo el hilo conductor del cuerpo, anhelando una encarnación de valores nobles que perdurase a lo largo de generaciones. Al incorporar hábitos que se alinean con nuestros valores, éstos se transforman en instintos automáticos que regulan el comportamiento con mucha mayor certeza que el mero razonamiento. Los instintos no son una cuestión fija de la llamada ‘naturaleza humana’, universal para toda la humanidad; son una fuerza plástica variable según la orientación que imprime la cultura en el cuerpo y, por tanto, expresan condiciones de vida específicas. Resultan de un proceso a largo plazo de restricción, presiones cambiantes y coerción que moldean a las personas de acuerdo con la cultura dominante de la que dependen para sobrevivir. De hecho, estos poderes miméticos tienden a pasar desapercibidos para las poblaciones, ya que con el tiempo se han convertido en algo habitual y una segunda naturaleza, en línea con lo que Nidesh Lawtoo, impulsor de los nuevos ‘estudios miméticos’, denomina el “inconsciente mimético”¹⁵. Las personas pasan por alto muchos elementos de una cultura cuando han sido moldeadas por esa cultura. Y por esta razón, Lawtoo sostiene que Nietzsche invierte argumentos aparentemente esencialistas basados en la primera naturaleza o la biología, y elabora en su lugar diagnósticos constructivistas basados en la ‘segunda naturaleza’ o la cultura (Lawtoo, 2021: 284).

Reforzadas por la educación y las costumbres, las sucesivas generaciones asimilan las normas y valores de su comunidad. Esta herencia, o primera naturaleza, con la que nacen los seres humanos no se puede borrar; sólo es posible trabajar para que la segunda devenga más fuerte que la primera; implantar «una costumbre nueva, un instinto nuevo, una segunda naturaleza, y de esa forma

¹⁴La distinción entre *form* y *shape* es capital en la obra de Malabou. Aunque la traducción natural de la palabra *shape* al español es también “forma”, para poder desarrollar la distinción en el artículo, se ha optado por “molde” para traducir *shape* de manera distinta a *form*.

¹⁵El “inconsciente mimético” es uno de los conceptos principales de la teoría o visión antropológica del ser humano como *homo mimeticus*. Este inconsciente mimético proporciona una manera de pensar el inconsciente distinta de la tradición psicoanalítica; en su lugar parte de la genealogía nietzscheana del lenguaje, que emerge de reflejos replicativos (*mirroring reflexes*). Véase Lawtoo (2022, cap. 1 “Birth of Homo Mimeticus”).



se atrofia la primera» (HL-3, OC I p. 710). Con esta distinción entre primera y segunda naturaleza, Nietzsche expresa que los hábitos culturales resultan en solidificaciones corporales. Por eso anima a sus lectores a tener en cuenta lo que está en juego a largo plazo, porque las posibilidades no se han agotado, como reitera en la tercera sección.

Conviene puntualizar que no se trata de intentar diferenciar entre unos valores genuinamente ‘propios’ y otros que han resultado de la habituación. El mensaje de Nietzsche es que incluso los valores que él alaba como ‘nobles’ —si se quiere emplear su terminología— requieren una habituación; una constante reiteración en el tiempo, practicarse como hábitos y, a largo plazo, devenir instinto. Ese es el único modo de asegurar que de verdad permanezcan exitosamente en el tiempo y calen en la cultura. Por tanto, la clave es preguntarse si nuestros hábitos, aquello que realmente practicamos en la vida diaria, se alinean con los valores que decimos defender o estimar y que consideramos como definitorios de nuestro ideal o proyecto de vida. La incorporación del hábito es meramente el proceso de círculo, vicioso o virtuoso según la cualidad de los valores, con el que poco a poco se transforma la persona, la moral y la cultura. Por tanto, no se trata de condenar el proceso o rechazar la habituación, sino de trabajar *dentro de* la habituación.

