

El antiplatonismo en Nietzsche y Arendt: crítica a la tradición metafísica occidental

Por: Victoria Dahbar Kofler

UNSE (Instituto de Investigaciones Filosóficas - FHCSyS)

CONICET / UCSE (Facultad de Ciencias de la Salud)

*...sólo como fenómenos estéticos aparecen revestidos de justificación el mundo y la existencia
...Heráclito, 'el oscuro', comparaba la fuerza creadora del mundo a un niño que, de un lado a otro, juega a hacer construcciones con piedras y arena para luego
proceder a derribarlas
Nietzsche*

*Nada se edifica sobre la piedra, todo sobre la arena, pero nuestro deber es edificar como si fuera piedra la arena...
Borges*

Resumen

El artículo analiza el antiplatonismo en Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt como crítica a la tradición metafísica occidental inaugurada por Platón, caracterizada por la escisión entre un mundo verdadero y uno aparente. Nietzsche denuncia esta dualidad como origen de la decadencia cultural y del nihilismo, profundizada por el cristianismo. Frente a ello, propone afirmar la vida en su carácter conflictivo, rechazando toda trascendencia y entendiendo la verdad como una construcción metafórica. Su antiplatonismo se articula en la crítica al dualismo, a la moral y en la reivindicación del cuerpo, el conflicto y la voluntad de poder.

Por su parte, Arendt desarrolla un antiplatonismo político y fenomenológico. Critica la subordinación de la política a la contemplación filosófica, iniciada por Platón, y reivindica la esfera pública como espacio de acción, pluralidad y discurso. Para Arendt, la verdad política no es absoluta sino contingente, ligada al juicio y al intercambio entre ciudadanos.

Ambos autores coinciden en cuestionar los "patrones fijos" de verdad y en revalorizar el mundo sensible y la experiencia humana. Mientras Nietzsche enfatiza la afirmación vital y la creación de valores, Arendt destaca la importancia del discurso, la acción y el mundo común. Así, sus propuestas convergen en la necesidad de recuperar la dimensión de la vida, la pluralidad y el conflicto frente a una tradición que los ha devaluado.

Palabras clave

antiplatonismo; pluralismo; verdad

RECIBIDO ABRIL DE 2026 | EVALUADO JUNIO DE 2026 | PUBLICADO JUNIO DE 2026



Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons (CC) Atribución NoComercial CompartirDerivadasIgual 3.0
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_AR

Abstract

This article examines the anti-Platonism of Friedrich Nietzsche and Hannah Arendt as a critique of the Western metaphysical tradition inaugurated by Plato, which established a division between a true, eternal world and a mutable, apparent one. Nietzsche interprets this dualism as the origin of cultural decline and modern nihilism, later reinforced by Christianity. In response, he affirms life in its conflictual and dynamic character, rejects transcendence, and redefines truth as a system of historically constructed metaphors. His anti-Platonism thus involves a critique of metaphysics, morality, and the devaluation of the body.

Arendt, by contrast, develops a political and phenomenological anti-Platonism. She criticizes Plato's elevation of contemplation over political action and argues that this shift undermined the public sphere. For Arendt, politics is grounded in action, plurality, and discourse, while truth in political life is not absolute but contingent and tied to collective judgment.

Despite their differences, both thinkers challenge fixed notions of truth and emphasize the importance of the sensible world and human experience. Nietzsche focuses on life-affirmation and value creation, whereas Arendt highlights discourse, action, and the shared world. Together, they offer a critique of metaphysical tradition and a renewed understanding of human existence grounded in plurality, conflict, and contingency.

Keywords

anti-platonism; plurality; truth

El pensamiento occidental se ha configurado, en gran medida, a partir de una escisión inaugurada por Platón: la distinción entre un ámbito inteligible, verdadero y eterno, y un mundo sensible, cambiante y perecedero. Esta operación no solo estructuró una ontología, sino también una jerarquía de valores que orientó la comprensión de la vida, el conocimiento y la política. La subordinación de lo sensible a lo inteligible y de la praxis a la contemplación constituye uno de los núcleos problemáticos de la tradición metafísica occidental.

En este marco, las críticas de Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt pueden leerse como dos formas divergentes pero convergentes de antiplatonismo. La hipótesis de este trabajo sostiene que, a pesar de sus diferencias de registro (genealógico y vital en Nietzsche; fenomenológico y político en Arendt), ambos autores comparten un gesto crítico fundamental: la impugnación de los "patrones fijos" de verdad y la consiguiente revalorización del mundo de la experiencia como ámbito constitutivo de sentido. Este desplazamiento implica, a su vez, una reconfiguración de las categorías de verdad, lenguaje y acción.

Mientras Nietzsche denuncia el dualismo metafísico como origen de una cultura de la negación de la vida, proponiendo su afirmación en términos de conflicto, inmanencia y creación de valores, Arendt cuestiona la subordinación de la política a la filosofía, reivindicando la pluralidad, el juicio y el discurso como dimensiones irreductibles del mundo común. En ambos casos, el rechazo del platonismo no se limita a una crítica histórica, sino que habilita una reconsideración de las condiciones bajo las cuales la existencia humana puede adquirir sentido.

