

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2964>

## Purposiveness and Self-Overcoming in Nietzsche's Will to Power: The Eternal Return as a Challenge

Finalidad y autosuperación en la voluntad de poder de Nietzsche. El eterno retorno como reto

Begoña Pessis García  
Universidad Adolfo Ibáñez  
Chile  
begona.pessis@uai.cl  
<https://orcid.org/0000-0002-0936-0171>

Recibido: 12 - 10 - 2023.  
Aceptado: 30 - 01 - 2024.  
Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Pessis García, B. (2025). Finalidad y autosuperación en la voluntad de poder de Nietzsche. El eterno retorno como reto. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 121-164. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2964>



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

### Abstract

This paper discusses the tense interplay between the will to power, in its possibility of self-overcoming, and the eternal return, one of its most challenging internal counterpoints. How does this active drive for continuous and indefinite self-overcoming, the constructive and positive dimension of Nietzsche's philosophy, interact with the eternal return, an oppressive, piercing thought? To address this question, I first refer briefly to "ateleological finality" as a concept that allows us to think of self-improvement, affirmation and even the possibility of progress or creative expansion within the will to power. Second, I lay out the problem posed by the thought of eternal return in a model open to history and evolution. Third, and finally, I present amor fati as a possible way to face, without dissolving, the challenges of the eternal return.

*Keywords:* Nietzsche; eternal return; self-overcoming; ateleological finality; *amor fati*.

### Resumen

Este artículo discute la tensión e interacción de la voluntad de poder, en su posibilidad de autosuperación, y el eterno retorno, uno de sus contrapuntos internos más desafiantes. ¿Cómo comparece esa pulsión activa de superación continua e indefinida, dimensión constructiva y positiva de la filosofía de Nietzsche, ante el eterno retorno, pensamiento abismal y punzante? Para abordar esta cuestión, en primer lugar, me refiero brevemente a la "finalidad ateleológica" como concepto que permite pensar la autosuperación, la afirmación e incluso la posibilidad de progreso o expansión creativa en el seno de la voluntad de poder. En segundo lugar, expongo el problema que supone el pensamiento del eterno retorno en un modelo abierto a la historia y la evolución. En tercer y último lugar, presento el *amor fati* como una posible vía para enfrentar, sin disolver, los retos del eterno retorno.

*Palabras clave:* Nietzsche; eterno retorno; autosuperación; finalidad ateleológica; *amor fati*.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

Es innegable que en la filosofía de Nietzsche ocupa un lugar prominente la crítica demoledora, lapidaria y destructiva. Es proverbial la imagen del filósofo del martillo, que socava las pretensiones veritativas y normativas de la metafísica tradicional y nos pone al descubierto el tropel de metáforas, ficciones y constructos con las que ordenamos nuestra experiencia y nos orientamos en ella. Las célebres caracterizaciones de Nietzsche como maestro de la sospecha también subrayan estos procesos de desenmascaramiento, que visibilizan las (i)lógicas materiales, físicas, psicológicas y culturales que articulan nuestros valores, conceptos y principios. La dinamita crítica amenaza con reducir a polvo los grandes monolitos de la tradición, que parecían reposar sobre fundamentos firmes, racionales y universales.

Por otro lado, también es cierto que, en paralelo a esa empresa incendiaria, la filosofía de Nietzsche hace un esfuerzo constructivo colosal. Es, en efecto, una invocación (y un ejemplo) de creación y afirmación vital. La maniobra que reduce a polvo nuestras confianzas (epistémicas, morales, ontológicas, etc.) es solo el preludio del desafío de levantar nuevas orientaciones cardinales. La pérdida del antiguo centro de gravedad trascendente es la oportunidad para inventar nuevos e inmanentes centros de gravedad, propios de una humanidad más sana y jovial. En esa dirección, la filosofía de Nietzsche insiste en la transvaloración de los valores, en la creación de nuevas tablas, en la conquista de nuevos e ignotos mares, en la plasticidad poética propia de la infancia, entre otros tropos relativos a este imaginario afirmativo.

Lejos de operar como una cara y un reverso unívocos, planos y homogéneos, ambos planos entrañan a su vez capas múltiples, diversas, intercambiables y ambivalentes. En las páginas que siguen, me interesa hacer hincapié en la interacción entre dos de estas capas: una de ellas, la finalidad ateleológica, que permite pensar los impulsos de autosuperación, de crecimiento y expansión que laten en el seno de toda voluntad de poder fuerte y activa; otra de ellas, el eterno retorno, que

---

<sup>1</sup> Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de Pessis García (2021).

opera como una de sus más difíciles, pero fecundas, resistencias.<sup>2</sup> Pese a que haré algunos énfasis en esta clave de lectura, es importante evitar la interpretación reduccionista que tienta a poner uno de los términos (eterno retorno) del lado “negativo” de la filosofía de Nietzsche y el otro (finalidad ateológica) del lado “positivo” o constructivo de esta, en una suerte de oposición binaria.<sup>3</sup> El eterno retorno, pese a su dimensión vertiginosa y aniquiladora, es también afirmación pura y potencial centro de gravedad para orientar la existencia, así como la autosuperación no es una simple progresión lineal, sino que entraña destrucción y abandono de sí.

Esta investigación, entonces, tiene por objeto de estudio la finalidad en la filosofía de Nietzsche, que, a pesar de su poderoso arraigo ético en el plano de las acciones humanas, atraviesa el reino natural completo: las formas están llamadas a la abundancia, al crecimiento, y en el despliegue de esa actividad superadora la existencia deviene más llena, más rica, más plena. El campo de interés, por lo tanto, transita entre la teleología natural y la teleología ética. Nietzsche se esfuerza por invocar un horizonte inmanente; por no fijar y clausurar de antemano las posibilidades de valoración; por abrirse a un ideal nunca consumado ni consumable, que extiende y tuerce las líneas de su horizonte continuamente. Esas posibilidades de autosuperación y de trasfiguración, empero, interactúan y entran en tensión con el eterno retorno. ¿Cómo comparece la pulsión activa de superación continua e indefinida, dimensión constructiva y positiva de la filosofía de Nietzsche, ante el eterno retorno, pensamiento abismal y afilado? Para abordar esta cuestión, en primer lugar, me referiré brevemente a la finalidad ateológica como concepto que permite pensar la autosuperación, la

---

<sup>2</sup> En un artículo anterior profundizo en la elaboración del problema de la teleología natural y ética en Nietzsche bajo la categoría de “finalidad ateológica” (Pessis García, 2020, pp. 53-57); ahí mismo procuro establecer las coincidencias y desaveniencias con Kant y Schopenhauer respecto a este tema (Pessis García, 2020, pp. 45-52).

<sup>3</sup> Puede ser tentador comprender estos términos en la estela de la contradicción. De hecho, una lectura en esa línea puede ser lúcida y exhibir parte del potencial problemático y problematizante de la filosofía de Nietzsche. A mí me parece que las antítesis nietzscheanas albergan, por lo general, reversos que las (tras)tocan, burlan y confunden. Por ejemplo, una diatriba contra Wagner puede, perfectamente, ser también un gesto de profunda gratitud, o Sócrates puede verse interpelado por Dionisos.

afirmación e incluso la posibilidad de progreso o expansión creativa en el seno de la voluntad de poder. En segundo lugar, expondré el problema que supone el pensamiento del eterno retorno en un modelo abierto a la historia y la evolución. En tercer y último lugar, presentaré el *amor fati* como una posible vía de enfrentar, sin disolver, los retos del eterno retorno.

## 2. Voluntad de poder y finalidad ateleológica

En esta primera parte, mi objetivo es aproximarme a la parte más propositiva o positiva del proyecto de Nietzsche de la mano del concepto de “finalidad ateleológica”, que —a mi juicio— permite pensar la finalidad en el panorama nietzscheano sin inducir a simplificaciones rápidas y acogiendo los escollos y complejidad que el problema impone. Y es que, justamente, la impronta finalista del programa de Nietzsche acoge la posibilidad de superación, de crecimiento y de elevación que tiene la vida humana, pese a que se derrumbara la matriz de sentido trasmundana e inmutable. Conjurar los venenosos consuelos trascendentes fundará nuevos y redoblados sentidos, en lugar de extirpar las posibilidades de asignarle valor a la vida.

