

<http://doi.org/10.21555/top.v680.2501>

Overcoming the Spirit of Revenge: Polo versus Nietzsche

La superación del espíritu de venganza. Polo frente a Nietzsche

Juan García González

Universidad de Málaga
España

jagarciago@uma.es

<https://orcid.org/0000-0001-7922-0003>

Recibido: 25 - 02 - 2022.

Aceptado: 09 - 05 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.

Cómo citar este artículo: García González, J. (2023). La superación del espíritu de venganza. Polo frente a Nietzsche. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 68, 153–177. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v680.2501>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The analysis of the notion of spirit of revenge allows us to compare the Nietzschean will to power with the Polo's transcendental freedom in order to expand metaphysics with a transcendental anthropology. The will to power overcomes the spirit of revenge with the eternal return of the same, but it is doomed to nihilism. Transcendental freedom, because of its consideration of the future, overcomes the spirit of revenge in a better way, since it opens itself to intersubjective otherness.

Keywords: will; freedom; Nietzsche; Heidegger; Polo; revenge; causality.

Resumen

El análisis de la noción de "espíritu de venganza" permite comparar la voluntad de poder nietzscheana con la libertad trascendental poliana con el fin de ampliar la metafísica con una antropología trascendental. La voluntad de poder supera el espíritu de venganza con el eterno retorno de lo mismo, pero está abocada al nihilismo. La libertad trascendental, por su referencia al futuro, supera el espíritu de venganza de mejor modo, pues se abre a la alteridad intersubjetiva.

Palabras clave: voluntad; libertad; Nietzsche; Heidegger; Polo; venganza; causalidad.

1. La simetría de la antropología moderna

1.1. La acusación poliana al pensamiento antropológico moderno de simetría

Polo propone ampliar la metafísica con una antropología trascendental, pues —a su juicio— el pensamiento moderno ha formulado una antropología simétrica con la metafísica y que la sustituye al desplazar la fundamentación desde el ser exterior a la conciencia interior: la subjetividad humana, que puede ilustrar con la razón todo su comportamiento, la técnica y la cultura, es ahora el nuevo fundamento, que suple al ser y su despliegue en los entes y sus procesos. Según Polo, este desplazamiento, esa simetría, es un intento frustrado de ampliación, como el reflejo del exterior proyectado en un espejo interior, un falso duplicado; una ampliación frustrada por replicar la metafísica, sin innovar nada para formular la antropología. En la misma línea de consideraciones, también Ortega señaló que “el error de Descartes y de los caballeros del espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía, y aplicar sin más a la nueva realidad que aspiraban estatuir (“la pensée”, el “geist”) la doctrina vetusta sobre el ser” (1958, p. 27). En nuestra opinión, la simetría denunciada por Polo pivota sobre la asociación —casi fusión— de libertad y voluntad. Siendo así, es especialmente oportuna esta discusión sobre el espíritu de venganza,¹ pues nos permitirá confrontar dos grandes concepciones contemporáneas sobre la voluntad y la libertad humanas: la voluntad de poder nietzscheana y la libertad trascendental poliana.

1.2. Enclave histórico de esta discusión

Por basarse en la identificación de voluntad y libertad, la denunciada simetría, Polo piensa, seguramente comenzó en el bajo medievo, cuando se invirtió la jerarquización de la operatividad humana, anteponiendo

¹ El 12 de febrero del 2021 impartí una sesión a doctorandos de la UMA, titulada “La superación del espíritu de venganza. Contexto histórico de la propuesta poliana de una antropología trascendental”. Aquella fue el esbozo de la investigación que, un año después, ha dado lugar a este trabajo.

la voluntad a la inteligencia.² Con este voluntarismo y la correlativa minoración del alcance de la inteligencia se forjó la noción de “sujeto”: la interioridad humana, desgajada de la realidad entorno; esta abrió paso al subjetivismo moderno. Siendo la voluntad un principio operativo, al asociar a ella la libertad, esta se ubica en el seno de los principios y las causas: es la causa subjetiva, *nouménica*, dirá Kant.³ Es la causalidad, por tanto, que corresponde a la subjetividad humana; junto a las causas físicas, está además la causalidad de la libertad. Al presentar su antinomia de la razón, dice, en efecto, Kant: “la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicarlos nos hace falta otra causalidad por la libertad” (*KrV*, A444/B472).

Ciertamente, a partir del determinismo luterano del *De servo arbitrio*, se había suscitado la conocida polémica sobre la libertad del siglo XVI: voluntad humana y libre arbitrio se entremezclan y confunden en ella. Como es Dios la causa primera, toda otra causalidad —la de la libertad humana también— dependerá de él; pero la predestinación fácilmente comporta determinismo. Además, la justificación del mal que en ocasiones comete el hombre habrá de extenderse al propio Dios: es la noción misma de “teodicea”. La concurrencia causal, o el concurso entre la acción creadora de Dios y la libertad personal, con que se pretendió en la época solventar el problema no es una alternativa suficiente, pues no distingue con entera claridad la libertad de la causalidad. Para este trabajo conviene notar, además, que la predestinación luterana postula un pasado que recorta o impide la libertad personal, un gravamen insuperable para ella.

La susodicha polémica (expuesta pormenorizadamente por Leibniz en su *Teodicea*) muestra la incapacidad de la filosofía para habérselas con la persona humana como ser libre, pues su resultado final —un empate entre contrarios—⁴ fue el bloqueo de la metafísica, incapaz de abrirse

² Polo (2016a, pp. 253 y ss.) ha tratado este punto histórico, así como su influencia en Nietzsche (Polo, 2018, p. 53).

³ “Libertad y naturaleza coexisten en los mismos actos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontan esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible” (*KrV*, A540-B568).

⁴ Las recíprocas descalificaciones entre los dos bandos (jesuitas frente a dominicos, molinistas frente a tomistas) fueron suspendidas por el papa Pablo V el 5 de septiembre de 1607; se concedió libertad de opinión a ambas partes y

a la intimidación libre del ser humano, y la paralela formulación de esa antropología simétrica con la metafísica: el subjetivismo moderno.⁵

La propuesta poliana para evitar esta simetría de la Modernidad sugiere añadir al sentido natural, causal, de la voluntad que la metafísica había descubierto, y sin negarlo — pues se trata de una ampliación —, el sentido personal — donal, liberal, efusivo — de la libertad, que subraya su antropología trascendental.