El objetivo de este artículo es, por un lado, reconstruir los fundamentos del antiplatonismo nietzscheano y, por otro, analizar el modo en que Arendt se enfrenta al legado platónico, especialmente en el ámbito de la filosofía política. Finalmente, se propone identificar los puntos de convergencia y divergencia entre ambos autores, mostrando que su crítica a la tradición metafísica no sólo desestabiliza la noción de verdad como correspondencia con un orden trascendente, sino que también abre la posibilidad de pensar la vida humana desde la contingencia, la pluralidad y el conflicto.

Nietzsche y la crítica al platonismo

Para Nietzsche, Platón es el iniciador de un proceso de decadencia cultural y filosófica que culmina en el nihilismo moderno. La oposición entre mundo verdadero y mundo aparente, sea bajo la forma de la dualidad inteligible/sensible, alma/cuerpo o razón/pasión, funda una jerarquía que desprecia la vida concreta. La metafísica platónica se convierte así en el primer movimiento que Nietzsche analiza en profundidad; mientras, el cristianismo aparece como un segundo momento, aquel que ha sido denominado "un platonismo para el pueblo".

En *El nacimiento de la tragedia* (2010 [1871]), Nietzsche diagnostica que la cultura griega clásica había encontrado en la tragedia una síntesis estética entre lo apolíneo y lo dionisiaco, capaz de reconciliar al hombre con la existencia. Sin embargo, la irrupción de Sócrates y Platón introduce el dominio de la dialéctica y la razón como remedio frente al sufrimiento, lo que produce una cultura optimista, racionalista y, en última instancia, decadente. La tragedia se ve desplazada por el logos, y la vida queda reducida a un "problema de conocimiento".

Este movimiento funda lo que Nietzsche entiende como una enfermedad: la sustitución de la afirmación trágica de la vida por la negación ascética. Platón, según interpreta el filólogo alemán, inaugura la promesa de un mundo trascendente que redime la existencia, pero que, al mismo tiempo, la devalúa. En consecuencia, la tarea de Nietzsche será mostrar que la vida debe ser afirmada en su carácter conflictivo, sin recurrir a consuelos metafísicos.

I. Vida y conflicto

La pregunta por lo que es bueno para la vida es un hilo conductor de la obra nietzscheana. Primero está la vida, nos importa esta misma en tanto vida, dirá; después el "bien". En *El nacimiento de la tragedia* el arte aparece como la actividad central y metafísica¹ de la vida.

1 En la griega clásica se llamaba "meta" a los camiones de mudanza: aquello que transporta algo de un lugar a otro.

Allí, se muestra cómo Nietzsche dispone la vida en términos metafísicos. El conflicto aparece como el antagonismo entre lo apolíneo y lo báquico o dionisiaco. En el primer caso, la forma representada a través de la plástica y los sueños (fenómeno fisiológico de lo apolíneo) da lugar al "principio de individuación" o "principio de aparición radiante". En el segundo caso, tiene lugar otro principio que nos conduce detrás de la apariencia:

En el ditirambo dionisiaco el hombre se siente impelido a intensificar todas sus facultades simbólicas; es entonces cuando algo hasta ahora nunca experimentado apremia para manifestarse: la destrucción del velo de Maya, la unificación en cuanto genio de la especie, hasta de la misma naturaleza. Es el momento en el que la esencia de la naturaleza debe expresarse simbólicamente; se necesita un nuevo mundo de símbolos: de entrada, toda simbólica corporal, no sólo el simbolismo de la boca, del rostro, de la palabra, sino de todos los gestos completos de baile susceptibles de mover rítmicamente todos los miembros. (Nietzsche, *El origen de la tragedia*, 2010, p. 32)

La Unidad primordial (Ur-eine) muestra su fulgor a través del fenómeno fisiológico de la embriaguez. Nietzsche sostiene que la Tragedia del s. VII clásico combinó ambas instancias y, de algún modo, redimió al antagonismo. Es así que, en esta primera obra, Nietzsche expone al arte como una necesidad vital, especie de Dios salvador que permite soportar la vida, instancia que para ser soportable tiene que redimir (Erlösung: redención) la existencia a través del arte mismo y de la religión. El plano de la existencia es donde se desarrolla lo malo y lo sufriente. El volumen metafísico es de la existencia a lo apolíneo y a lo dionisiaco, para lograr la redención. Lo apolíneo impulsa hacia arriba, lo dionisiaco hacia abajo. Estos dos planos son impulsos fisiológicos, efectos sentidos en el cuerpo: en el caso de lo dionisiaco a través del sueño (belleza plástica), en el caso de lo apolíneo a través de la embriaguez (desindividuación báquica).