En lo que sigue, intentaré ofrecer, brevemente, algunas pistas sobre el problema de la finalidad en Nietzsche, lo que significará indefectiblemente ocuparse de la voluntad de poder, marco de sentido sobre el que se puede proyectar con alguna coherencia un programa finalista. La voluntad de poder atraviesa y constituye la finalidad nietzscheana en sus dimensiones más profundas y superficiales. A este respecto, me interesa subrayar que no pretendo hacerme cargo del vasto problema de la voluntad de poder, empresa que excede las lindes de este trabajo. Solo procuraré acercarme a este concepto en tanto guarde relación con los problemas de la finalidad. En definitiva, mi intención es explorar un subconjunto particular de la voluntad de poder en general, que es el de la finalidad ateleológica; por tanto, ambas expresiones no se identifican plenamente ni son intercambiables *salva veritate* en todo contexto. La voluntad de poder se refiere a un abanico más vasto de fenómenos, mientras que la finalidad ateleológica remite a uno de sus aspectos o aristas, concretamente, a la orientación que adoptan sus fuerzas toda vez que se han articulado conforme a un orden, jerarquía y figura.

Es conocido que Nietzsche devela el carácter ficcional y funcional de algunos de los conceptos más básicos y seguros con los que

maniobramos a diario en nuestro intento de hacernos comprensible la experiencia. Formas como la causalidad mecánica o la causalidad final, entre muchas otras, son herramientas de supervivencia que permiten que nos comuniquemos y designemos operativamente ciertas realidades para lidiar con ellas. Sin embargo, no sirven como aclaraciones o explicaciones de lo que es el mundo:

No debemos *cosificar* equivocadamente “causa” y “efecto” como hacen los investigadores de la naturaleza [...] en conformidad con el dominante cretinismo mecanicista, el cual deja que la causa presione y empuje hasta que “produce el efecto”; debemos servirnos precisamente de la “causa”, del “efecto” nada más que como de *conceptos* puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero *no* de aclaración. En lo “en sí” no hay “lazos causales”, ni “necesidad”, ni “no libertad psicológica”, allí *no* sigue el “efecto a la causa”, allí no gobierna “ley” ninguna. *Nosotros* somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un “en sí”, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*. La “voluntad no libre” es mitología: en la vida real no hay más que voluntad *fuerte* y voluntad *débil* (JGB, KSA 5, 35-36; 1999, pp. 43-44).

El hecho más elemental, la instancia última que propondrá Nietzsche para describir el contenido del mundo, para aclararlo, será la voluntad de poder, ya sea en versiones más o menos fuertes, más o menos activas (o reactivas). Así —en un sugerente condicional y no en un científico indicativo en presente—, Nietzsche plantea: “[e]l mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su ‘carácter inteligible’ —sería

[wäre] cabalmente ‘voluntad de poder’ y nada más que eso” (JGB, KSA 5, 55; 1999, p. 62).<sup>4</sup>

Indudablemente, la voluntad nietzscheana sufre varias transformaciones a lo largo del tiempo. Baste, para ello, recordar que su germen en *El nacimiento de la tragedia* estaba fuertemente mediado por Schopenhauer y el romanticismo. Antes de concebir la voluntad como voluntad de poder, Nietzsche la tenía por una voluntad agónica, trágica, desgarrada por Apolo y Dionisio, y buscaba, como Schopenhauer, una suerte de redención y justificación en el arte.

Es verdad, en todo caso, que Nietzsche se muestra crítico e irónico cuando ridiculiza el uso de Schopenhauer de “voluntad” como comodín explicativo; se burla de que exista un acceso cognoscitivo directo e inmediato a ella y también se burla de la mitología del querer como una fuerza común a todos los seres (fW, KSA 3, 482-483; 2013, pp. 181-182). Con todas las prevenciones y matices que puedan y deban hacerse, lo cierto es que Nietzsche no abandona la “metáfora” de la voluntad para designar uno de los suelos ontológicos del mundo y también sugiere que la dirección ascendente y activa de esta podría ser la finalidad de lo existente, en sentido prescriptivo. Aun consciente de que la voluntad de poder era una expresión sintomática que simplifica, esquematiza, unifica y muestra en la superficie una serie de procesos complejos y diversos, no abandona el horizonte analógico de la voluntad. Schopenhauer también era, en realidad, consciente del carácter metafórico e inadecuado de la “voluntad” para referirse al contenido del mundo. En efecto, nuestra voluntad es el lugar en que se encuentra más transparente el velo que cubre la cosa en sí, pero no se identifica con esta, puesto que en estricto sentido es irreductible a las categorías y a las determinaciones objetuales.

---

<sup>4</sup> Este pasaje remite inmediatamente a expresiones similares de Schopenhauer para formular su doctrina de la voluntad; esta es, en efecto, la cosa en sí a la que se accede desde dentro y no desde fuera (WWV II, § 18, 226-227; 2003, p. 191). Sin embargo, no debe pensarse que Nietzsche recupera la dualidad entre cosa en sí y fenómeno. La voluntad de poder, en definitiva, no es el principio único y definitivo de la realidad, sino una pluralidad de principios de interpretación y dominio en un mundo de resistencias, caos, acontecer impredecible, destrucción y creación; un mundo tal que no es “externo” a los individuos, sino que los atraviesa y les compete por completo con su desorden y su azar.

La voluntad de Schopenhauer le permitió a Nietzsche pensar que el último eslabón ontológico y también antropológico fuera un impulso idéntico al cuerpo, no comandado ni por la razón ni por ley moral alguna. A su vez, Kant le dio pistas para volver a pensar en una autonomía en el seno de la voluntad —aunque muy diversa de la kantiana— así como la razón y la finalidad recuperaban también su derecho.<sup>5</sup> Eso sí, los fines estarían ahora más allá de la supervivencia y más acá de la libertad nouménica. Es interesante constatar cómo la prioridad de la voluntad como concepto explicativo se fue forjando en Nietzsche en la línea de estos autores sin abandonar su formulación más originaria, esto es, sin salir completamente del esquema kantiano de la voluntad como facultad de los fines y como foco gravitacional de la ética. Su voluntad de poder tiene como fin la autoafirmación, la intensificación y la aceptación de la vida en una superación continua de uno mismo, no el reconocimiento de

---

<sup>5</sup> Es imposible trazar aquí cabalmente las dependencias y desplazamientos del proyecto de la voluntad nietzscheana respecto de autores anteriores, como Kant y Schopenhauer. Para efectos de este trabajo, me es suficiente apuntar que en todos ellos la *qualitas* de la voluntad permite reconocer tipos éticamente informados. La buena voluntad kantiana daría lugar a la voluntad compasiva de Schopenhauer y la voluntad fuerte de Nietzsche. Schopenhauer, pese a que con esto invierte y pervierte la doctrina de Kant, señala explícitamente que “[c]iertamente, él [Kant] también ha tomado esta [la voluntad] en consideración, pero no en la filosofía teórica sino solo en la práctica, que en él se halla totalmente separada de aquella” (PP I, 86; 2009, p. 114) y que “la raíz de mi filosofía se encuentra en la de Kant, en especial en la doctrina del carácter empírico e inteligible, pero en general en que, cuando Kant se acerca algo a la luz con la cosa en sí, esta siempre se asoma a través de su velo como voluntad; [...] mi filosofía es solo un pensar la suya hasta el final” (PP I, 134; 2009, p. 161). Una vez trazado el vínculo que va de Schopenhauer a Kant, dado que la influencia de la voluntad de vivir sobre la voluntad de poder está mucho más trabajada y aparece en cualquier entrada de manual, se entiende también mejor el hilo que va desde Nietzsche a Kant. Una referencia útil se encuentra en Miller (2007), quien intenta mostrar que para iluminar la estructura de la voluntad de poder resulta provechoso acudir a Schopenhauer, Kant y Goethe, aunque su foco está en la conformidad a fin de los organismos (2007, pp. 58-66) y no en la voluntad como facultad de los fines. En cualquier caso, me parece que esta perspectiva sirve para comprender cómo la filosofía temprana de Nietzsche está expuesta a la concepción de la *Bildungstrieb* kantiana, que no deja de ser una suerte de voluntad en sentido laxo, en tanto los organismos se conciben como centros de fines capaces de configurarse y auto-organizarse.