1.3. Denuncias contemporáneas de la simetría: voluntad y libertad

En nuestra opinión, al margen de Polo y sin llegar a esa ampliación que propone, también en el pensamiento contemporáneo se ha reaccionado contra la simetría moderna disociando de algún modo voluntad y libertad, en particular en estas dos líneas: a) la línea más intelectualista del voluntarismo, que une a Schelling con Heidegger. Aquí se ha cuestionado el poder de la libertad: su sentido causal, productivo, eficiente. Se ha sugerido, alternativamente, que la libertad humana es un principio que no es estrictamente tal principio, pues en realidad no principia (*ungrund*);⁶ se trata de un principio, en último término, impotente (*potenzlose*).⁷ Schelling percibió dicha impotencia de la voluntad frente a la naturaleza en aquel conocido conflicto con los gastrólogos a propósito de la disentería de Carolina y su hija Augusta, que él intentó en vano remediar siguiendo a la nueva medicina. Heidegger, por su parte, se adscribe a esa idea schellingiana de la impotencia de libertad, más que ante la naturaleza, ante el acontecer histórico para justificar sus devaneos con el nazismo y la frustrada esperanza que depositó en él de cara a la recuperación de una existencia humana auténtica, que saliera de la impersonalidad y el anonimato.

se les prohibió descalificarse mutuamente. Se disolvió la congregación *de auxiliis* (que había celebrado sesenta y ocho sesiones entre 1602 y 1605, y otras diecisiete después, ya bajo el papado de Pablo V), aunque todavía el 1 de diciembre de 1611 un decreto de la Inquisición prohibió escribir libros sobre la eficacia de la gracia divina sobre la libertad humana.

⁵ El voluntarismo tardomedieval de Duns Escoto y Ockham resultó, por tanto, ser un precedente dos siglos anterior; y gestado también como reacción a un determinismo: en su caso, no el luterano sino el averroísta.

⁶ Noción que procede de Böhme (cfr. Van Alan, 2003).

⁷ Cfr. Rojas Jiménez (2014).

Por otra parte, está b) la línea irracionalista del voluntarismo, que une a Schopenhauer con Nietzsche. En esta línea se ha cuestionado también la libertad, ahora separando la voluntad de su objeto, el bien, que es su fin, para acabar con el sufrimiento ante la frustración del deseo humano, o, inversamente, para acabar con eso que Nietzsche llama espíritu de venganza, afirmando en su lugar la voluntad de poder. Y es que ahora se piensa que la voluntad humana no reacciona ante lo otro que le atrae, afecta y quizá daña, sino que prescinde de lo otro, de lo ajeno, de toda exterioridad: “¿cómo podría haber un fuera de mí? ¡No existe ningún fuera!”, dirá Nietzsche (1980, p. 299). Más bien la voluntad está aislada de todo, y acaso crea desde sí su propio sentido.⁸

Contra la mencionada simetría moderna, estas dos posturas reseñadas coinciden en la negación de la causalidad de la voluntad, de la secuencia antecedente/consiguiente en ella. Para a), la impotencia de la voluntad niega más bien el consecuente, el poder efectivo de la causalidad libre; para b), el aislamiento, la plena autonomía e independencia de la voluntad, niegan en cambio el antecedente: la voluntad de poder lo es sin motor que la preceda, desde sí misma. Attendamos a esta última en función de lo que Nietzsche denomina espíritu de venganza.

⁸ El aislamiento en Schopenhauer toma ejemplo del hinduismo (análogo al estoicismo griego en su pretensión de ataraxia ante lo ajeno): la paz del espíritu, la tranquilidad, el nirvana se logran al tomar como ilusiones, imágenes irreales o apariencias (*maya*, en sánscrito) todas las representaciones. En último término, junto a la voluntad está la representación: ciega voluntad y nihilista representación. Aquella es el fundamento, la razón suficiente, de esta. Y por eso, según Polo, Schopenhauer “considera que el auténtico infinito es la voluntad, la cual, por tanto, es superior [...] al conocimiento. La voluntad tiende a conocerse a sí misma, pero no lo logra más que de una manera ficticia —meramente representativa—, que él llama reino de Maya. De esta manera Schopenhauer pone la desgracia en el seno de la voluntad” (2018, p. 53). Para conjugar de otro modo voluntad y representación se requiere no priorizar la primera, pues la representación carece finalmente de base, lo que permite a Nietzsche decir: “no hay hechos, sólo interpretaciones” (2008, IV, § 7); por su parte, la voluntad queda absuelta de todo referente y antecedente: solo se busca a sí misma, solo busca poder.

2. El sentido metafísico de la venganza

2.1. Presentación de la noción de “espíritu de venganza”

En muchas interpretaciones de Nietzsche, la noción de “espíritu de venganza” no aparece especialmente destacada. Notable, por ejemplo, es esa ausencia en el caso de la valiosa exposición de Fink (1960 y 2019), que se instrumenta con los conocidos y acertados tópicos de la transvaloración de los valores, la metafísica del artista, el superhombre, el eterno retorno, el nihilismo, la voluntad de poder, etc. La exposición de Jaspers (1936 y 2003), que vincula más el pensamiento y la vida de Nietzsche, menciona en varias ocasiones la idea del espíritu de venganza por la formación y talante psicológicos de su autor. Pero esto no caló en la comunidad académica, seguramente porque tampoco Jaspers le encontró su último sentido a esa idea.

Sin embargo, Heidegger destacó como nuclear en el pensamiento de Nietzsche la noción de “espíritu de venganza” a comienzos de los años cincuenta. En una carta a Arendt (fecha el 15 de febrero de 1950), se refiere a ella con estas palabras: “salvar no significa y no sólo es: salir en último instante de un peligro, sino hacer al hombre —de entrada— libre para la esencia. Esta intención infinita es la misma finitud del ser humano. A partir de ella puede Nietzsche superar el espíritu de la venganza” (Arendt y Heidegger, 2000, p. 76). En sus lecciones del curso 1951-1952, publicadas bajo el título *Qué significa pensar*, Heidegger glosa algunos tópicos del pensamiento nietzscheano, entre ellos el de la venganza.⁹ Y sobre todo: en la conferencia impartida en 1953, “Quién es el Zarathustra”¹⁰ —por tanto, muy posterior a los cursos sobre Nietzsche dictados en torno a 1940, que conforman su magna obra *Nietzsche* (1996 y 1997)—, Heidegger afirma: “cuando Nietzsche entiende la venganza como el espíritu que entona y determina el respecto del hombre para con el ente, está pensando de antemano la venganza de un modo metafísico” (1994, p. 105).

Sucede que Heidegger se sintió especialmente interpelado por Nietzsche, y por su voluntad de poder para superar el espíritu de

⁹ Cfr. Heidegger (2000b; 2005, p. 55).