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esto con el conflicto? En ambas instancias estéticas el hombre se encuentra calmo y seguro, ya que por medio de los dos impulsos redimimos el conflicto presente en el plano de la existencia. La salud aparece como ese pesimismo trágico que produce impulsos básicos por medio del arte y de la religión. La enfermedad, en cambio, aparece como el optimismo socrático que coloca a la razón como remedio (que no es lo mismo que cura). Si hay algo que en Nietzsche se sostiene es la idea de una existencia que posee inherentemente al conflicto y a lo sufriente. Lo que sí cambia al romper el esquema metafísico² que aparecía en *El origen de la tragedia* es que la existencia no va a seguir siendo vista como una instancia completamente³ negativa. El problema de esa instancia racional que Nietzsche señala como el comienzo de la decadencia con Sócrates y la dialéctica, es que la vía racional posibilita deshacer el conflicto y el sufrimiento. El hombre trágico tiene una actitud de pesimismo que significa el reconocimiento de la existencia como algo horrible, lo que produce una "vida fuerte". En cambio, el hombre del siglo V, tiene a Sócrates como figura de decadencia. En esta época triunfa la dialéctica, el razonamiento hablado, por sobre el arte. La actitud vital de la época de decadencia es el optimismo (la vida en sí no es considerada como sufriente).

En Nietzsche la vida ascendente atraviesa el conflicto y el sufrimiento, la vida descendente, en cambio, lo evita: el conflicto es entendido como la potencialidad de algo, el movimiento y el carácter historizante de la vida humana. Cuando hay conflicto hay instancias (azar, accidente) que se abren, aquí se encuentra el valor de la vida porque es el momento en el que puede pasar algo no predeterminado: el conflicto sirve para crecer.

2 En *El origen de la tragedia* se busca no modificar la existencia sino volverla más soportable mediante movimientos metafísicos y estéticos.

3 En *Humano, demasiado humano* Nietzsche aborda la dinámica vital a partir de las disposiciones fundamentales vinculadas al dolor y al placer: aquello que produzca dolor será visto como negativo. No será sino en *Así habló Zaratustra* cuando la existencia adquiere un valor afirmativo (a partir de la noción de "inocencia del devenir").

I. Hendir el propio caparazón

En sus obras de madurez, como *Humano, demasiado humano* (2010 [1878]), *La gaya ciencia* (2010 [1882]) y *Así habló Zaratustra* (2010 [1883-1885]), Nietzsche rompe con el marco metafísico inicial de su pensamiento y profundiza en la crítica a los valores heredados. La vida ya no es justificada mediante un trasfondo estético o trascendental, sino que se la concibe como pura immanencia, voluntad de poder, conflicto de fuerzas. La existencia se despliega en un plano único, sin mundos superiores, donde el cuerpo y sus impulsos adquieren centralidad.

En este contexto, el cristianismo es visto como la radicalización del error platónico: no sólo consolida la oposición entre lo verdadero y lo aparente, sino que introduce la moral como una forma de resentimiento contra la vida. El resultado es la pérdida de valor de los valores supremos y la incapacidad de la cultura occidental para afirmar la existencia sin recurrir a trascendencias. El antiplatonismo nietzscheano se expresa, entonces, en tres ejes fundamentales: la crítica al dualismo metafísico, la denuncia de la moral como herencia platónica y cristiana, y la afirmación de la vida y el cuerpo en su carácter conflictivo⁴.

En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche rompe con el esquema metafísico presentado en *El origen de la tragedia*. Allí, sostendrá que la metafísica produce error. Luego, se produce una síntesis de la totalidad de los planos al plano de la existencia. Esto se puede leer como una implosión: todo cae y se junta en mismo plano; los planos se pliegan, entonces, el problema es otro: ¿Cómo se distribuye la energía? ¿Cómo es un mismo plano en donde todo se condensó, se produce la distribución de las fuerzas? Lo que es seguro es que los movimientos son immanentes y ya no trascendentes, pero no sabemos cuál es ese movimiento immanente.

Los antiguos caminos trascendentales: metafísicos, fijos y seguros, desaparecen si ya no poseemos los planos que positivizan, si rompemos el esquema metafísico (acá había traslación a los planos, sus movimientos nos daban la redención) y pasamos al plano de la existencia (donde no hay nada seguro ni fijo). Entonces, algo bueno tiene que haber en la existencia misma. Los impulsos vitales acá van a significar la búsqueda de placer y la evasión del dolor: se reconfiguran porque la existencia es mutable, conflictiva (economía vital austera, el objetivo va a ser reducir el riesgo vital y evitar el conflicto lo más posible).

En *La gaya ciencia* el impulso vital va a ser el de autoconservación, economía insensata de una dinámica vital que busca la alegría malvada y vive la ansia de dominio. Acá para conservarse hay que arriesgarse, no se trata de conservar la vida en general. Ahora, lo que queremos conservar es una vida específica.

Aun teniendo en cuenta las diferentes modificaciones en el corpus nietzscheano, la manera de preguntar por la vida se sostiene: ¿qué es lo bueno para la vida? Mientras que la propuesta nietzscheana en *El origen de la tragedia* y *Humano, demasiado humano* es levantar el peso de la existencia y la vida enferma se entiende como el desorden de los impulsos, traducido en un conflicto interno; en *La gaya ciencia* la vida tiene que vivirse a través del conflicto, en el riesgo.