deberes racionales impersonales, universales y absolutos. Sin embargo, el fin de la vida es ético en Nietzsche, aun cuando se trate de otra ética que la de Kant. Sin duda, hay modos de valorar que proceden de fuentes potables y otros de fuentes envenenadas, y hay modos de vivir más valiosos que otros.<sup>6</sup> Así como, en Kant, el valor ético por excelencia está dado por un tipo de querer (la buena voluntad), capaz de proponerse fines que son a la vez deberes y, además, fin final él mismo de la creación (*Endzweck der Schöpfung*), en Nietzsche, también el valor está puesto en un modo de querer (la voluntad de poder fuerte) que tiende hacia la autosuperación en el plano de la finalidad ateleológica. Aunque la ética nietzscheana, como también la kantiana, declare preferencia por ciertas virtudes, actitudes, modelos y modos de vivir/obrar, vale decir, por ciertos contenidos o materias, es interesante que ambos se enfoquen en una configuración formal de los tipos de voluntad (buena/mala,

---

<sup>6</sup> El proyecto de Nietzsche es, a mi juicio, inequívocamente ético. En efecto, la descripción de lo vivo —y particularmente de lo humano— como voluntad de poder, en lugar de como voluntad de vivir, es también normativa o preceptiva. Además de ofrecer una caracterización de lo viviente, la voluntad de poder ofrece un criterio de evaluación en relación con la dirección o movimiento original de dicha voluntad, que se expresa en una serie de valores, medios, instrumentos, ideas, etc., de los que la voluntad se sirve. Si bien en Schopenhauer existe una dimensión ética, es bien sabido que su propuesta es meramente descriptiva y no normativa; además, tiene como horizonte la negación y no la afirmación. En cambio, en Nietzsche hay una apuesta normativa o preceptiva por un(os) tipo(s) de existencia en desmedro de otros, que podemos abrazar intencionalmente (aunque no todo dependa de la intención). Coincido en este punto con Simmel (2004, pp. 176-177), que considera que Schopenhauer era portador de una naturaleza más bien estética y Nietzsche, ética. El eterno retorno, de hecho, hace hincapié en la enorme responsabilidad moral humana (cfr. Simmel, 2004, p. 269). También vale la pena revisar el texto de Sagols (1997, pp. 24-25), quien intenta justificar que en Nietzsche hay una empresa ética (una “gaya ética”) y también reconstruirla propositivamente, con sus laberintos, complejidades, contradicciones y luchas. En esa dirección, reconoce posibilidades éticas muy atendibles para pensar, por ejemplo, en un proyecto colectivo no dualista; sin embargo, también detecta aspectos negativos en ciertas tesis, que se cierran a lo humano, a la humildad, al reconocimiento de la fragilidad, de la diferencia, etc. Por su parte, González Vallejo (2023, p. 337) también insiste en la improcedencia de calificar a Nietzsche simplemente de “inmoralista” o “amoral”, en desmedro de las exigencias que impone la voluntad de poder (a su parecer, en la línea de la grandeza y la plenitud humana).

pura/impura, autónoma/heterónoma en el caso de Kant, y ascendente/decadente, noble/vil, fuerte/débil, activa/reactiva, entre otros, en el caso de Nietzsche).

Por otro lado, la lectura de ciertos párrafos de la obra principal de Schopenhauer remite proyectivamente a la interpretación de Nietzsche. Por ejemplo, el párrafo § 27 del libro segundo de WWV I pudo haber inspirado a Nietzsche, ya sea de modo consciente o criptomnésico. En él, Schopenhauer ofrece una descripción de la voluntad de vivir que lleva la voluntad de poder en estado embrionario. Los seres, según se indica, pujan por una objetivación cada vez mayor, no solo por la objetivación dada; producto de esa lucha surgen los seres superiores. Schopenhauer plantea que los organismos se constituyen en virtud de:

[...] una idea más elevada que ha sometido a las inferiores por medio de una subyugante asimilación [*überwältigende Assimilation*]; pues esa voluntad única que se objetiva en todas las ideas, al tender a la más alta objetivación posible, abandona aquí los niveles inferiores de su fenómeno, tras un conflicto entre los mismos, para manifestarse tanto más poderosa [*mächtiger*] en un nivel superior. No hay victoria sin lucha: al no poder aparecer la idea, u objetivación de la voluntad, superior sino sojuzgando a las inferiores, aquella padece la resistencia de estas, las cuales, aunque hayan sido reducidas a la servidumbre, siguen tendiendo a conseguir exteriorizar su esencia cabal e independientemente (WWV I, § 27, 206-207; 2003, p. 236).

Nociones como las de “sometimiento”, “resistencia” y “asimilación” referidas a la voluntad tienen una potente resonancia nietzscheana. En este fragmento se ve, claramente, que las objetivaciones de la voluntad no solo se afanan por su vida, sino también por expresar su esencia de modo superior, por conquistar un nivel eidético más alto.

En cualquier caso, a mi juicio, se equivoca quien quiera ver en estas observaciones un pensamiento evolutivo, una esperanza teleológica o una débil dehiscencia a pensar en un proceso ascendente. Para Schopenhauer, los grados superiores de las objetivaciones de la voluntad son, simplemente, manifestaciones más claras de la esencia de la voluntad: no son mejores, más dignas, más nobles, más valiosas ni más felices. En

rigor, es lo mismo ser un caballo, un meteorito o una mosca; asimismo, es lo mismo ser una persona vulgar o una eminente, un Sócrates o un cerdo. A lo sumo, los estadios superiores tienen la posibilidad de iniciar un proceso de negación volitiva, pero no su afirmación o superación en algo más valioso: la inanidad es la esencia de todo lo que existe. El aspecto negador, pesimista y resignado de Schopenhauer no se mitiga con la aceptación de algunos seres “superiores” en cuanto a la claridad de su reflejo de la voluntad. Además, la lucha de los seres por sobrevivir y aventajarse es constitutiva de la voluntad, esencialmente escindida. Los animales tienen que devorarse y maltratarse, incluso entre los de su misma especie. Sin duda, Schopenhauer moraliza la voluntad activa y la encuentra culpable de todos los cargos, a diferencia del intento de Nietzsche por desmoralizarla en términos ontológicos y dotarla de una decidida apertura a la autonomía creativa y ética. La voluntad no es mera instanciación del instinto de supervivencia, ni es un instinto bélico moral o inmoral en su raíz, ni hace idénticos a los individuos en su valor.

Independiente de los cordones más o menos tensos que atan el programa de Nietzsche con sus antecesores, es innegable que la voluntad de poder constituye un recurso original y lúcido para enfrentar los retos de la finalidad en todos sus sentidos: la apariencia teleológica en la naturaleza, la búsqueda de sentido y la (im)posibilidad de un fin final. En relación con los visos teleológicos que ofrece la naturaleza, como, por ejemplo, las disposiciones conforme a fin de los órganos en los seres vivos, las interdependencias entre especies, los usos posibles de ciertos recursos, etc., Nietzsche nos prevendrá de explicar con base en tales utilidades o finalidades el origen y la constitución de un objeto. Para Nietzsche, al demostrar la utilidad de una cosa, nada se prueba o concluye acerca de su génesis. Identificar la pregunta que inquiere por la finalidad y la que inquiere por el surgimiento proviene de una confusión de problemas y de causas (M, KSA 3, 44-51; 2015, pp. 56-57). A lo que en realidad nos referimos cuando tematizamos la conformidad a fin o finalidad en la naturaleza no es a una suerte de diseño inteligente e intencional, a una suerte de destinación providente según un fin final de la naturaleza, ni tampoco a un mero enlace mecánico de las cosas, sino a la voluntad de poder,<sup>7</sup> tanto cuando pensamos en la conformación de

---

<sup>7</sup> Reboul (1993, p. 87) sostiene que la voluntad de poder se opone tanto al mecanicismo como al finalismo. Babich (2006, p. 110), por su parte, hace hincapié

los organismos o seres vivos como cuando pensamos en la especificidad del caso humano y sus posibilidades culturales.

El meollo del asunto no está tanto en la confusión epistemológica o conceptual que pueda acarrear el pensar conjuntamente génesis y finalidad, sino en la identificación subsecuente entre origen, valor y finalidad. Principalmente, lo que está en juego es la consideración de la vida humana, no solo las consecuencias teóricas que puedan tener estas premisas en el plano de las ciencias biológicas. El plexo de relaciones entre el origen de algo (máxime en una intención), el cumplimiento de su fin, el despliegue de su función final y el valor está poderosamente arraigado en la tradición. Al trazar la psicología de este error, Nietzsche reconoce que, a causa de la indistinción entre estos conceptos:

[...] dado que a la conciencia se le impone cada vez más la ausencia de intención y de fin [*Zwecklosigkeit*], parece prepararse una desvalorización general. *Nada tiene sentido*—esta sentencia melancólica quiere decir: todo sentido reside en la intención, y puesto que la intención falta por entero, también falta el sentido (NF, KSA 12, 7 [1], 247; 2016, p. 187).