Refiriéndose a potenciales talentos o dones de la primera naturaleza, Nietzsche lamenta que ese “germen” a menudo se marchita porque las circunstancias de la vida pueden dificultar el desarrollo de nuestros talentos, por mucho que formen parte de la ‘primera naturaleza’ de uno. Las circunstancias o factores sociales pueden o bien ocultar y reducir las fuerzas de las personas, o bien revelarlas y magnificarlas (M-326, OC III p. 630). Por ejemplo, según las creencias morales de la propia familia, se escoge atender o potenciar unos talentos del infante mientras se desatiende o reprime otros. Asimismo, cuando ejemplificar ciertos rasgos resulta ventajoso para la supervivencia y el mantenimiento del statu quo, esos rasgos se desarrollarán con mucha más facilidad que otros talentos potenciales que requieran mayor esfuerzo para su desarrollo. Del mismo modo, el rango que uno ocupa, dentro de las distintas categorías como la clase social, tiene un fuerte efecto en el desarrollo de la personalidad.

De hecho, en *La gaya ciencia*, Nietzsche planteó que después de un cierto número de años de desempeñar la misma ocupación, las personas se sobre-



dentifican con ese rol, se convierten en víctimas de su «buena actuación» o desempeño, de tal manera que olvidan la contingencia y el carácter caprichoso del momento en que eligieron su «profesión» (FW-356, OC III p. 870). Así, aquellos atributos que se consideran ventajosos para un buen desempeño laboral se ejercen, se recompensan y se convierten en elementos clave del carácter y autoestima. Todo ello no hace sino destacar la naturaleza performativa del desarrollo de la identidad. Cada persona se desarrolla como tal interpretando varios papeles, por ejemplo, ejerciendo un rol familiar, un rol laboral, un rol comunitario, un rol en la cultura, en el mismo sentido en que se asume un personaje en una representación teatral. El papel acaba definiendo nuestro carácter (lo fagocita) y el guion social acaba definiendo el horizonte de aquello que consideramos ‘natural’. Esta comprensión teatral y mimética de la performatividad aclara las relaciones entre lo lírico y lo corporal en la filosofía de Nietzsche y sus intempestivos términos fisiológicos, porque permite comprender que la segunda naturaleza deviene primera a través de la interpretación repetida y cotidiana de su guion o contenido.

En estos últimos párrafos, nos concentraremos en la filósofa francesa Catherine Malabou y su lectura de Nietzsche en clave de “plasticidad”. Para descubrir cómo es posible repetir plásticamente, cómo la repetición cambia y transforma lo que se repite, Malabou alude nuevamente a un concepto nietzscheano del que ya hemos hablado a lo largo del artículo: la fuerza plástica (*plastische Kraft*) y destaca, de la propia definición nietzscheana, elementos como «la capacidad de desarrollarse a partir de uno mismo a su manera», «curar heridas, reemplazar lo perdido, recrear moldes rotos» (Malabou, 2018).

Malabou sostiene que el potencial de Nietzsche reside en su promesa de esculpir lo humano (Malabou, 2015b: 71), puesto que también Nietzsche utilizó repetidamente la idea del escultor en *Más allá del bien y del mal* para describir de una manera muy platónica la tarea de los futuros filósofos. Los nuevos filósofos no crean (educan, crían) una nueva humanidad *ex nihilo*, sino que le proporcionan formas y moldean, como un escultor que cincela una estatua a partir de un bloque tosco (Sommer, 2016: 379-380 y p. 555). Malabou alaba que, diferenciándose de la comprensión erudita de la filosofía, Nietzsche insistió en pensar la filosofía como «recurso de futuro de la nueva morfología», destacando su «poder de transvaloración y regeneración», todo



lo cual fue omitido en la influyente pero incorrecta interpretación de Heidegger (Malabou, 1999: 402). Naturalmente, no se trata de imponer un único molde a toda la humanidad, que es lo que Nietzsche considera que genera la moral europea con su gregarismo. Se trata, al contrario, de presentar distintos moldes a cada uno y de fomentar su desarrollo¹⁶. Así pues, ni siquiera en perspectiva nietzscheana habría un único modelo o molde para todos.

Inspirándose en esta idea concreta de Nietzsche, Malabou distingue entre la auténtica plasticidad y la mera flexibilidad: «Si la plasticidad implica el poder de otorgar forma (*shape*), la flexibilidad sólo designa la capacidad de ser moldeado o doblado en todas direcciones sin resistencia» (Malabou, 2018)¹⁷.