4 Bacarlett Pérez (2006) trabaja la categoría de "cuerpo" como clave hermenéutica para comprender el vitalismo nietzscheano y su crítica a la tradición metafísica occidental. El cuerpo, lejos de ser una entidad secundaria frente al alma o la razón, constituye en la lectura nietzscheana de la autora el punto de intersección entre vida y existencia, allí donde se libran los conflictos internos y externos que caracterizan la experiencia vital. Bacarlett Pérez subraya que la noción nietzscheana de enfermedad no debe entenderse de manera patológica estricta, sino como metáfora del desorden de los impulsos vitales, es decir, como una vida que ha perdido la capacidad de afirmación. En este sentido, la enfermedad cultural que Nietzsche diagnostica se relaciona directamente con la herencia platónica y cristiana, que habrían desviado la energía vital hacia ideales trascendentes, negando el valor de la existencia concreta. La salud, en cambio, se asocia con la capacidad de asumir el conflicto y el sufrimiento como parte constitutiva de la vida, transformándolos en ocasión de crecimiento y de creación de nuevos valores. En este marco, el cuerpo es la instancia donde se produce la lucha de fuerzas y donde se decide la posibilidad de una vida ascendente.

Arendt y el antiplatonismo político

Hannah Arendt, en el marco del siglo XX, también cuestiona el legado de Platón, aunque lo hace desde un registro distinto al de Nietzsche en el marco de una especie de "fenomenología política". En *La condición humana* (2020 [1958]) y en *La vida del espíritu* (2002 [1978]), Arendt muestra cómo Platón introduce una inversión fundamental en la filosofía política: el desplazamiento de la esfera pública de la polis en favor de la contemplación filosófica.

Este desarrollo es claro en la producción política arendtiana de los años '50: conferencias, textos y obras que cuentan con la reflexión acerca de una posible articulación entre filosofía y política. En este contexto, el pionero será su *Sócrates* (2015 [1954]). El juicio y condena de Sócrates, según Arendt (p. 44), marca para Platón la evidencia de que la polis es incapaz de reconocer el valor del filósofo. En consecuencia, el ateniense propone sustituir el gobierno de los ciudadanos por el gobierno del filósofo-rey. De este modo, la política deja de ser un espacio de acción y deliberación entre iguales, y se convierte en una actividad subordinada a la sabiduría contemplativa. La célebre alegoría de la caverna simboliza para Arendt este gesto anti-mundano: el filósofo que abandona el mundo de las apariencias para contemplar las ideas se aparta de la pluralidad y del juicio (facultad política por excelencia). El resultado es una tradición filosófico-política que desconfiaba de la política y que tiende a imponer modelos absolutos sobre la vida en común.

Para Arendt, la filosofía platónica inaugura la supremacía de la teoría sobre la práctica. Los patrones absolutos, eternos e inmutables que la filosofía busca no pueden servir como medida de la acción política, la cual se caracteriza por su contingencia y su imprevisibilidad. La política, sostiene Arendt, es el ámbito de la acción y de la palabra, del encuentro entre iguales en un mundo común.

I. Lenguaje: discurso y narratividad

Hannah Arendt sostiene, particularmente en *La condición humana*, que el "discurso" ocupa un lugar central como dimensión constitutiva de la praxis. No se trata simplemente de la capacidad de hablar, sino de una facultad que revela la singularidad de cada sujeto en el espacio público y que, al mismo tiempo, da sentido a la acción al hacerla comprensible para otros (Arendt, 2020, p. 200). El discurso es, entonces, el medio por el cual los asuntos humanos se vuelven visibles y reales. El mismo cumple con una doble función: por un lado, iguala, porque todos compartimos la capacidad de hablar; por otro lado, distingue, porque el discurso revela a alguien en su diferencia. Sólo en este intercambio, en esta revelación frente a otros que escuchan y responden, la acción adquiere veracidad y sentido.

Arendt insiste en que esta dimensión reveladora del discurso es inseparable del "mundo común": ese espacio compartido que une y separa, como una mesa alrededor de la cual nos sentamos (Arendt, 2020, p. 62). Sin discurso, la acción permanece muda; y cuando el discurso se degrada en propaganda o en lenguaje meramente técnico, la vida política pierde su riqueza y hasta su misma posibilidad. La acción pierde orientación y reconocimiento, y la política corre el riesgo de desaparecer como "espacio de aparición".

Aquí es donde Arendt rescata figuras como Sócrates y Lessing: el primero, como paradigma de un pensamiento aporético que no pretende alcanzar verdades definitivas sino ejercitar el diálogo (Arendt, 2015, p. 53); el segundo, como ejemplo de una actividad intelectual que se sostiene en un "diálogo anticipado con otros" sin clausurarse en resultados (Arendt, 2017, p. 20). En ambos casos, se trata de modelos de un pensamiento plural y comunicativo que iluminan el mundo común. Para ellos, la política no consistía en imponer una verdad, sino en abrir un espacio donde las opiniones múltiples puedan encontrarse.

El Lessing político, y esto es lo que interesa profundamente a Arendt, insistió en que la "verdad" solo puede existir donde cada hombre no dice lo que se le ocurre sino lo que "considera verdadero", es decir, allí donde cada hombre opina críticamente. Y la particularidad de la opinión es que da cuenta de la posición: "la objetividad se

encuentra relacionada con una parcialidad siempre vigilante por la relación de los hombres con su mundo, teniendo en cuenta sus posiciones y opiniones" (Arendt, 2017, p. 40).