¹⁰ Cfr. Heidegger (1994 y 2000b).

vinganza. Esta interpelación está en la raíz de su cambio al llamado segundo Heidegger, que se produce cuando él mismo sospecha que su proyecto inicial, formulado en *Ser y tiempo* (§ 8), es subjetivista, afectado de una oculta voluntad de venganza, por reaccionar ante la finitud de los entes con la pretensión de alcanzar la infinitud del ser, una pretensión que no está realmente al alcance del hombre y que le engaña sobre su finito poder, del que aspira vanamente a escapar.

También lo señala Polo: “el problema se agudizó, como él mismo [Heidegger] dice, cuando en 1936 releó a Nietzsche. Cayó entonces en la cuenta de que con su planteamiento interrogativo no había superado la voluntad de poder” (2018, p. 212). Y entonces Heidegger reacciona con una des-subjetivación: dejemos al margen la subjetividad. No hay ya olvido subjetivo del ser, sino ocultamiento objetivo; consiguientemente, tampoco está la necesidad humana de reiterar la pregunta por el ser, sino que lo oportuno es dejar que ocurra a su ritmo la historia del acontecer. En ese contexto, esto es, para defenderse de Nietzsche, Heidegger rechaza el voluntarismo acudiendo a Schelling, a la impotencia de la voluntad (*potenzlose*); paralelamente, *serenidad* (título de una conferencia impartida el 30 de octubre de 1955)¹¹ y mantenerse a la escucha del acontecer, de la historia del ser, habitando en paz, tranquilos, a la espera de cuanto aparezca bajo el cielo y sobre la tierra, entre mortales y divinos.¹²

2.2. Análisis de la noción de “espíritu de venganza”

2.2.1 Prioridad y posterioridad, causa y efecto

Veamos entonces qué significa la idea nietzscheana del espíritu de la venganza. Según Nietzsche, “originariamente, la venganza aspira a restituir el equilibrio perdido, y pertenece al ámbito de la justicia, del trueque, de la retribución” (2019, p. 92). En este sentido, también Tomás de Aquino (*S. Th.*, II-II, q. 108, a. 2) había dicho, citando a Cicerón, que en el hombre existe una inclinación o tendencia natural a rechazar el mal y a defender el bien, y al modo conveniente o virtuoso de ejercer esta tendencia lo llamó *vindicatio*. Hay que recuperar el equilibrio porque se ha roto la justicia. Se ha producido una ruptura, una escisión, que es algo malo, como una quiebra perturbadora; hay que reestablecer el

¹¹ Cfr. Heidegger (2000a, pp. 517-530; 2002).

¹² Cfr. Rojas Jiménez (2009).

equilibrio por mor de la justicia, de la equidad, de la paz del espíritu: venganza y justicia, esto es, reparación, anulación del mal. Castigar al culpable: es ahí, dirá Nietzsche, donde descubrimos “el espíritu de la venganza: los hombres han reflexionado siempre hasta ahora sobre esto; donde había sufrimiento debía haber castigo” (1980, p. 206).

El espíritu de venganza, con todo, no es la sola venganza. Va algo más lejos; abarca la razón, la base que incita a la venganza y el ámbito en el que esta se produce. Pensamos que esa base, la ruptura que exige justicia, estriba, nuclearmente, en la misma secuencia temporal de la acción: en la distinción antes/después, o en las derivadas distinciones previo/ulterior, prioridad/posterioridad, antecedente/consiguiente; en definitiva, causa/efecto. Al final, la secuencia, la diferencia misma antes/después, causa/efecto, es el constitutivo mismo del espíritu de venganza. Aún hoy, en el lenguaje ordinario, un pleito ante un agravio es una “causa” judicial. Y eso es lo que dice Nietzsche: “la creencia en la causalidad se basa en el más fuerte de los instintos, el instinto de venganza” (2010, § 100). Por eso, para Nietzsche, el símbolo de la venganza es la tarántula, pues a su mordedura reacciona el organismo sangrando —antes/después, prioridad/posterioridad, causa/efecto—. “Bienvenida tarántula”, dice Nietzsche, “la venganza se asienta en tu alma: allí donde tú muerdes una costra negra se forma; con la venganza tu veneno produce vértigos al alma” (1980, p. 151).

De acuerdo con la secuencia temporal se desata la actitud de buscar a los culpables, de intentar encontrar los antecedentes que explican la consiguiente aparición del mal. El mal no se disculpa, sino que se atribuye a su culpable. Algo malo ha irrumpido en nuestra vida y buscamos hallar su procedencia para vengarnos y reestablecer la justicia. Esa búsqueda de culpables no es sino una proyección psicológica mediante la que se intenta arrojar el mal fuera de uno mismo, sobre su autor. El espíritu de la venganza nace de este mecanismo de proyección para alejar de uno el mal, y se extiende a partir de él a otros contextos, o a todos. Hasta el punto de que, dice Nietzsche:

[...] durante milenios este espíritu de venganza ha dominado de tal modo a la humanidad que ha marcado a la metafísica entera, a la psicología, a la concepción de la historia, y sobre todo a la moral. Por lejos que el ser humano haya llegado, aunque sólo sea con su

pensamiento, hasta allí ha inoculado en las cosas el bacilo de la venganza (2008, § 636).

Extendido el bacilo de la venganza —es decir, de la búsqueda de responsables a los que atribuir el mal, de causas a las que remitir como su efecto cuanto acontece, de articular el tiempo con la secuencia prioridad/posterioridad— tan lejos como ha llegado el hombre, Nietzsche descubre el que será su propósito, la esperanza del superhombre: librarse del espíritu de venganza y vivir más allá del bien y del mal: “que el hombre sea redimido de la venganza ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza” (1980, p. 151).

El espíritu de venganza, la proyección del mal en busca de su culpable, está en la raíz de la moral; así lo dice también Polo: “el ataque a la moral está ahí; la moral puede implicar culpa, responsabilidad: tú eres responsable de lo que haces. No, replica Nietzsche: lo que hago es responsable de mí, por lo tanto, no hay venganza” (2022b, p. 33). Además, ese espíritu se aplica luego a la metafísica: “la venganza empuja a la búsqueda del culpable, del autor, de la causa, del sujeto, y está conectada con el gesto fundador de la metafísica en general” (Carassai, 2017, p. 129).¹³ Se aplica a la metafísica y *la explica*, pues constituye su propia temática: la noción misma de “causalidad”. La pretensión de encontrar la causa de los efectos, así como la búsqueda de los culpables o de la razón suficiente, se sustentan en la articulación temporal prioridad/posterioridad; esta es la esencia de la causalidad.¹⁴

2.2.2. La voluntad y el pasado: el poder de la voluntad

El espíritu de venganza es una proyección psicológica para rechazar el mal alejándolo de la propia subjetividad. La crítica a la moral y la

¹³ Carassai extrema la liberación de la venganza hasta la “redención de la última ‘sombra de Dios’, de la fe en la gramática” (2017, p. 129).