Me parece que esto tiene como consecuencia que, para Nietzsche, renunciar a la intención y al fin final no implica renunciar al sentido ni conduce necesariamente a una desvalorización de la existencia. Ahora bien, no me parece que la ausencia de fin final en Nietzsche entrañe una ausencia definitiva de finalidad. Muy por el contrario, creo que pretende renovar esa red de implicaciones rechazando la idea de que las cosas, las personas, la vida y la naturaleza tengan en su origen trazado el camino de la finalidad. La ceguera, la irracionalidad, el azar y la ausencia de fin final no impedirán que la voluntad pueda ser algo más que mera conservación o subsistencia. La finalidad será una manera móvil y multiforme de construir valor en la existencia y de darle un sentido o dirección —provisorio, no definitivo— a las pluralidades que la conforman.

Para Nietzsche, lo que solemos atribuir a la finalidad en sentido clásico, teleológico, en relación con el origen en una intención racional,

---

en que uno de los grandes méritos de la ciencia jovial de Nietzsche consiste en la alianza entre necesidad y creatividad, a saber, ciencia y arte.

no es sino una acomodación de instintos e impulsos en determinada disposición:

Que la aparente “finalidad” (“la finalidad *infinitamente superior a todo arte humano*”) es meramente la conservación de esa *voluntad de poder* que tiene lugar en todo acontecer [;] que el *devenir más fuerte* lleva consigo ordenamientos que se asemejan a un proyecto con una finalidad [;] que los aparentes *fin*es no son intencionales, pero, una vez que se alcanza el predominio sobre un poder inferior y este último trabaja en función del mayor, un ordenamiento de la *jerarquía*, de la organización tiene que despertar la apariencia de un ordenamiento de medio y fin (NF, KSA 12, 9 [91], 386; 2016, p. 261).

El lenguaje de medios-fines es reconducido a las dinámicas de la voluntad de poder fuerte, que es capaz de dar forma al torrente de instintos, fuerzas y pulsiones, bajo al alero de alguno de esos instintos que se enseñoorea respecto a los demás. Esto es a lo que me refiero con el nombre “finalidad ateleológica”. En definitiva, la voluntad de poder orienta las fuerzas en una dirección, de modo que el individuo (o especie) sea capaz de ascender y superarse en un camino, aunque indeterminado. De hecho, la voluntad débil es el resultado de la “multiplicidad y la disgregación de las impulsiones [*Antriebe*]” y, por el contrario, la voluntad fuerte aquella en la que una pulsión consigue sobreponerse a las demás y, en esa medida, las coordina en un sistema y les da rumbo. “[E]n el primer caso se da la oscilación constante y la falta de centro de gravedad: en el segundo, la precisión y la claridad de la dirección” (NF, KSA 13, 14 [219], 394; 2016, pp. 615-616), lo que no puede sino intensificar los sentimientos de poder. En los individuos fuertes, una idea organizadora domina, espiritualiza, da órdenes y configura la pluralidad de instintos, tendencias y fuerzas —como el mismo Nietzsche reconoce en sí mismo (EH, KSA 6, 294-295; 2009a, pp. 57-58)—, en lugar de dejar que se dispersen y descompongan al sujeto. Como recuerda elocuentemente Gaos, no se puede insistir lo suficiente “hasta qué dilacerante grado están desgarradas las entrañas mismas del espíritu de Nietzsche” (1945, p. 50); pero su salud consiste justamente en no dejarse descomponer o disolver completamente, sin por eso pretender una suerte de identidad fija, simple y unívoca. “Y se trata de una ley universal: todo ser viviente sólo dentro de un horizonte

[*Horizont*] puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad" (UB, KSA 1, 251; 2011c, p. 699).

Con el oxímoron de la finalidad ateleológica no pretendo más que ofrecer una noción preliminar que, a propósito de su contradicción en los términos, impele a pensar de un modo diferente la finalidad, a la luz de la obra de Nietzsche. El propósito del gesto nominal es torcer y pervertir las suposiciones concomitantes a la teleología más tradicional (tanto entre quienes la afirman como entre quienes la niegan). El nombre "teleología" no aparece nunca solo y está fuertemente conectado con otros prejuicios, convicciones, supuestos y tesis. En el dominio propio de la teleología —construido históricamente— caben la perspectiva teológica (es decir, la postulación de un "en sí" fundamental fuera del mundo), la moral judeocristiana (es decir, la inversión fundacional de los valores aristocráticos), linealidad y unidireccionalidad, intención racional, fin final, optimismo racional (o, en su negativo, pesimismo irracional), ascetismo, entre otros. La teleología remite, en última instancia, a una finalidad moral que ilumina la consideración del orden natural; incluso en el coloso intento schopenhaueriano de negación de la teleología, esa finalidad sigue brillando y destacando, justamente por su ausencia.

En definitiva, el uso tradicional y dominante del término "teleología" está marcado por una serie de interpretaciones; el de "finalidad", en cambio, goza de mayor apertura e indeterminación. Al decir "finalidad ateleológica" se rechazan explícitamente ciertas asociaciones que están fosilizadas en la tradición filosófica, pero, al tiempo, también se las trae para reevaluarlas y reinventarlas. La finalidad nietzscheana tampoco es sin más lo contrario a la finalidad, digamos, teleológica en la que piensan otros autores de la tradición, como Kant, Hegel, Marx, Mainländer o incluso Schopenhauer, de modo que la expresión paradójica parece servir bien a los propósitos de no simplificar el asunto.

Ciertamente, al cribar la "finalidad" de las interpretaciones comúnmente asociadas a la palabra "teleología", el oxímoron se disuelve en tanto las palabras dejan de remitir a universos conceptuales diferentes. Sin embargo, creo que el empleo de una expresión como "finalidad ateleológica" se justifica, más allá de las connotaciones que impone cada término, por la deshabitación lingüística. Es una noción que está problematizándose a sí misma o, al menos, que transparenta su condición problemática y difícil.

Esta clase de pensamientos aporéticos son afines al proceder metodológico y lingüístico de Nietzsche, que impelen a prestar atención a la complejidad. Es en esta línea que algunos autores llaman la atención sobre las paradójales expresiones de Nietzsche: “Hoy sabemos que [la voluntad] no es más que una palabra” (GD, KSA 6, 77; 2010a, p. 55) o “no hay ninguna voluntad” (*es giebt keinen Willen*) (NF, KSA 10, 24 [32], 663; 2010b, p. 452).<sup>8</sup> Obviamente, hay un intento por desmarcarse de la voluntad de vivir de Schopenhauer, única, unívoca, totalizadora, desvergonzadamente metafísica. Esto ocurre incluso a riesgo de oscurecer las distinciones conceptuales. Heidegger (2000, p. 48) señala, con acierto, que usa intercambiamente nociones como las de “afecto”, “sentimiento”, “pasión”, etc. Haar (2009, p. 409) también llama la atención sobre esto que podríamos llamar el nominalismo de la voluntad y señala que Nietzsche apunta a que la voluntad no es unidad, ni es un centro, ni es un fundamento sustancial de la realidad; es complejidad, pluralidad, derivación. Sabemos que el término “voluntad” acoge en Nietzsche los instintos o fuerzas corporales, intelectuales, apetitivas, afectivas, psicológicas, artísticas, etc. Es una pluralidad de sentimientos, de pensamientos y de afectos, con sus relativas injerencias en los ámbitos musculares, mentales, volitivos, etc. en sus relaciones mutuas de obediencia y dominio (JGB, KSA 5, 31-34; 1999, pp. 39-41). Sabemos también que el “poder” (*Macht*) que especifica el género de la voluntad no es una meta extrínseca a ella (al menos no lo es necesariamente), un bien-objeto al que la voluntad se avoca. Nada en el nombre de la voluntad de poder parece, de alguna manera, decir lo que dice.

En definitiva, la voluntad de poder es un concepto difícil. Eso no significa que no puedan estudiarse sus componentes, sus consecuencias, las premisas, argumentos y evidencias que justifican su relevancia filosófica. Como he mencionado, no emprenderé ese ejercicio en esta oportunidad. Lo que sí quiero dejar apuntado es que, así como la voluntad de poder explica e ilumina varios aspectos de la realidad, su formulación puede oscurecer otros y legitimar prejuicios de diversa índole (el mundo tiene una sustancia única, que además es comprensible y comunicable; el mundo es una unidad con origen, desarrollo y finalidad; etc.). Por eso Nietzsche, junto con profundizar en ella, prevenía de llevarla demasiado lejos. En estrecha solidaridad con esa idea, propongo pensar

---

<sup>8</sup> Cfr. también Nietzsche (NF, KSA 13, 11 [73], 36; 2016, p. 388).

en la finalidad ateleológica, una de las múltiples caras de la voluntad de poder.