En esta línea, Julia Kristeva (2013, p. 101) ha señalado que Arendt se consagró a lo "no divino", es decir, a la palabra viva que despliega la vida del espíritu como vida política. Y lo hizo dándole al relato un lugar fundamental. Para Arendt, la acción sólo se vuelve plena cuando es narrada, cuando puede convertirse en historia compartida. Así, nuestra autora entiende que el relato organiza la memoria y resguarda la acción del olvido, permitiendo que cobre sentido para los demás.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el discurso se cierra sobre sí mismo? El 11 de mayo de 1960, bajo el gobierno de Frondizi, fue capturado en la República Argentina Adolf Eichmann. Eichmann fue acusado de 15 delitos: contra el pueblo judío, crímenes de lesa humanidad, y crímenes de guerra. Se declaró inocente (en el sentido en que se formula la acusación). Arendt (2016, p. 84) señala que Eichmann posee una marcada incapacidad para articular un discurso propio sin recurrir a frases hechas y clichés; sostiene que su pensamiento estaba "repleto hasta el borde" de fórmulas estereotipadas que le proporcionaban una sensación de satisfacción, incluso cuando se enfrentaba a los crímenes de los que era acusado. Eichmann había estado a cargo de la deportación, del transporte que llevaba al exterminio a los judíos.

Para Arendt, Eichmann no miente, no es fanático, tampoco odia; es leal a Hitler, y la palabra de Hitler se convierte, para él, en ley. La banalidad del mal es el momento en el cual las palabras se sienten impotentes: Eichmann se presentaba a sí mismo como alguien que no debía juzgar las órdenes recibidas, limitándose a obedecerlas. Arendt se basa en esto para defender el juicio al que todo ser humano se debe. La banalidad del mal es esto, nos dirá, la imposibilidad o dificultad para pensar y juzgar.

El discurso cumple la función de cristalizar lo común, es una de las dimensiones de la praxis mediante la cual la compleja trama de lo humano adquiere "sentido". Arendt muestra cómo su resquebrajamiento da lugar a ideologías, cosmovisiones homogéneas y pérdida del mundo común. Cuando algo de esto sucede, el elemento común a todos los hombres puede confundirse con una "naturaleza" o "esencia" (nuevamente, ideas fijas y absolutas).

Cuando el discurso se convierte en un repertorio de fórmulas inamovibles, cuando se erige como verdad única o se degrada en insultos, lo que está en riesgo es la ciudadanía misma. Como advierte Arendt, cuando la palabra deja de revelar y se convierte en mera arma, la política se degrada a propaganda o a técnica de dominio. Lo que se pierde en este tipo de discurso es precisamente lo que Arendt defendía: la posibilidad de un espacio común donde la pluralidad de perspectivas puede entrelazarse. Sin pluralidad no hay ciudadanía, solo administración, obediencia o confrontación vacía.

¿Cuáles son las consecuencias de no dejar de lado el impulso a explicar de manera total y definitiva lo que ocurre en el mundo? Arendt ensayó su respuesta acorde a su tiempo, con la propuesta de preservar la diversidad de puntos de vistas, de pluralidad de perspectivas; y, por lo tanto, también el disenso, como aquellas dimensiones dinamizadoras de los asuntos humanos.

Sin discurso la ciudadanía se degrada a mera administración o control, perdiendo su carácter creativo y deliberativo. Aquella ciudadanía que implica responsabilidad por el mundo, y que por ello se encuentra ligada a la capacidad de juicio y al compromiso con la pluralidad. En tanto el sentido no está dado de antemano, surge de la interacción de discursos múltiples, muchas veces conflictivos: pues sí, la ciudadanía es una práctica.

La reflexión arendtiana nos recuerda que el discurso político no es un mero instrumento, sino el tejido mismo de la ciudadanía. Allí donde se empobrece, ya sea por la tecnificación económica o por la violencia verbal, la vida política pierde su capacidad creadora. En tiempos de discursos simplificadores y excluyentes, recuperar el carácter plural, narrativo y revelador del discurso constituye no sólo una exigencia académica, sino también un acto de resistencia

ciudadana. Por ello, y en contra del uso de "ideas" pétreas que carecen de sentido, en el marco de estas investigaciones se seguirá sosteniendo: más democracia.

II. Arendt lectora de Nietzsche

Ambos autores cuestionan las consecuencias políticas, éticas y ontológicas de la tradición platónica, especialmente su tendencia a despreciar el mundo concreto en favor de realidades ideales. Si bien de diversos modos, y reconociendo a la Arendt lectora de Nietzsche, la pregunta por el modo de actuar del hombre en la complejidad de una historia que lo "tira para abajo" y atenta contra sus características más propias (en Arendt, la condición de la "pluralidad", en Nietzsche "conflicto y riesgo") es un hilo fundamental para la comprensión de sus corpus:

La particularidad del pensamiento de Hannah Arendt reside efectivamente en saber asumir críticamente, dentro de sus preguntas sobre la relación entre filosofía y el mundo de los asuntos humanos, el significado de la reacción filosófica y cultural ocurrido entre finales del siglo XIX y principios del XX, señalada por la crítica radical de Nietzsche y por la reflexión que esta herencia intelectual desarrolla. Si ahora nos tuviéramos que preguntar, como a menudo se ha hecho, si Arendt está con Aristóteles o con Nietzsche, o bien si su filosofía es portadora de propuestas normativas o 'refundativas' o propuestas críticas y 'deconstructivas', se podría también formular de este modo la cita: Hannah Arendt hace un uso nietzscheano, o mejor dicho, como veremos, post-nietzscheano, de algunas categorías aristotélicas. (Forti, 2001, pp. 38-39)