¹⁴ Ciertamente, la historia del pensamiento moderno muestra una mutación progresiva hacia la subjetividad de la noción de “causalidad” o de la secuencia antecedente/consiguiente: Hume la redujo a una asociación imaginativa; Kant, a una categoría del entendimiento, conforme con el esquema temporal que une antes y después; Schopenhauer entendió el principio de razón suficiente como el conectivo entre voluntad y representación. No puede extrañar entonces que Nietzsche encuentre en la articulación causal el afán de venganza, del que se sirve el hombre para evitar el mal, el dolor, y la atenuancia a la vida tal y como acontece.

explicación de su genealogía para situarse más allá del bien y del mal se sustentan en este punto. Pero es posible dar un paso más porque, aún más en el fondo, ese mecanismo psicológico expresa la impotencia de la voluntad ante el pasado, ante lo que pasa independientemente de ella. La secuencia antes/después, bien mirada, se construye por el peso de la prioridad, es decir, de la anterioridad del pasado. En efecto: dado que lo que pasa es efecto de una causa, escapa del poder de la voluntad; no procede de ella, sino de una fuerza distinta, externa, ajena. Por eso, además, el pasado, justo en cuanto que ha pasado, es inamovible: no cae bajo el dominio de la voluntad. Así lo expresa Nietzsche: “‘Fue’: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho es la voluntad, un malvado espectador para todo lo pasado” (1980, p. 204). Las líneas de Nietzsche en el capítulo “De la redención” en la segunda parte del *Zaratustra* son inequívocas:

La voluntad no puede querer hacia atrás; [...] ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad. [...] Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia [la de una voluntad prisionera]. “Lo que fue, fue”, así se llama la piedra que ella no puede remover. [...] Esto solo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su ‘fue’ (1980, p. 205).

El espíritu de venganza, entonces, proyecta el mal fuera de uno mismo: sí; pero como expresión de la impotencia de la voluntad sobre el pasado, del que quiere zafarse para afianzar su poder. Sin dominar el pasado, la voluntad no es enteramente libre, pues su libertad consiste en su poder. Tal vez en esta vinculación esté el paradigma de la denunciada simetría, ya que se produce por la fusión de voluntad y libertad. Confundidas ambas, nos encontramos ante esta disyuntiva: evadirse del pasado atribuyéndolo a su causa, o bien, rechazar la causalidad para afirmar el entero dominio de la voluntad. Venganza o voluntad de poder: esta es ahora la situación.

Heidegger sugiere otra cosa al respecto, a saber, que sí hay algún poder de la voluntad sobre el pasado, o que puede quererse hacia atrás, pues cabe arrepentirse, lamentarse. Dice en *Qué significa pensar*: “la doctrina de la fe cristiana conoce otra manera bajo la cual el ‘fue’ puede quererse de nuevo: es el arrepentimiento. El hecho de que Nietzsche no tomara el camino cristiano del arrepentimiento se debe

a su interpretación de lo cristiano y del cristianismo” (2005, p. 70).¹⁵ Aun considerando esto, el subjetivismo moderno se sigue detectando aquí, y la alusión al otro de Levinas para remediarlo muestra aquí su pertinencia. Porque la remoción del pasado alude más al perdón ajeno que al arrepentimiento propio.

2.2.3. Superación del espíritu de venganza: el eterno retorno

Sea como fuere, Nietzsche encuentra una solución a la impotencia de la voluntad ante el pasado, que —como él mismo ha dicho— es la venganza misma: se trata del eterno retorno de lo mismo. Así lo afirma también Polo: “el eterno retorno cumple la función de afianzar la voluntad de poder, en tanto que con él se resuelve una de las aporías que la voluntad de poder se formula a sí misma, a saber, la falta de poder sobre el pasado” (2018, p. 214). El eterno retorno comporta la anulación de la secuencia *prius/posterius* y, anulada la secuencia temporal de la acción, que articula causas y efectos, el superhombre consigue superar el espíritu de venganza.¹⁶ Por eso: “tú, Zaratustra, eres el maestro del eterno retorno: ése es ahora tu destino” (1980, p. 303).

Para comprenderlo, lo primero es señalar cómo la voluntad extiende su dominio al pasado, a saber, haciéndolo, construyéndolo. De suyo, la voluntad de poder solo mira al futuro, a su obra, pues es voluntad creadora, artística.¹⁷ Pero el futuro, que ahora está en sus manos, será algún día pasado: la voluntad lo habrá hecho; así es como la voluntad es dueña del pasado. Se entiende bien, parece correcto, ¿pero hay algún pasado no querido, que no haya sido hecho por la voluntad, que la anteceda y con el que ella no pueda? Para Nietzsche, definitivamente no: el eterno retorno asegura la voluntad de poder, orientada solo al futuro por enteramente creativa. Y es que el eterno retorno entiende el

¹⁵ De todas las maneras, parece un poco excesivo llegar a preguntarse si “Nietzsche y Heidegger no están tan lejos del cristianismo, como lo sugiere Vattimo” (Gutiérrez, 2016, p. 54).

¹⁶ Cfr. Oyarzún (2010).

¹⁷ Polo alude expresamente al espíritu de venganza nietzscheano al tratar del arte y de la creatividad, pues “la obra de arte es un ser mostrativo desde sí, de diferencias no estridentes, sino tranquilas”, en el que “todo está en paz, sin disensiones internas”, pues “hay que terminar con el espíritu de venganza” (2022a, p. 91).

ahora como un pórtico que divide dos infinitos, el pasado y el futuro. Así lo dice Nietzsche:

¡Mira ese portón, enano!, tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí; nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza. Y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: “instante” (1980, pp. 225-226).

Pero, si pasado y futuro son rigurosamente infinitos, entonces lo incluyen todo,¹⁸ de manera que lo que ahora es, alguna vez fue, y alguna otra vez será; “el futuro ya ha sido, y el pasado volverá a ser” (Polo, 2018, p. 188, n. 20). Por tanto, eterno retorno de lo mismo; así lo dice Nietzsche:

[...] desde este portón llamado instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que haber existido ya? (1980, p. 226).