Malabou comparte con Platón y Nietzsche la atención sobre la huella ambiental selectiva en el individuo, las apuestas y los riesgos a largo plazo en torno a valores, hábitos y comportamientos que tienen un tremendo impacto en el cuerpo debido a su repetición mimética. La educación, en cualquier cultura, implica muchos principios ocultos de selectividad que transforman el cuerpo mediante el refuerzo y el debilitamiento de diferentes conexiones sinápticas, lo cual enfatiza la realidad corporal de la plasticidad y la base orgánica de la mimesis. Las conexiones neuronales cambian a través de los influjos educativos y de todos los ejercicios, entendiendo por este término no sólo la actividad física, puesto que la filosofía, la lectura y la escritura también son ejercicios o antropotécnicas en este sentido (Galparsoro, 2019).

A grandes rasgos, podemos definir el fenómeno de la ‘cría’ o ‘crianza’ (*Züchtung*) en Nietzsche como un sistema de aculturación que saca provecho de los circuitos de retroalimentación existentes entre naturaleza y educación: el entorno social, la formación y los sistemas culturales juegan un papel enorme en la configuración de las personalidades y en el condicionamiento de las acciones de las personas. Este tipo de idea no es para nada extrema. De hecho, John Rawls, el filósofo liberal más importante del siglo xx, reconoció en su libro *Liberalismo político* que:

¹⁶ Recordemos que, en *El crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, el único motivo por el que Nietzsche prefiere la “cría” de las Leyes de Manu a la doma del cristianismo —aunque sea sólo por defecto— es porque —a juicio de Nietzsche— el sistema hindú permite al menos tantos tipos humanos como castas haya, en lugar del único tipo cristiano.

¹⁷ Sobre los vínculos entre plasticidad y mimesis, véase Lawtoo (2017).



cualquier sistema de instituciones sociales está limitado en los valores que puede admitir, de manera que hay que hacer una selección de entre toda la gama de valores morales y políticos que podrían ser llevados a efecto. Esto obedece a que cualquier sistema de instituciones tiene, por así decirlo, un espacio social limitado (Rawls, 1995: 74).

Pero la gran diferencia, y la originalidad de Nietzsche respecto de otros autores, fue enfatizar lo que realmente está en juego en estas elecciones y las consecuencias últimas de estas selecciones. Cualquiera puede estar de acuerdo en que los valores morales, religiosos y políticos moldean a la ciudadanía. Forman cómo vivimos y, en última instancia, quiénes somos. Nietzsche es consciente de que se trata de una cuestión fisiológica. Eso es lo que quiere decir cuando caracteriza la moral y las religiones como «el medio *principal* con el que se puede hacer del ser humano lo que uno quiera» (NF-1885,34[176], FP III p. 752). Todos estamos siendo moldeados, criados y configurados por nuestra moral, religión, nacionalidad y hábitos, entre muchos otros elementos de los cuales no somos conscientes porque simplemente forman parte del paisaje de nuestra vida. Así pues, la originalidad de Nietzsche es que desafía principios de selección ocultos desde otras perspectivas morales, y él mismo se ve obligado a ser selectivo.

Por ello, Catherine Malabou reconoce que Nietzsche ha sido «el único filósofo que ha planteado claramente esta cuestión», la cuestión de una selección social como algo que inevitablemente tiene un carácter evaluador, y que «la tarea de la filosofía es esencialmente selectiva ya que elige las diferencias abiertas por el flujo de la vida, las clasifica y las interpreta» (Malabou, 2015a: 56). La selección es «siempre un acto que confiere valor y, por tanto, crea jerarquías y normas» (ibid.). Toda educación es selección, de un molde u otro. Esta idea, continúa Malabou, «es tan antigua como Nietzsche» (ibid.) y se relaciona con la importancia de la ejemplaridad y los modelos en los procesos formativos, porque necesariamente, la educación tiene que proponer algunas formas o paradigmas. Naturalmente, con el objetivo de desarrollar un planteamiento compatible con nuestras sociedades democráticas, Malabou puntualiza que la selección debería inventar sus propios criterios y que, para que se produzca una verdadera selección, igualitaria y democrática, los criterios no deberían darse de antemano, sino inventarse a medida que se produce la selección. Para



ser plástica y abierta a la libertad, la selección debe producir sus criterios a medida que opera. En lugar de estar previamente definida, la valoración debe ocurrir *después* del surgimiento de la diferencia. Sin suponer que Nietzsche compartiese este compromiso con la democracia, sí que compartiría este planteamiento de una selección que establece sus criterios tras el surgimiento de la diferencia, puesto que la totalidad de su pensamiento está comprometido con la diferencia, la distancia, la novedad, la experimentación y la pluralidad. Así pues, Nietzsche nunca plantearía la homogeneización de la diferencia bajo un único criterio valorativo.