Arendt comparte con Nietzsche la crítica a la trascendencia y al desprecio del mundo sensible. Su propuesta es la relectura crítica de la tradición. Tal y como Passerin d'Entrèves (1994) señaló, influida por Heidegger y Benjamin, Arendt desarrolla una hermenéutica fragmentaria y deconstructiva, que busca recuperar los orígenes perdidos de los conceptos y rescatar las experiencias de pluralidad y acción frente a la tradición metafísica. En el caso de Benjamin, la autora ha utilizado su historia fragmentaria buscando identificar los momentos de ruptura, desplazamiento y dislocación de la historia. Respecto a Heidegger, utiliza su lectura deconstructiva de la tradición filosófica occidental, la cual nos permite recuperar los orígenes perdidos de nuestros conceptos y categorías filosóficas.

III. Espacio de aparición, juicio y discurso

En este marco, el antiplatonismo de Hannah Arendt puede comprenderse, en primer lugar, como una reivindicación del ámbito de la apariencia frente a la tradición que la ha devaluado. Contra el gesto platónico que opone verdad y mundo sensible, Arendt sostiene que la realidad de los asuntos humanos no se encuentra "detrás" de lo que aparece, sino precisamente en el aparecer mismo, en aquello que se manifiesta en un espacio compartido. El mundo común no es un velo a atravesar, sino la condición misma de lo real en política. En este sentido, la autora invierte la jerarquía metafísica heredada: no hay una verdad superior que funde la experiencia, sino que es la experiencia plural la que constituye el horizonte de sentido. La crítica arendtiana no implica un relativismo, sino un desplazamiento: de la verdad como adecuación a un orden trascendente hacia la verdad como fenómeno que emerge en el "entre" de las relaciones humanas.

Esta reconfiguración se articula con una concepción específica del juicio⁵, entendida como facultad política fundamental. A diferencia de los modelos que buscan aplicar normas universales a

los casos particulares, el juicio en Arendt es siempre situado, contingente y dependiente de la pluralidad de perspectivas. Inspirada en su lectura de Kant, la autora concibe el juzgar como la capacidad de "pensar representativamente", es decir, de considerar los puntos de vista de otros sin subsumirlos en una regla fija. De este modo, el juicio se opone tanto a la imposición de verdades absolutas como a la disolución de todo criterio: no hay fundamentos últimos, pero tampoco indiferencia. Esta concepción permite comprender la política como un espacio de deliberación en el que el sentido no está dado de antemano, sino que se construye en la interacción entre ciudadanos.

Finalmente, el lugar central que Arendt otorga al discurso refuerza su crítica al platonismo en clave política. El discurso no es meramente un instrumento de comunicación, sino la condición de posibilidad de la acción y de la constitución del mundo común. A través de la palabra, los individuos no solo intercambian opiniones, sino que revelan su singularidad y hacen inteligibles sus acciones ante otros. Cuando esta dimensión se degrada (ya sea por su reducción a fórmulas estereotipadas, lenguaje técnico o propaganda) no solo se empobrece la comunicación, sino que se ve amenazada la existencia misma de lo político. En este sentido, el análisis arendtiano de figuras como Adolf Eichmann resulta paradigmático: la incapacidad de articular un discurso propio, más allá de clichés y obediencias, expresa una falla en la facultad de juzgar y, con ello, una forma extrema de desvinculación respecto del mundo común. Así, la crítica al platonismo se traduce en una defensa de la palabra viva, del juicio y de la pluralidad como condiciones irreductibles de la vida política.

El antiplatonismo arendtiano, entonces, puso el acento en el rostro político y fenomenológico del asunto: afirmó la importancia del aparecer, de la pluralidad, del juicio y de la acción frente a una tradición que los subordinó al gobierno de los "sabios" y a la contemplación de lo eterno.

Sobre verdad

Un punto de contacto interesante entre Nietzsche y Arendt es la crítica a los "patrones fijos" de verdad heredados del platonismo. Para Nietzsche, en su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2010 [1873]), la verdad no es un acceso a una esencia inmutable, sino un conjunto de metáforas cristalizadas por el uso. El lenguaje es una ficción útil que permite la vida en común, pero que no debe confundirse con una correspondencia absoluta con la realidad. A los valores se los tiene en tanto y en cuanto tengo una pauta fija, lo que Nietzsche plantea es que no tenemos seguridad para determinar de una vez y para siempre esta pauta fija.

Arendt, por su parte, sostiene que Platón introduce en política un modelo de verdad que busca patrones absolutos, extraños a la contingencia de la acción. En "Verdad y política" (2016 [1967]), Arendt subraya que la política no se mide por verdades eternas, sino por la capacidad de juicio de los ciudadanos en común: verdades de hecho o fácticas. El problema del platonismo es que convierte al filósofo en poseedor de una verdad "absoluta", despojando a la política de su carácter plural y deliberativo.