Mediante el eterno retorno, piensa Nietzsche, el tiempo logra “imprimir en el devenir el carácter del ser”, lo cual “es la suprema voluntad de poder” (Nietzsche, citado en Heidegger, 1994, p. 117)¹⁹. Cuando el tiempo equivale al ser en el eterno retorno de lo mismo, solo queda la voluntad de poder y nada más, como indican las últimas palabras de *La voluntad de poder*. Se ha superado entonces definitivamente el espíritu de venganza:²⁰

¹⁸ Cfr. Galparsoro Ruiz (2010).

¹⁹ Cfr. Vermal Beretta y Bautista Llinares Chover (2016, pp. 21-33).

²⁰ Cfr. Gutiérrez (2016).

Todo “fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar... hasta que la voluntad creadora añade: pero yo lo quise así... Hasta que la voluntad creadora añade: pero yo lo quiero así, yo lo querré así. ¿Ha hablado ya de ese modo? [...] ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes? (1980, p. 206).

3. Tiempo y eternidad

El eterno retorno hace del tiempo el ser. Es la suprema voluntad de poder; así superamos el espíritu de venganza. Nietzsche dedica el capítulo “Los siete sellos” de la tercera parte del *Zarathustra* a cantar a la eternidad. Pero la conexión de tiempo y ser en la eternidad no es algo completamente patente, sino que es susceptible de un análisis más minucioso.

3.1. Eternidad y presencia

Ante todo, se puede eternizar el presente, como hace Hegel al declarar que la presencia es lo más alto (SW 19, p. 455). El eterno presente de la contemplación rige al final, en la idea absoluta autoconsciente, pero a Nietzsche le parece una eternidad carente de futuro. En la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*,²¹ Nietzsche señaló la ausencia del futuro en el sistema hegeliano, en su historiología. Ahí lo que hay es un futuro reducido a mera coda, una contemplación del pasado sin ninguna proyección.

Alternativamente, y rompiendo el monofisismo hegeliano, cabe distinguir —como lo hace Polo— entre “la eternidad como simultaneidad total (*tota simul*)²² y la presencia como simultaneidad (*hama*)²³ no total” (2018, p. 174); a esta última hay que remitir ese portón llamado instante. Según esta distinción, cabe separar la presencia de la secuencia antes/

²¹ De ella ha hablado Polo (2018, p. 41).

²² Boecio (*De consolazione philosophiae* V, VI) definió la eternidad como la “perfecta y enteramente simultánea posesión de una vida interminable” (*interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio*).

²³ Aristóteles usa ese término al tratar de la operación cognoscitiva; cfr. *Metafísica* (IX, 7, 1048b33).

después, que apunta —fuera de ella— a la existencia extramental²⁴ para así añadir a esta la diferencia entre el pasado y el futuro, a los cuales la presencia articula. Se aparta así la presencia que articula pasado y futuro de la secuencia real antes/después: no se trata de eternizar el presente, sino de distinguir presencia mental y ser extramental. La presencia que articula el tiempo no impide la secuencia antes/después, sino que se añade a ella; de esta manera, dirá Polo, la presencia es la salvaguarda de la esencia humana.²⁵

Esta posición permite además encontrar distinciones en el tiempo previas a su comparación con la eternidad. Polo distingue tres tiempos físicos: el antes propio de los elementos, un tiempo sin espacio; el espacio-tiempo de los seres compuestos, y la sincronía de los vivientes, que no llega con todo a la presencia. Distingue también tres tiempos humanos: la presencia propia de la operación mental; la futurización del presente, que compete a la esencia humana, y el futuro no desfuturizable, que corresponde a la existencia personal. De todo ello se ocupa Polo en el capítulo dedicado al tiempo en su *Nietzsche como pensador de dualidades* (2018, pp. 181-199), que ahora se ve que no es una cuña postiza en el conjunto de esa obra poliana, sino una atinada discusión de la noción de “eterno retorno”.

En cualquier caso, según Polo y de acuerdo con lo dicho, “no cabe conceder que el eterno retorno aplane hasta anularla la distinción entre antes y después” (2018 p. 188). Argumentativamente, porque de otro modo desaparecería el tiempo; habría eternidad quizá, pero no tiempo hecho eternidad. De acuerdo con esta observación, el eterno retorno nietzscheano es insuficiente para matar en su raíz el espíritu de la venganza, pues esa raíz es la misma secuencia temporal. Heidegger afirma algo parecido: “¿Qué otra cosa nos queda por decir que esto: la doctrina de Zaratustra no trae la liberación de la venganza? Lo decimos” (1994, p. 108).²⁶

²⁴ “La realidad de la secuencia de antes a después es la persistencia existencial” (Polo, 2015a, p. 123).

²⁵ “Se ha descrito la presencia mental como salvaguarda de la distinción entre la esencia del hombre y la esencia extramental” (2016b, p. 214).

²⁶ Y sigue: “Pero en modo alguno lo decimos como presunta refutación de la filosofía de Nietzsche. No lo decimos ni siquiera como objeción al pensar de Nietzsche. Pero lo decimos para dirigir nuestra mirada sobre el hecho de que el

3.2. Eternidad y pasado

Bien mirado, el eterno retorno nietzscheano es la eternización del pasado (frente a la del presente); esto es lo que indica la noción misma de “retorno”. Ciertamente, Nietzsche no aprecia mucho el valor del pasado para la construcción del futuro. Y así, en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, ya mencionada, de 1874 (“Sobre la utilidad y desventaja de la ciencia histórica para la vida”), combatió la orientación teleológica de la historia. A pesar de todo, la noción misma de “eterno retorno” pide la reiteración del pasado, pues es su constante retorno: la repetición de lo mismo. Más aún —o peor todavía— si se admite la diferencia entre el año cósmico y el gran año (el primero se reitera, pues es finito; el otro es total e infinito), pues tal distinción exige una evidente pervivencia del pasado en la eternidad: la repetición del año cósmico en el gran año, su continuo retorno.²⁷ Por eso mismo, en cuanto que se exige la reiteración del pasado, no es completo el dominio de la voluntad de poder sobre él. Así lo ha observado Polo:

[...] según este enfoque, el dominio sobre el pasado, que dio lugar al descubrimiento del eterno retorno, pasa a un lugar secundario: interesa al alma en cuanto ésta está incluida en el Año Cósmico. Pero incluso con esta limitación, el poder sobre el pasado es bastante ambiguo, en especial, teniendo en cuenta la crítica hermenéutica a que Nietzsche somete la historia (2018, p. 191).

3.3. Eternidad y futuro

Para superar el espíritu de venganza no basta el eterno retorno porque solo constituye una eternización del pasado; la diferencia antes/

pensar de Nietzsche se mueve dentro del espíritu de la reflexión que ha estado vigente hasta ahora” (1994, p. 108).