Es posible caracterizar el concepto de “finalidad ateleológica”<sup>9</sup> de acuerdo con sus rasgos más sobresalientes: inmanencia, singularidad, apertura, tendencia a la renovación y expansión. Sin duda, atender al reverso negativo de las notas también resulta provechoso: no es trascendente, no es universal, no conoce límites cerrados y su trayectoria no está prefijada de antemano. Me parece que estos atributos enunciados —que a continuación desarrollaré con algo más de detalle— son atinados porque, aunque apuntan a la dimensión normativa o prescriptiva de la voluntad de poder, no ponen los criterios en bienes extraños a sí misma.

En Nietzsche, la finalidad se despliega por completo en el plano inmanente y no remite a una instancia trascendente. El horizonte de sentido no está más allá de la sensibilidad, la corporalidad, el cambio y la singularidad. Ese trasmundo supondría una pauta de justificación, adecuación y perfección que estaría fuera de sí misma y, encima, pondría en un punto cúspide el término de la cadena, el del camino concluido. A Nietzsche lo apremia la tarea de deshumanizar la naturaleza y, particularmente, de naturalizar a una humanidad desarraigada en (ir) realidades espirituales y sobrenaturalezas. Así, pasan a ocupar un lugar protagónico los procesos fisiológicos, las determinaciones ambientales, nutritivas y climáticas, las pasiones, los afectos, etc. No es que el ser humano se agote en sus funciones orgánicas, sino que también hay otras funciones de orden más inmaterial, si se quiere, que se ponen en juego entrelazadas con ellas, basadas en ellas, como correlato de ellas. La voluntad de poder interpreta, valora y configura desde pulsiones intelectuales, religiosas y artísticas hasta movimientos intestinales.

Es muy interesante que Nietzsche valore el plano de la existencia inmanente no solo sin recurrir al marco supranatural, sino evitando también el criterio meramente hedónico. No se trata simplemente de la felicidad, al menos no entendida en términos de placer o goce pasivo, para el que la vida sería un simple medio. Ciertamente, en Nietzsche el placer es profundo, positivo y estructurante, tanto así que quiere eternizarse (Za, KSA 4, 403-404; 2012a, pp. 505); pero no se trata solo de eso, sino que la vida encuentra en sí misma una actividad de intensificación y empoderamiento. La vida no es solo supervivencia y

---

<sup>9</sup> Esta caracterización de la finalidad ateleológica que retomo y reformulo acá ya fue sugerida en un artículo anterior (Pessis García, 2020, p. 53).

ocasional goce, sino actividad o pluralidad de actividades tendentes a la expansión, también a la que duele y hiere. De esta manera, las fuerzas encuentran figuras y fines de despliegue apasionado, guerrero y fuerte. Los instintos bélicos y conquistadores dominan a otros instintos, incluso al de felicidad, y el amor por las resistencias y durezas domina al amor por el puro placer (GD, KSA 6, 139-140; 2010a, pp. 121-122). Una vida al servicio del bienestar es lo que Zaratustra desprecia en la gente del mercado: las masas del vulgo que se afanan a ello con su técnica, su laboriosidad y su industriosisidad. A Zaratustra le interesa superar al hombre, no conservarlo (Za, KSA 4, 357-358; 2012a, pp. 451-454).

Que en Nietzsche se conjure la necesidad de postulados trascendentes, ideas regulativas y aspiraciones inteligibles no significa, por supuesto, que Nietzsche esté pensando en una utopía o ucronía social de carácter secular, escenario de equidad, justicia distributiva, bienestar y conquista de derechos sociales. Si puede pensarse en una suerte de progreso colectivo de la humanidad, tendrá lugar bajo un orden aristocrático y profundamente desigual. Los esfuerzos socialistas por la emancipación y la mejora de vida para todos no están en la línea del “verdadero progreso” nietzscheano, que no es para todos ni debe serlo, en la medida en que procurar condiciones de ocio y disfrute para todos redundaría en un envilecimiento y regresión colectivas, en una disminución del valor de la especie humana (NF, KSA 12, 10 [17] 462-3; 2016, pp. 302-303).

En estrecha relación con el imperativo de inmanencia, la finalidad nietzscheana descarta la universalidad y se decanta por la singularidad, de ningún modo proyectable a la humanidad completa. El proyecto de finalidad que impele a la autosuperación no está dirigido a todos los sujetos, no llama a toda la especie; muy por el contrario, les habla solo a los individuos, en su irreductible subjetividad. Este ideal se opone vehementemente a las pretensiones de Kant, cuya piedra de toque consiste en la forma universal *a priori* y cuya teleología moral, histórica y política se endereza al progreso de la especie hacia el fin final, la paz perpetua, la constitución republicana y el derecho cosmopolita (IaG, Ak. VIII, 27; 2010, pp. 17-18). La pretensión universal e impersonal de la ética kantiana sería “todo lo contrario a lo que ordenan las leyes más profundas de la conservación y el crecimiento: que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico” (dA, KSA 6, 177; 2009b, 40).

El desafío de la finalidad ateleológica, que apunta hacia la autosuperación y elevación por sobre sí hacia el superhombre, no está

destinado a las masas, sino a los representantes más eximios de la especie, ejemplares raros y escasos que tienen el privilegio de mandarse a sí mismos, de ser espíritus libres y de ensanchar sus límites. La humanidad completa solo puede elevarse por medio de estos grandes hitos individuales, llamados a la creación y a la transfiguración. Al igualitarismo kantiano en la moral, que estaba dirigido a todo el mundo y que demostraba eruditamente que todo el mundo tenía razón (fW, KSA 3, 504; 2013, p. 205), Nietzsche opone una nobleza moral, limitada a ser el patrimonio de unos pocos. En un movimiento semejante al que describe Ortega y Gasset más tarde en su anatomía del hombre-masa, Nietzsche advierte con náusea que los hombres vulgares y comunes son iguales, quieren ser iguales y pretenden que todo el mundo deba serlo (en dignidad, en derechos, ante Dios, ante la ley, etc.) (Za, KSA 4, 356-368; 2012a, pp. 450-464).

A esto se suma el hecho de que el grande, el fuerte, el noble, el individuo meritorio al que le está abierta la puerta de la finalidad y el perfeccionamiento, se alimenta también de la desigualdad y la asimetría. “El *pathos* de la nobleza y de la distancia [...] el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un ‘abajo’—*este* es el origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malo’” (GM, KSA 5, 259; 2011a, p. 42). Los mediocres, los nivelados, los vulgares son el contrapunto dramático del sentimiento de superioridad y de distancia. Entonces, no solo es que muy pocos individuos estén dotados de las aptitudes intelectuales, físicas y psicológicas para emprender un proyecto finalístico, un proyecto ético ascendente, sino que además la división segregadora es condición indispensable para la emergencia de hombres entregados a la búsqueda de valor, hombres que se saben y sienten excepcionales.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> En todo caso, esta dinámica no se identifica cabalmente con la relación dialéctica amo-esclavo hegeliana. Como plantea Deleuze (2016, pp. 19-20), la voluntad de poder de Nietzsche no se fundamenta en el reconocimiento del otro, que se representa su inferioridad respecto al señor; el amo no sería sino un esclavo triunfante. Manuel Barrios (2006, p. 88) añade que la afirmación de sí no requiere de la reprobación reactiva de parte del otro. Entonces, puede ser que el *pathos* de la distancia no sea tanto sometimiento y anulación del otro, sino afirmación de la propia singularidad, de la diferencia, en contraposición con otras formas posibles de vida, serviles y reactivas. El hombre fuerte se siente y se sabe, en definitiva, una excepción. Como señala Nietzsche, el hombre

La humanidad, ciertamente, necesita un nuevo “para qué”, pero solo la voluntad de poder fuerte y activa es capaz de encauzar y articular a partir de la pluralidad instintiva (cfr. NF, KSA 12, 10 [17] 463; 2016, p. 303).