En ambos autores, entonces, la verdad se redefine como algo ligado al mundo humano, histórico y conflictivo, y no como una esencia trascendente. El lenguaje, en consecuencia, no es un mero reflejo de la realidad, sino una herramienta de creación y de acción. Tanto en Nietzsche como en Arendt encontramos la misma insistencia en torno a los "patrones fijos" que desde el platonismo funge como la medida de asuntos que tienen en su núcleo constitutivo un carácter conflictivo. Esta crítica condiciona en ambos autores la redefinición del concepto de "verdad".

Por su parte, Nietzsche define al hombre como un animal astuto que inventa el conocer. A su vez, el conocimiento tiene su propio efecto: el engaño. El intelecto humano es el recurso que nos conserva, mientras desarrolla sus fuerzas en la ficción, ya que mediante la ficción el hombre logra aplacar la lucha (que es constitutiva) por la existencia. Ahora bien, ¿de dónde procede,

5 Sobre la teoría del juicio en Hannah Arendt mucho se ha dicho y debatido. Nuestro trabajo se retrotrae a otro momento de su práctica reflexiva. De todos modos, nos interesa remarcar que el juicio es, en el corpus arendtiano, la facultad que permite la conexión entre el pensamiento y el espacio de aparición. El "juicio" que aquí mencionamos se corresponde con el modelo de juicio reflexivo (Kant distingue entre "juicios determinantes", en los cuales se subsume un particular bajo un universal, y "juicios reflexivos", en los cuales se pretende hallar lo universal contando sólo con un particular). Arendt se ha centrado, para el estudio del juicio, en la prudencia aristotélica y la "mentalidad ampliada" del estudio kantiano sobre el juicio estético. Se inspira en ambos autores para pensar modos de juzgar. La pensadora política detiene su inquietud en el juicio reflexivo porque es el que le permite pensar los asuntos contingentes y particulares de los asuntos humanos.

teniendo en cuenta el engaño del intelecto, el impulso hacia la verdad? Necesitamos de un "Tratado de Paz", sostendrá, que fije acuerdos como una instancia necesaria para vivir con otros. La verdad nietzscheana es una metáfora cristalizada y el lenguaje una ficción y herramienta útil con capacidad de creación de la realidad (crear conceptos es fijar algo). Necesitamos que las ficciones se solidifiquen o fijen. A su vez, la verdad se construye históricamente, aquí operan el "olvido" y el "uso" permanente. La búsqueda de fijeza en torno a las metáforas que tienen movimiento permite: orden. El problema reside en tomar a las ficciones por "verdades absolutas o fijas".

Para Nietzsche, una vida decadente significa vivir a través del fundamento o de "un" fundamento: hay fundamento, pero el fundamento es construido y no hay nada que no esté dentro del carácter metafórico.

El vitalismo nietzscheano

En Más allá del bien y del mal ([1886] 2010), Nietzsche distingue entre lo "malvado" y lo incorrecto, subrayando que la moral convencional no siempre coincide con lo vitalmente significativo. La vida, para Nietzsche, se organiza en torno a los ejes de autoconservación, crecimiento y expansión del sentimiento de poder, principios que se desarrollan con mayor claridad en Así habló Zaratustra, donde introduce la noción del hombre como puente y la aspiración hacia el superhombre.

El concepto de "voluntad de poder" se distingue de la mera voluntad de vida: mientras la primera implica trayectoria vital, conflicto y autosuperación (Selbstüberwindung), la segunda se orienta simplemente a la conservación. La vida, según Nietzsche, debe inscribirse en la lógica de la lucha, soportando el sufrimiento y superando continuamente las limitaciones impuestas por la cultura y la moral heredadas. Este dinamismo se expresa también en el lenguaje, que en Así habló Zaratustra adquiere un carácter creativo y ficticio, como el ditirambo, permitiendo nombrar la existencia y otorgarle sentido.

En su evolución filosófica, Nietzsche pasa de concebir la vida en términos metafísicos y estéticos, como en El nacimiento de la tragedia, a una concepción estrictamente immanente, donde los impulsos vitales y el conflicto constituyen la base de la existencia. Obras posteriores como Humano, demasiado humano y La gaya ciencia desarrollan esta perspectiva, rechazando fundamentos absolutos y proponiendo la creación de conceptos como herramientas útiles para organizar la vida y la civilización. La voluntad de poder se realiza a través de resistencias y la interacción con el mundo exterior, mientras que la capacidad creativa determina el carácter activo frente a la vida decadente.

Sobre todo, Nietzsche aborda una cuestión axiológica: no se trata de conservar la vida per se, sino de elegir qué tipo de vida se desea, orientando la energía vital hacia la autosuperación y la proyección transformadora sobre el mundo. Critica la lectura darwinista⁶ de la vida, por imponer patrones biológicos/naturales sobre lo humano, y afirma la plasticidad de la existencia, donde la lucha y la resistencia son condiciones para alcanzar una vida ascendente y saludable.