²⁷ Los astrónomos babilonios pensaban que los años sinódicos, que median entre las conjunciones de la Tierra con los planetas, el Sol y la Luna, eran cíclicos, y todos esos ciclos eran divisores de un número común: el gran año (que duraba casi cinco mil siglos), al término del cual todos los astros retornaban de nuevo a su alineación inicial. Cfr. Carroll y Ostlie (2007).

después no puede anularse así. Si la consideración de la eternización del presente, al detectar la presencia mental, se aparta y distingue de esa diferencia, tampoco se anula con la eternización del pasado, sino que más bien se esquivo. Quizás entonces podamos acudir a la eternización del futuro para ver si se desprende mejor de la secuencia temporal de la acción. La eternización del futuro está designada por la tradición con la noción de “eviternidad”, y corresponde propiamente al espíritu: eternidad del futuro, es decir, un futuro interminable, inacabable; no, por tanto, eterno retorno —del pasado—, sino más bien la eterna renovación —del futuro—.

De acuerdo con esta eterna renovación, Polo aprecia que la persona es efusiva, un insistente añadirse al punto de partida, una novedad, y que su expresión no consiste solo en el surgir, en el nacer, en la *physis* que aboca a un término fijo, sino que es manifestación de un ser además, que siempre es más, que da más de sí: algo tan expansivo como inagotable. Por eso dice Polo que “el hombre no es el brotar, es el rebrotar” (2017, p. 144). Esta renovación del futuro es, efectivamente, un renacer, un rebrotar:²⁸ una insistente regeneración del futuro, siempre con entera novedad; nuevo, es decir, sin precedentes, sin anterioridad, exclusivamente con futuro.

La libertad como “posesión de un futuro no desfuturizable” es la libertad trascendental, que propone Polo.²⁹ Dicha libertad prescinde por completo de toda anterioridad, y con ella de la secuencia temporal, pues se mide solo por el futuro.

²⁸ En otro lugar, Polo (2022a, p. 545) dice que esta renovación del futuro es incluso algo más que solo un renacer o un rebrotar; dice: “el hombre es novedad con punto de partida. Tiene que ser capaz de volver al punto de partida, puesto que es un respecto a él: no prescinde de él, sino que vuelve. Es más que un recomenzar: la vuelta al punto de partida es la vuelta a la constancia, que exige el mantenimiento”; se trata del mantenimiento de la persona en su vuelta al yo, “que no se puede decir posterior al carácter de además, sino que equivale a su mantenerse sin término” (2022a, p. 544).

²⁹ La libertad es “la posesión del futuro que no lo desfuturiza” (2016b, p. 262).

4. Voluntad de poder y libertad trascendental

4.1. La libertad trascendental y el espíritu de venganza

Por su exclusiva referencia al futuro, la libertad trascendental del hombre³⁰ se absuelve de la conexión antes/después en que se asienta la venganza y, así, abandona enteramente el espíritu de venganza, se libera completamente de él.

Hay, al menos, tres razones para justificar que la libertad trascendental supera el espíritu de venganza, e incluso mejor que como lo hace la voluntad de poder nietzscheana:

- 1) La libertad trascendental se mide solo por el futuro, independientemente de toda anterioridad. Así lo dice Polo: “la libertad exige la ausencia de valor determinante de cualquier presupuesto; o, dicho de otra manera, es incompatible con el influjo de alguna anticipación” (2016b, p. 262).
- 2) Al ser la libertad algo existencial de la persona humana, deja atrás la ética, la ordenación al fin y el contexto del bien y del mal, que son de orden esencial, más propios de la humana naturaleza. La ética, dice también Polo, “no es exclusivamente personal, sino que se sitúa en la esencia del hombre. La trascendencia de la persona no autoriza a distinguir una moral trascendental de una moral predicamental” (2016b, p. 254).
- 3) La libertad se distingue tajantemente de la causalidad, de la secuencia prioridad/posterioridad. Este es el sentido de la propuesta poliana de añadir a la metafísica una antropología trascendental.

³⁰ La libertad trascendental de la persona es la cima de la libertad, de la cual son como sus laderas las extensiones de la libertad a la esencia del hombre, hasta llegar a las libertades pragmáticas. Cfr. Polo (2017).

Según Polo, uno es el tema del fundamento, de los principios, y otro es el tema de la libertad, de la existencia personal. Son temas completamente heterogéneos. Hay principios predicamentales: las causas, que son el asunto de la física, y hay principios trascendentales: los primeros principios, que son de la metafísica. Además de ambos está la persona humana, que es irreductible a principios, por lo que su libertad carece de cualquier antecedente ejecutivo. Por este motivo, la libertad personal se distingue de la conexión prioridad/posterioridad en que se basan la metafísica y el espíritu de venganza, y por ese motivo hay que ampliar la metafísica con una antropología trascendental.

De manera que la libertad trascendental acaba, más aún que la voluntad de poder, con el espíritu de venganza. La articulación causal, la secuencia temporal, no explica la liberalidad personal, la dadivosidad humana. El esquema causa/efecto, en que se asienta el espíritu de venganza, no sirve cuando se trata de la libertad personal. No es suficiente, y ha de ser sustituido por la correspondencia dar/aceptar, mediada por el don. La libertad humana no es causal, sino interpersonal; no apela a su fin —a su realización, a su poder—, sino a la aceptación y al reconocimiento ajeno.

Cierto que la libertad personal ha de habérselas con la propia naturaleza, acaso con dimensiones o dinamismos impersonales, a lo sumo tan solo personalizables. Pero en especial las facultades espirituales son puramente potenciales, a disposición de la libertad personal. A la postre, más que un obstáculo, la naturaleza humana de la persona sirve de punto de partida para la activación de la libertad.

En suma, es forzoso reconocer que la libertad trascendental supera el espíritu de venganza mejor que la voluntad de poder. Y, sin embargo, Polo no se atribuye esa mejora, y hasta resulta osado y chocante proponerla, en buena parte porque hay dos diferencias en su planteamiento filosófico que Nietzsche no aceptaría en modo alguno. Veámoslas.