Por otro lado, cabe destacar la apertura del proyecto finalístico nietzscheano, por cuanto la pauta de lo bueno, lo valioso y lo bello no está prefijada de antemano, no está dada ni por una fuente externa ni interna; no procede de un mandato racional, de un sentimiento o deseo universal, ni de un diseño o llamado superior. Asimismo, a la empresa nietzscheana le es muy cara la apertura a los cambios y la movilidad, en resistencia al estatismo, que se entiende como atrofia. El deseo de inmutabilidad, de eternidad, de fijeza, no es sino producto de un agotamiento vital. En ese sentido, la finalidad está siempre más allá del bien y del mal, por cuanto sus parámetros o estándares de evaluación rehúyen el anquilosamiento de que los ha hecho víctimas la civilización occidental. Su bien y su mal reciben, sin duda, una indicación formal (estimulan o no la vida y la afirmación), pero su materia y actualización están abiertas a múltiples interpretaciones.

La dirección, especificidad y figura que adoptan las pluralidades de instintos, fuerzas y procesos en un individuo no son definitivas ni inmutables. Las acomodaciones de lo múltiple y heterogéneo en un tropo, en un cuadro determinado, son provisorias y finitas; cuando dejan de generar sentimientos de superioridad, plenitud creativa y expansiva, cuando se ahogan por estatismo, cuando se gasta su belleza, se desvanecen y reordenan en otras nuevas. Nietzsche enfatiza que los hábitos son necesarios, puesto que se nos haría insoportable tener que estar improvisando todo el tiempo. La vida es insostenible frente a la ausencia de figuras, de orientación, de dirección, es decir, en la indeterminación absoluta. Estos hábitos, por cierto, tienen relación con las más diversas dimensiones de la existencia: un tipo de alimentación; las preferencias artísticas, literarias, musicales e intelectuales; el régimen

---

noble y superior actúa y valora espontáneamente; su opuesto es solo un pálido contraste, que nace posteriormente, de positividad y afirmación. De hecho, la moral del esclavo procede justamente de la valoración a través del resentimiento y oposición a un “otro”, en lugar de volverse hacia sí (GM, KSA 5, 270-271; 2011a, p. 56). Agregaría a esto que la voluntad de poder no puede sino operar sobreponiéndose a resistencias y enemigos (interiores y exteriores), incluso como condición necesaria de la creación y la autocreación.

de salud, pensamiento y afectividad; la clase de compañías y sitios que se frecuentan; las máximas de conducta que se acogen; etc. Ahora bien, de entre los hábitos se decanta inequívocamente por los breves, provisorios y no definitivos, aquellos que se adoptan apasionadamente y se dejan ir para perseguir otros. Asimismo, rechaza con virulencia los hábitos duraderos, prolongados, que tiranizan y, en lugar de potenciar la vida, la intoxican (fW, KSA 3, 535-536; 2013, p. 238). Los impulsos fuertes llaman a los cambios de piel y a las resistencias, no a los acomodamientos. Cualquier absolutización de un valor, de una costumbre, de un ideal, vuelve a deplorar el mundo sensible, remite de nuevo a una instancia de sentido fija, dogmática, última, e impone un régimen de obediencia. Una analogía, aunque algo deficiente, podría encontrarse en las artísticas configuraciones del caleidoscopio, todas únicas, sucesivas, que se transforman y desplazan pese a contar siempre con los mismos materiales.

Cabe destacar que esta posibilidad de renovación es simplemente eso, una posibilidad, no un destino que ha de verse consumado indefectiblemente. El cambio, además, puede tener una dirección descendente y un sello reactivo y decadente, en lugar de una impronta ascendente. No todas las estructuras configurativas valen lo mismo y algunas no tienden a la transformación dinámica y saludable. Es en este sentido que Nietzsche apunta que “la parcial *inutilización*, la atrofia y degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus* [*wirklichen progressus*][...]. La grandeza de un ‘progreso’ [*Fortschritts*] se mide, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle” (GM, KSA 5, 314-316; 2011a, pp. 112-114), tanto en el plano de la especie como en el plano del individuo. Las formas que adopta la voluntad de poder son y deben ser provisionales; exigen que las modifiquemos y que, con eso, nos modifiquemos a nosotros mismos, lo que acarrea pérdidas y sacrificios.

Llegados a este punto, es posible introducir el corazón de la finalidad ateleológica que impele a la voluntad fuerte a la transformación activa: el parámetro para juzgar los movimientos de un individuo, de una especie, de un organismo no está en la conservación (la supervivencia y la reproducción), sino en la expansión y el aumento. En esa línea, Nietzsche impele a pensar lo vivo, particularmente el sujeto, como “algo que en sí mismo aspira a fortalecerse; y que solo indirectamente quiere ‘conservarse’ (quiere *sobrepasarse*)” (NF, KSA 12, 9 [98], 392; 2016, p. 264). Incluso llama a los fisiólogos, que tienen como objeto de estudio los

organismos, a tener cuidado de invocar una teleología superflua como principio explicativo, en tanto niega que “el instinto de autoconservación [*Selbsterhaltungstrieb*] [sea] el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza [*Kraft auslassen*]— la vida misma es voluntad de poder” (JGB, KSA 5, 27; 1999, p. 34). La lucha por la existencia es, en definitiva, un epifenómeno del proceso principal: el ensanchamiento de las fuerzas. Y es que la *Selbsterhaltung* es apenas la condición necesaria, pero no suficiente ni más relevante de la *Selbstüberwindung*, de la superación de sí en un movimiento de expansión, incluso de derroche.

El *conatus* spinoziano o la voluntad de vivir schopenhaueriana no alcanzan a dar con lo esencial de los seres vivos; ni siquiera ciertas versiones de la evolución darwiniana, que apunta a la adaptabilidad al entorno y a optimizar las oportunidades de subsistencia. La suposición o premisa que entrona la autoconservación como criterio supremo para dirimir sobre lo orgánico es común a modelos teleológicos, anti-teleológicos, evolucionistas y no evolucionistas. En el corazón de cualquier reflexión en clave teleológica, débil o fuerte, Nietzsche advierte la sinonimia entre finalismo y capacidad de existencia (*Existenzfähigkeit*) o “susceptible/apto para la vida” (*lebensfähig*). Lo que se llama “conforme a fin” en el plano orgánico no son sino los medios o condiciones para que un cuerpo esté vivo y se conserve. En esta línea, cuando sintetiza las formulaciones kantianas, concluye que “es lo mismo decir que este organismo responde a un fin y que es susceptible de vida. No es por tanto: la existencia de esta cosa es un fin de la naturaleza; sino: lo que llamamos conforme a fin no es sino que nosotros consideramos una cosa susceptible de vida” (ZT 62 [43]; 2011b, p. 314).

Nietzsche percibe que en esa clase de finalismo no se juegan sentido, valor, dignidad o estimación alguna. Justamente, esta constatación pudo haber hecho acuciante y palmaria la necesidad de acudir a una instancia de finalidad superior en la tradición filosófica. Sin embargo, sabemos que Nietzsche se resistirá a ofrecer un recurso suprasensible de finalidad moral y racional, suponiendo en la reflexión que los organismos y el sistema completo de la naturaleza tienen una vocación final. Huérfana de fin final y presa del régimen todopoderoso y fútil de la autoconservación, la respuesta schopenhaueriana admite y transparenta su cariz negador y desvalorizador, que para Nietzsche se hallaba en estado larvario en la tradición kantiana.

El proyecto de Nietzsche es, a mi juicio, inequívocamente ético. En efecto, la descripción de lo vivo como voluntad de poder y finalidad ateleológica, en lugar de como voluntad de vivir, es también normativa o preceptiva. Además de ofrecer una caracterización de lo viviente, la voluntad de poder ofrece un criterio de evaluación en relación con la dirección o movimiento original de dicha voluntad, que se expresa en una serie de valores, medios, instrumentos, ideas, etc. de que la voluntad se sirve. La ética de la voluntad de poder estará enderezada a la afirmación y no a la negación, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con la ética de Schopenhauer (o Mainländer, o Von Druskowitz), fundada en un reconocimiento de la falta de fin final en la naturaleza, de la constatación de una voluntad de vivir afanosa, ciega e inútil. Con la afirmación de la voluntad de poder quiere invocarse también la vitalización, aumento, autosuperación, ampliación, etc. La definición de vida al servicio de la conservación es demasiado mínima; una vida fundada en ese movimiento efectivamente parece no tener valor intrínseco y, por tanto, necesitar de una justificación y corrección externa, o bien, perecer. Esa idea de “vida” era caldo de cultivo para las demandas trascendentes o para las resignaciones nihilistas.