En cualquier caso, los planteamientos analizados a lo largo del artículo resuenan con renovado vigor a la luz de los debates actuales en torno a la epigenésis, cuestión a la que Malabou ha dedicado especial atención (Malabou, 2016). Lo que uno hereda como genética (un carácter genotípico) obtiene y se manifiesta con un determinado molde (como fenotipo) según la experiencia de nuestra vida. La epigenética es la rama de la biología molecular que estudia las relaciones entre los genes y las características individuales que producen. Así, la epigenética aparece comúnmente como una segunda génesis que tiene lugar después del engendramiento. Estas relaciones miméticas definen el molde particular que adopta una forma en constante cambio, actuando simultáneamente como condiciones de posibilidad y marcos limitantes. La primera naturaleza sería la forma, mientras que la segunda naturaleza sería su molde particular. Un molde nunca es simplemente una forma o un contorno, sino una organización, red o el resultado de múltiples factores. Como en el caso del cerebro, es el sistema nervioso conectado a todo el organismo y no simplemente a lo que se tiene en el cráneo. Como proceso gradual de formación del sujeto, la epigenésis nos permite reevaluar concepciones pasadas sobre las aptitudes, el desarrollo, los hábitos y la herencia desde una nueva perspectiva.

El término “epigenética” significa que opera en la superficie de la genética. Las modificaciones epigenéticas nunca alteran la secuencia del ADN en sí, sino que actúan en la “superficie” (*epi*) de la molécula. Por este motivo, cualquier asimilación de la epigenética con el lamarckismo es errónea. En cualquier caso, el descubrimiento de la epigenética debilita el determinismo genético y muestra que la transcripción de ADN a ARN se ve impactada por influencias externas que configurarán el molde que finalmente tomará cuerpo.



Los mecanismos epigenéticos moldean nuestro fenotipo, de tal manera que aquello que pensábamos que estaba determinado está, al menos hasta cierto punto, bastante abierto. Frente a la visión preformacionista, según la cual el embrión se formaría íntegramente *in utero*, el sujeto se configura mediante una serie de diferenciaciones imprimidas a través de la educación, la mimesis y la influencia. Así pues, la epigenética plantea un punto intermedio entre la visión preformacionista, según la cual todo estaría dado, y los excesos de un constructivismo que plantearía la absoluta maleabilidad. Por este motivo, Malabou entiende la relación entre genotipo y fenotipo como una obra de traducción o de hermenéutica determinada por influencias externas como la educación y los hábitos: «Si el ADN es como un libro, o una partitura, sus lecturas son sus traducciones o interpretaciones epigenéticas» (Malabou, 2023: 281). Evidentemente, las posibles lecturas no son infinitas sino que están preconfiguradas por el texto del que se parte. La cuestión clave es que es posible establecer una relación dialéctica entre anticipación y azar: la anticipación de lo que podríamos llegar a ser gracias a nuestros genes (la forma o disposiciones potenciales) y lo que finalmente cristalizará en un molde.

Esa es la visión de Malabou, y que considero que es razonable extrapolar a Nietzsche, por la manera en que planteó la cuestión del genio una vez abandonada la fase wagneriana. El genio requiere don, pero también crianza, puesto que de otro modo, se echa a perder (Sommer, 2011). Ello nos recuerda nuevamente una tesis importante de la filosofía de la educación en Nietzsche. En *Schopenhauer como educador* y *El Estado griego*, Nietzsche argumentó que los antiguos griegos no abandonaron el surgimiento del genio al mero azar: el genio se produjo (*zeugen*) mediante una «cría cuidadosa» (NF-1875,5[25], véase también 5[160] y 5[11]), lo que resultó en el mayor número de filósofos con el mayor esplendor. Todo ello no por un programa totalitario, como se podría temer al leer verbos tan fuertes. La educación preplatónica de los griegos se basó en la imitación de los comportamientos y valores de figuras específicas, como héroes semi-históricos, modelos a seguir, personajes legendarios y semi-dioses (Nancy y Lawtoo, 2022: 25). Estos mecanismos de identificación eran una parte esencial de la tradición griega de la «paideia agonística» (Lacoue-Labarthe, 1986: 163), y Nietzsche lamentó la pérdida de estos mecanismos educativos miméticos. Aunque pueda parecer paradójico a primera vista, imitar