4.1.1. Libertad y donación

La libertad trascendental remite a la aceptación, y así se distingue de la voluntad. La voluntad es un principio motor, que quizá puede entenderse en términos de causa/efecto: el poder de la voluntad. Pero la libertad es interpersonal y se entiende mejor con la estructura dar/don, ordenada a la aceptación. Pero Nietzsche rechaza la aceptación, en particular por su exterioridad y alteridad respecto del superhombre. Zarathustra da, pero no recibe; se da luz, se recibe calor. Y esto dice Nietzsche: “¡sólo vosotros los oscuros, los nocturnos, sacáis calor de lo que brilla!” (1980, pp. 160-161), ya que “la gente ama incluso al vecino, y se restriega contra él: pues necesita calor” (p. 39); inversamente, “frío para con los soles, así camina cada sol” (p. 160). Como lo propio de Zarathustra es dar, no cabe la aceptación: tomar o recibir sería robar, saquear: apropiarse de lo que pertenece a otro, no al superhombre. Así lo sigue diciendo Nietzsche:

En mí hay algo insaciado [...]. En mí hay un ansia de amor [...]. Luz soy yo: ¡ay, si fuera noche! Pero ésta es mi soledad, el estar circundado de luz. ¡Ay, si yo fuese oscuro y nocturno! [...] Daño quisiera causar a quienes ilumino, saquear quisiera a quienes colmo de regalos: tanta es mi hambre de maldad (1980, p. 159).

¡Hambre de maldad! Aquí se descubre un anhelo insatisfecho en el superhombre, su gran anhelo, como dirá Nietzsche. Porque el mutuo agradecimiento sería alguna correspondencia entre dar y tomar, pero Nietzsche no acepta tal reciprocidad. “¡Oh alma mía!, te he dado todo [...] y ahora [...] ¿[q]uién de nosotros tiene que dar las gracias?, ¿el que da [...] no tiene que agradecer que el que toma tome?” (1980, p. 306).

Al respecto, Polo distingue recibir de aceptar. Recibir es susceptible de ser interpretado en el ámbito de la venganza, porque requiere antecedente, respecto del cual es su consiguiente; en cambio, aceptar es ya algo personal, añadido libremente. Recibir alude a la conexión estímulo-respuesta, aun cuando esta sea inspirada o aportada por la persona; aceptar, en cambio es, de alguna manera, “dar” gratuitamente la aceptación: una elevación de la relación entre aportante y aceptador, como mucho análoga a la recepción, porque, al ser gratuita, la aceptación es cierta creación personal añadida al don aportado. Sin embargo,

la distinción entre recepción y aceptación no es tenida en cuenta por Nietzsche.

4.2. Libertad y Dios

La segunda diferencia de planteamiento entre la voluntad de poder y la libertad trascendental es la apertura de esta a Dios, cuya aceptación resulta definitiva para el hombre, pues constituye su culminación. La culminación del ser personal, piensa Polo, es extrínseca a él, pues depende del juicio divino.³¹

Su idea de la muerte de Dios impide a Nietzsche afrontar este tema. Y, para Polo, también aquí hay algo relativo al espíritu de venganza, una cierta huida de él, ya que dice: “el juicio divino es inadmisibles porque implica la idea de venganza” (2018, pp. 89-90). Igualmente: “Dios puede juzgarme; desde este punto de vista Dios se ve como la amenaza de venganza, de castigo. Pero lo que quiere Nietzsche es eliminar la venganza, desterrarla” (2022b, p. 33). Y también dice: “Nietzsche con el superhombre quiere hacer imposible la venganza. La venganza aquí está vinculada a que puede venir de Dios: Dios es un ser vengativo, que puede castigarme. Se trata de liberarse de ella, dejarla atrás, y hacerla imposible” (2022b, p. 111).

Conclusión: subjetivismo, alteridad o nihilismo

Las dos diferencias de planteamiento señaladas coinciden en algo: su tema es la alteridad intersubjetiva; frente al subjetivismo, la alteridad. Por ello, se concluye, en último término y como señaló Heidegger, que Nietzsche fue el último gran metafísico; es decir, el último pensador de ese subjetivismo que ha caracterizado el pensamiento moderno.³² La autoconciencia del saber total hegeliano y la plenitud de la voluntad de poder nietzscheana: estas constituyen la subjetividad humana elevada al máximo de sus potencias.³³ Pero Levinas ha logrado denunciar este

³¹ Polo (2018, p. 246) ha dicho sobre la noción de “límite ontológico del hombre”: “la culminación de la persona no puede ser lograda solo por la persona, y a eso le he llamado límite ontológico”.

³² Para conocer su pensamiento sobre los límites del subjetivismo, cfr. Polo (2015b, pp. 21-35).

³³ Polo (2016a, pp. 253-277) ha expuesto la crisis de la filosofía contemporánea como exacerbación del subjetivismo: hipertrofia del pensamiento, de la voluntad, de la afectividad...

subjetivismo moderno apelando a la alteridad: al otro que está *Fuera del sujeto* (1987 y 1997). Pensamos que sin alteridad cabe la voluntad, el principio operativo del ser espiritual, pero no cabe libertad, porque la libertad es interpersonal y exige reconocimiento.³⁴ Aquí está la raíz de la simetría que hemos denunciado: la confusión de voluntad y libertad. Pero Nietzsche rechaza la alteridad.

El subjetivismo se forja en simetría con la metafísica: como el despliegue del ser en los entes, así es el de la subjetividad en su obra; fenómeno y manifestación, aunque esta sea libre, creativa. La metafísica nietzscheana del artista es un paradigma de esa simetría; frente a ella, la alteridad y la relación interpersonal: donación y aceptación frente a autorrealización. La apertura de la persona al otro no es más que la continuación o potenciación de la misma libertad trascendental. Ya que, así como esta se independiza de cualquier anterioridad y se remite exclusivamente al futuro, renovándolo y recreándolo insistentemente, así también el ser libre se independiza de sí mismo hasta el otro, alguien tan independiente de uno mismo como la libertad lo es de toda antecedencia. Cuando “el hombre alcanza por fin a ser trascendentalmente libre”, entonces “el hombre no solamente se *autoes*, sino que se trasciende a sí mismo” (2017, p. 265).

En cambio, observa Polo, para Nietzsche:

[...] si la voluntad tiene que ver con lo otro, queda sometida a ello. Por eso considera que el cristianismo y el socialismo son morales débiles, puesto que admiten la alteridad. Nietzsche no dice que tal admisión, la de lo otro, no sea humana, sino que es demasiado humana; por encima de ella, hay que poner una voluntad más poderosa, que controle y suprima la intención de otro. La voluntad fortalecida es la muerte de la venganza, pues ésta proviene de la alteridad (2018, p. 95).

En suma: desaparecido el otro, desaparece la venganza, sí; pero también la justicia, el amor, la donación, la relación interpersonal... solo queda la nada. Voluntad de poder, y nada más: nihilismo. Así lo interpreta Polo (2015c, pp. 293-325), en efecto, pues sostiene que

³⁴ Como ya señaló Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (IV, B, § 2), “toda conciencia exige dúplica [...] la duplicación de la autoconciencia es esencial en el concepto del espíritu”.