El fin del mundo no es moral —entendido como un imperativo *a priori*, esto es, necesario, universal, absoluto y trascendente— ni tampoco es la conservación de lo existente. El mundo no tiene ningún fin externo, preexistente, ni tampoco un fin interno que explique toda la conformación de las cosas; a lo sumo es posible observar ciertas tendencias, fuerzas, pulsiones y potencialidades de lo vivo que —en ciertas disposiciones naturales, bajo ciertas condiciones— pueden dar lugar a una vida sana, bella, plena y vigorosa que se supera a sí misma y es cada vez más. Nietzsche no solo transforma concepciones tradicionales de la teleología natural y moral para fijar un nuevo esquema de inteligibilidad y valoración de la naturaleza, la vida y la conducta humana, sino que hace de la transformación —de la apertura transformista que se resiste a la fosilización— la máxima de una voluntad fuerte.

### 3. El eterno retorno como problema

Uno de los atolladeros más difíciles con los que se tropieza un intérprete resuelto a pensar en formas ordenadas al progreso o evolución en Nietzsche es la doctrina del eterno retorno. En efecto, el eterno retorno es incompatible con los cambios auténticos, es decir, con acontecimientos de algo nuevo en el seno del aparente devenir. Autores como Lukàcs

(1959, p. 307) y Fink (1966, pp. 139-140) se refieren a esto, aunque el primero se enfoque en las consecuencias sociopolíticas y el segundo en las consecuencias metafísicas del problema. Leído como un principio cósmico, sin perjuicio de la prioridad que pueda tener la interpretación de este como intento ético o prueba de selección ontológica, el eterno retorno hace imposible el cambio y hace fútil cualquier esfuerzo transformador o revolucionario.

Por supuesto, una lectura en clave ontológica y física del eterno retorno no deja de ser discutible. Si bien no presupondría *a priori* una lectura “física”, tampoco la excluiría sin más. Entenderlo como un mero principio ético no deja de ser una elección interpretativa también, que para descartar otras alternativas tiene que considerarlas con seriedad. A mí, en particular, me parece que la dimensión más importante del eterno retorno es la práctica. Sin embargo, no se puede olvidar que, sobre todo en sus primeras formulaciones, tiene toda la apariencia de una explicación científica. Lúcidamente, Safranski señala que para entender suficientemente el eterno retorno hay que considerarlo también como una “especulación cosmológica o metafísica” (2019, p. 190). La teoría del eterno retorno tiene, en efecto, un sentido proposicional y no solo existencial-pragmático, aunque no sea coherente afirmar este valor de su doctrina (cfr. Safranski, 2019, p. 248). Safranski (2019, pp. 244-249) hace hincapié en que a Nietzsche le sobrecoge encontrar evidencia de su doctrina en el plano del cálculo, la física y la teoría de las combinaciones. Como la cantidad de fuerza del universo (como materia o energía) es limitada y el tiempo infinito, tienen que haber sucedido alguna vez todas sus combinaciones posibles. La teoría del eterno retorno es, ciertamente, metafísica más que positivista; pero se torna trivial si se la pretende desasir de ese fondo metafísico.

En esta misma línea, Simmel (2004, pp. 261-262) señala que la doctrina del eterno retorno no es un mero pensamiento que se agota en su expresión simbólica, sino que también afirma su realidad. Por su parte, Reboul advierte que no podemos interpretar el eterno retorno como una metáfora sin más, porque Nietzsche no nos indica que lo hagamos y, además, porque la distinción entre concepto y metáfora es para el mismo Nietzsche, a lo menos, problemática. En esta línea, Reboul (1993, pp. 43 y 150) piensa que es legítimo analizar el eterno retorno también como un principio cósmico y científico, por lo que lo vincula con Heráclito, por ejemplo, e incluso llega a sugerir un dogmatismo precrítico en esa línea. Richardson (2006, pp. 209-210 y 224) hace hincapié también en que

hay una teoría sobre el tiempo (y el eterno retorno) en Nietzsche que acoge evaluaciones epistémicas, pese a que, para él, en cualquier caso el eterno retorno funciona como una metáfora para formular afirmaciones con valor de verdad sobre el tiempo (como la estructura temporal de la voluntad y las perspectivas).

En cuanto postulado “cosmológico”, la idea del eterno retorno carece de toda originalidad, a pesar del carácter disruptivo, devastador y revelador que Nietzsche le atribuye. Como bien apunta Safranski, las líneas principales del eterno retorno aparecen en múltiples tradiciones religiosas y filosóficas ampliamente difundidas: mitos hindúes, presocráticos, pitagóricos, corrientes heréticas occidentales. Incluso pudo haber encontrado cierta inspiración en la formulación que hace Schopenhauer de esta misma idea (cfr. Safranski, 2019, p. 239). Concretamente, Schopenhauer formula tesis del siguiente tenor: “en cierto sentido, el pasado *no* ha pasado sino que en el fondo todo lo que alguna vez existió real y verdaderamente ha de existir aún; porque el tiempo se asemeja a la cascada de un teatro, que parece caer a chorros cuando, al ser una simple rueda, no se mueve de su sitio” (PP I, § 13, 90; 2009, pp. 117-118). Evidentemente, lo que Schopenhauer pretende poner sobre la mesa es la identidad de la voluntad consigo misma y la de todos los individuos y todos los acontecimientos del mundo desde el punto de vista de la voluntad. Nunca se da, en sentido estricto, nada diferente, nada nuevo, nada único, nada singular, pese a que los fenómenos y la representación disfracen el fondo perenne e indisoluble de la voluntad. Esta imagen del tiempo que da vueltas y no se mueve de su sitio se vincula directamente con la imposibilidad de la historia en Schopenhauer.

¿Queda empantanado Nietzsche en esta angustiada inmovilidad?  
¿El devenir que intentaba reivindicarse no es más que un retornar?  
¿Cómo comparece la voluntad de poder ascendente, activa y creadora ante la idea de que todo ya pasó y todo vuelve? Si todo retorna, incluso las fuerzas reactivas, incluso los camellos y últimos hombres, si todo impulso artístico de configuración ya pasó y pasará de nuevo, parece que todo es inútil, que da igual, que nada vale más o menos. Una realidad sin horizonte, que vuelve una y otra vez, nos enfrenta a la oquedad y vanidad de todo esfuerzo, de todo cambio, de todo valor. La visión del eterno retorno puede paralizar o inmovilizar la acción, abortar todo germen de superación.

Para Nietzsche, creer en el cambio y la novedad es un rastro residual de la tradición judeocristiana. Aunque se prescinda de postular un Dios creador y providente, la idea de que el mundo está dotado de la facultad de eterna novedad tiene una estructura teológica. En concreto, la confianza en que:

[...] el mundo, aun cuando no haya ningún Dios, debe ser capaz de la fuerza creadora divina, de la fuerza de transformación infinita; debe impedir recaer arbitrariamente en una de sus antiguas formas, debe tener no sólo la intención, sino también los *medios de preservarse a sí mismo* de toda repetición [...]. [Al contrario,] nosotros nos prohibimos el concepto de una fuerza *infinita en cuanto incompatible con el concepto de "fuerza"*. Por tanto, al mundo le falta también la facultad de la eterna novedad [*das Vermögen zur ewigen Neuheit*] (NF, KSA 11, 36 [15] 556-557; 2010b, p. 799).

Más allá de la objeción de Nietzsche, lo cierto es que el esfuerzo, el asumirse a uno mismo como tarea, solo tiene un horizonte reconfortante y estimulante bajo el entendido de que es posible una indefinida redistribución de formas, acontecimientos y partes. La perspectiva contraria se antoja como un freno de toda acción. No en vano Zaratustra palidece, tiembla y teme ante su pensamiento abisal; incluso se enferma, convalece y pierde momentáneamente las ganas de vivir. Su pie se abría paso hacia arriba, pero hacia abajo lo arrastraba su demonio y enemigo capital, el espíritu de la pesadez, "mitad enano, mitad topo; paralítico; paralizante; dejando caer plomo en mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro" (Za, KSA 3, 198; 2012a, p. 261). Nietzsche reconoce que esta perspectiva es desoladora, que es un pensamiento que ahoga y hace convulsionar. El hastío y el asco de toda la existencia pueden tener lugar, como advierte Zaratustra, al constatar que hasta el más pequeño de los hombres retorna. Incluso su madre y su hermana retornan: las

objeciones más hondas que reconoce en sí mismo contra el pensamiento del eterno retorno (EH, KSA 6, 268; 2009a, p. 29).