a los Antiguos es un camino para volverse únicos y originales. Y Nietzsche se comprometió con ellos porque su mera existencia demostraba que tales tipos superiores eran posibles, que pueden desearse como ideal social y que tales niveles de grandeza podrían alcanzarse y quizás incluso superarse. Sólo entre los griegos, los filósofos no fueron una mera casualidad.

Así pues, la relación dialéctica entre genética y epigenética, el organismo y su entorno, y la primera y la segunda naturaleza llama la atención sobre los circuitos de retroalimentación miméticos que desempeñan un papel crucial en las metamorfosis humanas, especialmente en nuestras vidas cada vez más atravesadas por la tecnología. Este marco supera dicotomías obsoletas (naturaleza-cultura, original-copia) que no son aptas para enfrentar los desafíos biológicos, sociales, tecnológicos y ambientales del siglo XXI.

5. CONCLUSIONES

La filosofía es una segunda naturaleza que, cuando se cultiva e incorpora en la vida de las personas, pasa a confundirse con la primera naturaleza, configurando, por tanto, una única fisicidad y una forma de vida, del mismo modo en que cuando desarrollamos un hábito o incorporamos un valor, deviene parte de nosotros. En el planteamiento nietzscheano, la filosofía, como motor de reflexión colectiva, adquiere una importante función social y política, en el sentido de que toda cultura, todo pueblo, toda comunidad podría ejercer, si se lo propusiera, una función de fomento de las distintas figuras con las que se refirió a una humanidad superior. De todo ello se sigue que el supuesto carácter apolítico de Nietzsche, aunque cumpliera una función dentro de los estudios nietzscheanos a lo largo del siglo xx como parte del proceso de desmitificación de la manipulación nacionalsocialista, es ya difícilmente sostenible, como ha mostrado toda una variedad de reconocidos especialistas en nuestro ámbito hispanohablante (Conill, 2007; Sánchez Meca, 2021, entre muchos otros).

Nítidamente inspirado por Platón, Nietzsche presenta al filósofo como responsable del destino de la humanidad. El auténtico filósofo obtiene un papel legislador, que ha de acuñar nuevos valores y asegurar su dominio y expansión.



La preocupación por las leyes y por la política en general, tanto en Platón como en Nietzsche, se enmarca en una preocupación general por la ‘cría’, la ‘crianza’ y el ‘cultivo’ de los seres humanos, y en particular, por aquellos tipos y valores que juzgan como elevados. Nietzsche incorporó unos términos con connotaciones animales con el evidente propósito de que impulsaran una toma de conciencia y catalizaran procesos de transformación. A través de su provocativa analogía con los perros y los lobos, o la frecuente alusión al “rebaño humano”, criticó los procesos de desaparición de la subjetividad, la individualidad y la expresión humana auténtica y quiso introducir un modo de valorar diferente al de la felicidad o la utilidad. La conocida crítica de la moral del rebaño, por ejemplo, de los utilitarismos, va acompañada de una propuesta alternativa: un ideal de filosofía “selectiva”, que inculque en las personas el dominio de sí mismos y de sus condiciones de vida. La auténtica filosofía problematiza la cultura en que vivimos y *selecciona* los valores para desarrollar una vida y una perspectiva propia.