En síntesis, la filosofía nietzscheana articula un proceso de transformación de los valores, priorizando la afirmación de la vida y la creatividad. La pregunta central que guía su obra es cómo modificar la dirección hacia una vida plena frente a dos mil años de decadencia occidental, utilizando la experiencia, el arte, el lenguaje y la reflexión ética como herramientas de resistencia y de reconfiguración. Eso sí, Nietzsche busca alcanzar el equilibrio, pero para volver a arriesgar.

6 Véase: Bacarlett Pérez, M. L. (2006); Zengotita, A. (2016). Al respecto nos interesa, sobre todo, marcar que el "gran" problema señalado por Nietzsche no es tanto la religión ni la figura de Dios (como se suele sostener) sino los "valores" cristianos, valores que continúan en las ciencias modernas. En eso también coincide con Arendt, gran crítica de las ciencias modernas y de su modelo hegemonizado (véase el prólogo a La condición humana).

A modo de cierre

Si bien Nietzsche y Arendt operan en registros distintos, comparten un diagnóstico crítico: los efectos del platonismo produjeron una vida decadente en la historia de Occidente. Ambos consideran que este gesto tiene consecuencias negativas para la cultura occidental: en Nietzsche, conduce a la decadencia y a la pérdida de valores vitales; en Arendt, a la desvalorización de la política y del mundo común mientras lo que se pierde es el "sentido" de lo que hacemos.

Tal como señala Zengotita (2016, p. 64), en la filosofía nietzscheana el viviente se modeliza conflictivamente: Nietzsche afirma la vida en su conflictividad. Por su parte, Arendt reivindica el carácter conflictivo de los asuntos humanos nombrado en su corpus a partir del carácter deliberativo de la esfera pública en donde acción y pluralidad permiten a las singularidades revelar identidad en una trama de relaciones humanas.

Nietzsche concibe su crítica como una genealogía de la moral y de los valores, cuyo horizonte es la afirmación vital. Arendt asume la tradición como un campo de diálogo y reconstrucción (aquí, su formación hermenéutica será clave): su lectura de Platón es crítica. Arendt propone re-pensar la tradición para rescatar la dignidad de lo político y la libertad de las ciudadanas y los ciudadanos. Si pensamos a la tradición como el legado histórico, Nietzsche también reivindica momentos históricos: la Grecia trágica, el Imperio Romano, el Renacimiento, o la Francia napoleónica.

Tanto el antiplatonismo de Nietzsche como el de Arendt constituyen una de las claves para comprender sus proyectos filosóficos. En Nietzsche, el rechazo a Platón es la denuncia de una tradición cristiana que devalúa la vida en favor de mundos trascendentes, y su respuesta es la afirmación de la existencia como voluntad de poder, conflicto y creación. En Arendt, la crítica a Platón apunta a la subordinación de la política a la filosofía, y su propuesta es diferenciar ambas actividades, y reivindicar la acción, la pluralidad y el mundo común frente a una tradición que los despreció.

Ambos autores coinciden en señalar que la fidelidad a Platón implica una negación del mundo, y que la tarea del pensamiento es, precisamente, devolverle valor a la vida y a la experiencia concreta. Aun así, ambos autores poseen una base sólida mediante la lectura platónica y resguardan una profunda amistad intelectual con el ateniense.

Volver a pensar lo que hacemos fue la propuesta arendtiana en el extraordinario prólogo a La condición humana. Volver a pensar qué es lo bueno y lo malo en el marco de la pregunta primordial y valiente sobre qué vida queremos fue la propuesta nietzscheana que acompañó su corpus. La historia, en ambos autores, cobra el sentido de una vida narrada y posible a través de la fuerza plástica. La relevancia actual de este diálogo es evidente: frente a los intentos contemporáneos de absolutizar valores, verdades o modelos políticos, Nietzsche y Arendt nos recuerdan la necesidad de asumir la contingencia, la pluralidad y el conflicto como dimensiones constitutivas de la existencia humana; y elevarlas como flechas para dirigir las nuevas formas del futuro.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, H. (2015 [1954]). Sócrates. En La promesa de la política. Paidós.
Arendt, H. (2020 [1958]). La condición humana. Paidós.
Arendt, H. (2017 [1960]). "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing". En Hombres en tiempos de oscuridad. Gedisa. Trad. de C. Ferrari & A. Serrano de Haro.
Arendt, H. (2016 [1963]). Eichmann en Jerusalén. Penguin Random House.
Arendt, H. (2016 [1967]). "Verdad y política". En Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política (1961-1968). Ariel.
Arendt, H. (2002 [1978]). La vida del espíritu. Paidós.

Bacarlett Pérez, M. L. (2006). FRIEDRICH NIETZSCHE. La vida, el cuerpo y la enfermedad. Universidad Autónoma de México.

Forti, S. (2001). Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política. Cátedra.

Kristeva, J. (2013). El genio femenino I: Hannah Arendt. Paidós. Traducción: Jorge Piatogorsky.

Nietzsche, F. (2010). Obras completas. Tomos: I, II, III. Gredos.

Passerin d'Entrèves, M. (1994). The political philosophy of Hannah Arendt. Routledge.

Zengotita, A. (2016). "Nietzsche y Darwin: el valor de un discurso como ficción útil". En Estudios Nietzsche, Espíritu Santo, 7(1), pp.56-79.