Nietzsche ha cercenado la intención propia de la voluntad, que es la intención de alteridad; como resultado de ello aparece la nada: voluntad de poder, y además nada. Dice así:

[...] si yo me limito a una posición voluntaria, ejerciéndola desde esa “parte ante” que es mi propia subjetividad, tal posición voluntaria no va más allá de ella misma, es decir, no tiene carácter de amor, porque carece de la connotación intencional de la voluntad: lo otro. Es evidente que al establecer mis propios límites sustituyo lo otro por la nada. En suma: si existe lo otro, no existe la nada; y al revés, si no existe lo otro respecto de una voluntad, entonces existe la nada. La nada es aquello a lo que no se puede extender la posición voluntaria; de modo que: voluntad de poder, y además nada (2015c, p. 311).

Si, desaparecido el otro, desaparece la venganza que de él procede, esta superación del espíritu de venganza no es la única, sino la que consagra el subjetivismo moderno y lo aboca al nihilismo. Alternativamente, la venganza se supera más adecuadamente prescindiendo de la anterioridad y de la secuencia prioridad/posterioridad. Es lo propio de la presencia mental y de la libertad trascendental, característica del ser personal que se alcanza desaferrándose de esa presencia.

Bibliografía

- Arendt, H. y Heidegger, M. (2000). *Correspondencia. 1925-1975*. U. Ludz (ed.). A. Kovacsics (trad.). Herder.
- Aristóteles (1982). *Metafísica*. V. García Yebra (ed.). Gredos.
- Boecio, A. M. (1977). *La consolación de la filosofía*. P. Masa (trad.). Aguilar.
- Carroll, B. W. y Ostlie, D. A. (2007). *An Introduction to Modern Astrophysics*. Pearson.
- Carassai, M. (2017). Sp(rache). El bacilo lingüístico de la venganza y la idea de eterno retorno en Nietzsche. A. Rovi Ruíz y M. Parmeggiani (trads.). *Estudios Nietzsche*, 17, 129-141. DOI: <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi17.10846>.
- De Aquino, T. (1952). *Suma teológica. II-II*. Á. Martínez Casado, D. González, V. Rodríguez Rodríguez, L. López de las Heras y J. M. Rodríguez Arias (trads.). BAC.
- Fink, E. (1960). *Nietzsches Philosophie*. Kohlhammer.

- ____ (2019). *La filosofía de Nietzsche*. A. Ciria (trad.). Herder.
- Galparsoro Ruiz, J. I. (2010). Infinito y tiempo en Nietzsche. *Ontology Studies*, 10, 183-198. URL: <https://raco.cat/index.php/Ontology/article/view/245085>.
- Gutiérrez, C. (2020). ¿Ha superado Zaratustra el espíritu de venganza? *Estudios Nietzsche*, 16, 41-54. DOI: <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi16.10815>.
- Jaspers, K. (1936). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Walter de Gruyter.
- ____ (2003). *Nietzsche*. E. Estiu (trad.). Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Sämtliche Werke. 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III*. Frommann-Holzboog.
- ____ (2015). *Fenomenología del espíritu*. M. Jiménez Redondo (trad.). Pretextos.
- Heidegger, M. (1991). *Ser y tiempo*. J. Gaos (trad.). FCE.
- ____ (1994). *Conferencias y artículos*. E. Barjau (trad.). Ediciones del Serbal.
- ____ (1996). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 6.1. Nietzsche. I*. Klostermann.
- ____ (1997). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 6.2. Nietzsche. II*. Klostermann.
- ____ (2000a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*. Klostermann.
- ____ (2000b). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. 7. Vorträge und Aufsätze (1936–1952)*. Klostermann.
- ____ (2002). *Serenidad*. I. Zimmerman (trad.). Ediciones del Serbal.
- ____ (2005). *¿Qué significa pensar?* R. Gabás (trad.). Trotta.
- Kant, I. (1994). *Crítica de la razón pura*. P. Rivas (trad.). Alfaguara.
- Levinas, E. (1987). *Hors sujet*. Fata Morgana.
- ____ (1997). *Fuera del sujeto*. R. Sanz Torrejón (trad.). Caparrós Editores.
- Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- ____ (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen IV. (1885-1889)*. D. Sánchez Meca (ed.). J. L. Verma Beretta (trad.). Tecnos.
- ____ (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen III. (1882-1885)*. D. Sánchez Meca (ed.). D. Sánchez Meca y J. Conill (trads.). Tecnos.
- ____ (2019). *Humano, demasiado humano*. M. Parmeggiani (trad.). Tecnos.
- Ortega y Gasset, J. (1958). *Historia como sistema*. Revista de Occidente.

- Oyarzún Montes, L. F. (2010). *Nietzsche y la redención de la venganza. A partir de Así habló Zarathustra y otros textos*. [Tesis de maestría]. Universidad de Chile.
- Polo, L. (2015a). *Obras completas. III. El ser. I. Existencia extramental*. EUNSA.
- ____ (2015b). *Obras completas. XIII. La persona humana y su crecimiento*. EUNSA.
- ____ (2015c). *Obras completas. XXIV. Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. EUNSA.
- ____ (2016a). *Obras completas. X. Quién es el hombre. Presente y futuro del hombre*. EUNSA.
- ____ (2016b). *Obras completas. XV. Antropología trascendental*. EUNSA.
- ____ (2017). *Obras completas. XIX. Persona y libertad*. EUNSA.
- ____ (2018). *Obras completas. XVII. Nietzsche como pensador de dualidades*. EUNSA.
- ____ (2022a). *Obras completas. XXX. Artículos y conferencias*. EUNSA.
- ____ (2022b). *Obras completas. XXXII. Glosas a Nietzsche*. EUNSA.
- Rojas Jiménez, A. (2009). *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Universidad de Málaga.
- ____ (2014). *Das Potenzlose. Die Spur Schellings in der Spätphilosophie Heideggers*. Olms.
- Van Alan, H. (2003). *The Concept of Ungrund in Jakob Boehme. (1575-1624)*. [Tesis de maestría, The University of Oklahoma]. ShareOK. URL: <https://hdl.handle.net/11244/329740>.
- Vermal Beretta, J. L. y Bautista Llinares Chover, J. (2016). Introducción. En F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen IV. (1885-1889)*. (pp. 11-34). D. Sánchez Meca (ed.). J. L. Vermal Beretta y J. Bautista Llinares Chover (trads.). Tecnos.