Por último, la última sección recoge el testigo de la importante filósofa Catherine Malabou para reivindicar la vigencia de estos planteamientos. Malabou alaba a Nietzsche por haber desvelado el carácter selectivo de la moral y de la filosofía. Con la radicalidad que lo caracterizó, Nietzsche desafió principios de selección ocultos desde otras perspectivas morales, y él mismo se vio obligado a ser selectivo, cuestión que enfatizó con el vocabulario de la *Züchtung*. También en sintonía con la ‘fuerza plástica’ de Nietzsche y su ética de la responsabilidad, Malabou plantea que la verdadera subjetividad no consiste en ajustarse simplemente a moldes exteriores (flexibilidad), que quizás hayan sido heredados de manera acrítica de generaciones anteriores, sino en hacerse responsable de la auténtica plasticidad en todos los niveles, desde la plasticidad neurológica del cerebro, pasando por la plasticidad de la filosofía a lo largo de la historia, hasta la plasticidad de las instituciones sociales y del mundo. Inevitablemente, al plantearse ideales y modelos (educativos, filosóficos, sociales, políticos...), se efectúan elecciones y selecciones, con gran impacto a largo plazo. Por ello, la filosofía debe ser consciente de las selecciones que opera para ser honesta con sus criterios y abrirse al mayor pluralismo posible. Finalmente, y como autora atenta a los descubrimientos científicos que nos pueden proporcionar nuevas claves sobre las bases de la racionalidad y de la



vida humana, en sus últimas publicaciones Malabou muestra cómo la epigenética derriba cualquier determinismo genético porque hay un amplio espacio de destino personal para, de nuevo recuperando la terminología nietzscheana y platónica, desarrollar una “segunda naturaleza” que llegado el momento se convertirá en “primera naturaleza”. Así pues, a través de Platón, Nietzsche y Malabou, los elementos selectivos, transformadores, miméticos y performativos planteados en este artículo inciden en una visión nueva y plástica de la filosofía y de la vida.

REFERENCIAS

- Brobjer, T.H. (2004). Nietzsche’s Wrestling with Plato and Platonism. En Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Camden House, 2004, pp. 241-259.
- Conill, J. (2007). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Tecnos.
- Constantinidès, Y. (2000a). Les législateurs de l’avenir. L’affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche. En Marc Crépon (ed.), *Nietzsche*. L’Herne, pp. 199-219.
- Constantinidès, Y. (2000b). Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde. En Jean-François Balaudé y Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*. Librairie Générale Française, pp. 208-282.
- Conway, D.W. (2002). ‘The Great Play and Fight of Forces’: Nietzsche on Race.” En Julie K. Ward y Tommy L. Lott (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays*. Blackwell, pp. 167-194.
- Conway, D. W. (2006). Nietzsche’s Proto-Phenomenological Approach to the Theoretical Problem of Race. En Jacqueline Scott y A. Todd Franklin (eds.), *Critical Affinities. Nietzsche and African American Thought*. State University of New York Press, pp. 125-148.
- Denat, C. y Wotling, P. (2013). *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses.
- Deutsches Wörterbuch von J. Grimm und W. Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities.



- Domingo Moratalla, T. (2023). De F. Nietzsche a P. Ricœur. Configuración hermenéutica de la ética de la responsabilidad: de la ‘mirada en situación’ a ‘la acción que conviene’”. En Juan Antonio Nicolás, Agustín Domingo Moratalla y Domingo García Marzá (eds.), *Hermenéutica crítica y razón práctica. Homenaje a Jesús Conill*. Comares, pp. 349-358.
- Galparsoro, J. I. (2019). La filosofía como antropotécnica no biomédica. *Enraonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason* (63), 55-79.
- García-Granero, M. (2017). “Nietzsche y el mejoramiento humano. Reflexiones en torno a la noción de vida”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (57), 599-615.
- Guibert Elizalde, M. (2023). La fuerza plástica en Nietzsche: Desde la armonía musical hasta el superhombre. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información filosófica*. <https://doi.org/10.14422/pen.2023.001>
- Hutter, H. (2006). *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*. Lexington.
- Lacoue-Labarthe, P. (1986). *L'imitation des modernes (Typographies 2)*. Galilée.
- Lacoue-Labarthe, P. (1989). *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, ed. Christopher Fynsk. Harvard University Press.
- Lawtoo, N. (2017). The Plasticity of Mimesis. *MLN* 132 (5), 1201-1224.
- Lawtoo, N. (2021). The Human Chameleon: Zelig, Nietzsche and the Banality of Evil. *Film-Philosophy* 25 (3), 272-295.
- Lawtoo, N. (2022). *Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation*. Leuven University Press.
- Malabou, C. (1999). La métamorphose de constance: une lecture de Nietzsche et l'ombre de Dieu. *Revue de Métaphysique et de Morale* 3, 401-418.
- Malabou, C. (2015a). Whither Materialism? Althusser/Darwin. En Brenna Bhandar y Jonathan Goldberg-Hiller (eds.), *Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou*. Durham, Duke University Press, pp. 47-60.



- Malabou, C. (2015b). From the Overhuman to the Posthuman. How Many Ends? En Brenna Bhandar and Jonathan Goldberg-Hiller (eds.), *Plastic Materialities: Politics, Legality, and Metamorphosis in the Work of Catherine Malabou*. Durham, Duke University Press, pp. 61-72.
- Malabou, C. (2016). *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Polity.
- Malabou, C. (2018, February). *Repetition, Revenge, Plasticity*. e-flux.
- Malabou, C. (2023). Epigenetic Mimesis: Natural Brains and Synaptic Chips. En S. E. Wilmer and A. Žukauskaitė (eds.), *Life in the Posthuman Condition: Critical Responses to the Anthropocene*. Edinburgh University Press, pp. 280-288.
- McIntyre, A. (1992). ‘Virtuosos of Contempt’: An Investigation of Nietzsche’s Political Philosophy Through Certain Platonic Political Ideas. *Nietzsche-Studien* (21), 184-210.
- Müller, E. (2005). *Die Griechen im Denken Nietzsches*. de Gruyter.
- Nancy J.L., y Lawtoo, N. (2022). The *CounterText* Interview: Jean-Luc Nancy. Mimesis: A Singular-Plural Concept. *CounterText* 8 (1), 23-45.
- Nietzsche, F. (2009). *Digitale Kritische Gesamtausgabe, Werke und Briefe [eKGWB]*. Paris: Nietzsche Source. Herausgegeben von Paolo D’Iorio.
- Nietzsche, F. (2006-2010). *Fragmentos Póstumos*. 4 vols. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011-2016). *Obras Completas*. 4 vols. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Tecnos.
- Platón (1983). *Diálogos II*, trad. Julio Calonge Ruiz, Eduardo Acosta Méndez, Francisco J. Olivieri y José Luis Calvo. Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos V*, trad. M^a Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Gredos.
- Platón, (1998). *Diálogos IV*, trad. Conrado Eggers Lan. Gredos.
- Platón (1999). *Diálogos VIII*, trad. Francisco Lisi. Gredos.
- Platón (1999). *Diálogos IX*, trad. Francisco Lisi. Gredos.



- Prange, M. (2012). Beyond Good and Evil. En Paul Bishop (eds.). *A Companion to Friedrich Nietzsche. Life and Works*. Rochester: Camden House, pp. 232-250.
- Quérini, N. (2023). *De la connaissance de soi au devenir de soi. Platon, Pindare et Nietzsche*. Granier.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Salanskis, E. (2016). Hereditariedade. En GEN - Grupo de Estudos Nietzsche, *Dicionário Nietzsche*. Edições Loyola, pp. 251-253.
- Salanskis, E. (2021). “The Realm of Human Breeding: Nietzsche’s Reception of Francis Galton’s Inquiries into Human Faculty and its Development”. En Hans-Peter Anshütz, Armin Thomas Müller, Mike Rottmann y Yannick Souladié (ed.), *Nietzsche als Leser*. de Gruyter, pp. 287-300.
- Sánchez Meca, D. (2021). Política del poder y de la grandeza: el antiigualitarismo de Nietzsche. *Araucaria* 23 (46), 327-350.
- Schank, G. (2000). *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*. De Gruyter.
- Simonin, D. (2021). Nietzsches Lektüre von Alfred Espinas’ *Die thierischen Gesellschaften*. En Hans-Peter Anshütz, Armin Thomas Müller, Mike Rottmann y Yannick Souladié (ed.), *Nietzsche als Leser*. de Gruyter, pp. 301-324.
- Sommer, A.U. (2011). Nietzsche, das Genie und die Zucht großer Menschen. En Klaus Wellner (ed.), *Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale*. Angelika Lenz: pp. 190-219.
- Sommer, A.U. (2014). Philosophen und Philosophische Arbeiter. Das sechste Hauptstück: ‘Wir Gelerhten’, in Marcus Andreas Born (ed.), *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*. de Gruyter, pp. 131-145.
- Sommer, A.U. (2016). *Nietzsche-Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*. De Gruyter.
- Stegmaier, W. (2018). *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*. Open Book Publishers.
- Wotling, P. (2006). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. PUF.