#### 4. El desafío del *amor fati*: “Zaratustra, abogado de la vida, el sufrimiento y el círculo”

Mi modo de encarar este problema está fuertemente inspirado en el lúcido libro de Manuel Barrios, *La voluntad de poder como amor* (2006). A mis vagas intuiciones sobre el *amor fati* como desafío para hacerse cargo del también desafío del eterno retorno, las páginas de Barrios aportaron solvencia y concreción. A despecho de las lecturas de corte heideggeriano que insisten en concebir la voluntad de poder como una fuerza violenta de dominio, de avasallamiento y depredación técnica, el autor apuesta por concebir la voluntad de poder a la luz del universo semántico del amor, la conquista amorosa más que la bélica, la fecundidad y creación por sobre la lógica del sometimiento (cfr. Barrios, 2006, pp. 19-21 y 111-113). Esta aproximación me parece sumamente sugerente respecto a la posibilidad de pensar la positividad del proyecto nietzscheano.

Evidentemente, esto no quiere decir que Nietzsche no identifique en ciertos momentos la voluntad de poder con el dominio, la asimilación de la alteridad, la imposición, la violencia y el despliegue de fuerza orientadora. A mi juicio, es atinado entender la interpretación de Barrios como un acento en la dimensión afirmativa de la filosofía de Nietzsche, que su obra ciertamente permite y estimula. Barrios (2006, pp. 98-99 y 111-113) procura demostrar que Nietzsche pretendía rebasar la lógica de dominación propia de la prehistoria del hombre hacia las coordenadas del superhombre, atravesadas por las pulsiones de creación, donación, generosidad, fecundidad, apertura. En esta línea, Safranski también presta atención al universo amoroso de Zaratustra: la voluntad de amor es lo que justifica a la vida por su carácter de creador, la que hace descubrir sus aspectos amables. “Hemos de aprovechar la voluntad de amor para hechizar el mundo a nuestro alrededor y para encantarnos a nosotros mismos [...] [¿] ¿hay mayor poder que la transformación mágica por la que algo se hace digno de ser amado?” (Safranski, 2019, p. 297).

A la pregunta de si la vida merecería la pena repetirse, ya sea en las mismas u otras circunstancias, un autor como Schopenhauer responde negativamente. Para él, no hay instancia alguna que permita justificar o enriquecer cualitativamente la existencia y compensar los dolores. Ninguna vida merece la pena vivirse, mucho menos repetirse, ni siquiera

en las condiciones más favorables de la fortuna, los bienes externos, los talentos naturales, las virtudes del temperamento, etc. (WWV II, § 46, pp. 665-676; 2003, pp. 555-563). Schopenhauer celebra en la literatura de Calderón de la Barca, Goethe y Shakespeare la misma sabiduría antigua que Nietzsche recoge en la figura de Sileno: “lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo segundo mejor es para ti—morir pronto” (GT, KSA 1, 35; 2012b, p. 63). Lo mejor para el hombre es extinguir su voluntad de vivir y expiar la culpa originaria de la existencia misma (WWV I, § 63, 459-461; 2003, pp. 454-455).

Resulta interesante constatar que también un pensador como Kant concluye en la misma dirección que Schopenhauer, en tanto se tase la vida de acuerdo con la felicidad, la alegría y los placeres. Según él, si a una persona con un entendimiento sano, que además haya vivido y meditado lo suficiente, se le preguntase si “acaso tendría ganas de repetir una vez más el juego de la vida, y no digo que en las mismas condiciones, sino en otras de su gusto” (*Mißlingen*, Ak. VIII, 259; 2011, p. 27), respondería negativamente. En una línea muy semejante, en la KU, señala que si uno estimara el valor de la vida según “lo que se goza (el fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad), [este] cae por debajo de cero; pues ¿quién querría emprender de nuevo la vida bajo las mismas condiciones, o aun siguiendo un mero plan, proyectado por él mismo (pero conforme al curso natural), pero que estuviese orientado no más que al goce?” (KU § 83, Ak. V, 434; 1992, p. 360).

Nietzsche radicaliza la interrogante kantiana hasta llevarla a su formulación más escabrosa:

[...] esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti [...] [;] frente a todo y en cada caso, la pregunta: ¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?, ¡recaería sobre tu acción como el mayor centro de gravedad! (fW, KSA 3, 570; 2013, pp. 269-270).

El desafío no consiste en elegir otras circunstancias más amenas, más afables, siquiera otras oportunidades, sino la repetición de lo mismo eternamente, hasta en sus más mínimos detalles. En este sentido es que

el eterno retorno funciona como una prueba ética de discriminación entre distintos tipos de hombre: ¿quiénes no solo tolerarían repetir su vida eternamente, sino que lo desearían? ¿Qué clase de vida merece ser afirmada, amada y deseada indefinidamente? Sin duda, un nihilismo pasivo concluiría, como Schopenhauer y Kant, que una duración eterna, sin meta de término, no enmarcada bajo las coordenadas de la finalidad universal, del sentido trascendente, da lugar a una existencia sin valor:

La *duración*, acompañada de un “en vano”, sin meta ni fin, es el pensamiento más *paralizante* [...]. [L]a existencia tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: “el eterno retorno”. Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo “carente de sentido”) eternamente! (NF, KSA 12 1887, 5 [71], 213; 2016, pp. 164-165).

La concepción de la voluntad de poder activa como amor y *poiesis* permite hacer frente al aspecto más sombrío, insoportable y pesado del eterno retorno. Esta modifica la relación del sujeto con el instante; lo intensifica bajo la premisa que debe vivirlo como si fuera eterno (Safranski, 2019, p. 247). Una voluntad que quiere el eterno retorno de lo mismo es una voluntad que ama la vida y que se ama a sí misma, que actúa según la máxima de vivir de tal manera que queramos vivir otra vez más y queramos vivir eternamente de ese modo. Quien establece con seguridad “¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡*Otra vez!*” (Za KSA 4, 199; 2012a, p. 263), ha procurado embellecer las cosas, es decir, amarlas y afirmarlas (fW, KSA 3, 553-554; 2013, p. 255). El eterno retorno funciona como pensamiento transformador que moviliza inmanentemente, poniendo en perspectiva la intensidad de nuestros deseos, así como la condenación eterna funcionaba más bien para moderar y apagar nuestros deseos y apego a esta existencia.

El concepto de “novedad”, en Nietzsche, se descubre como ambivalente, generador de escepticismo y entusiasmo (cfr. Ulrich, 2005, pp. 244-245). En sentido estricto, lo nuevo no tiene lugar, sino que solo es “otra actitud, perspectiva o sentimiento hacia lo viejo o la afirmación o redención de lo nuevo” (Ulrich, 2005, p. 250). La posibilidad de que algo acontezca, de que algo cambie, de que algo se reconfigure, modifique y se haga histórico viene dada por agregarle al eterno retorno justamente ese sentimiento, actitud o perspectiva. En esa dirección, Zarathustra establece: “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!’ (Za, KSA 4, 181; 2012a, p. 240). Se pone en juego una avidez de vida (y de la propia vida) que, en el mejor de los casos, puede renovarse continuamente sin menguar ni languidecer. Fink pone de relieve la tensa e irresoluble dinámica entre las figuras que crea de la voluntad de poder y la eterna destrucción del eterno retorno (Dionisos):<sup>11</sup> “La voluntad de poder quiere forma. El eterno retorno destroza todas las formas. La voluntad de poder se proyecta al futuro; el eterno retorno convierte todo futuro en repetición y, por tanto, en pasado [...]. El hombre futuro es un hombre que quiere y, a la vez, un hombre que conoce la inutilidad de todo querer” (1966, pp. 139-140). Sin duda, a la mayoría de las personas les parece aciago y fatal el pensamiento de que la vida se repite invariablemente por toda la eternidad. Pero, como apunta acertadamente Reboul (1993, pp. 117-118), la voluntad de poder fuerte es la que afirma el eterno retorno; no es una verdad-cosa independiente de lo que afirma. El eterno retorno es garantía de que la voluntad puede querer plena e intensamente lo que quiere.

En este sentido, es una prueba y un llamado a vivir de tal modo que se desee volver a vivir lo mismo como si cada instante fuera a eternizarse. La voluntad de poder activa, creativa y ascendente que ama su destino transforma o transfigura la existencia misma, sin aspiraciones trascendentes y en plena inmanencia. Safranski (2019, p. 188) señala que quien ama cambia y añade algo a lo amado, por lo que ya no es un destino meramente padecido.<sup>12</sup> Así, el eterno retorno en

---

<sup>11</sup> Además de Fink, hay mucha bibliografía respecto a las contradicciones o tensiones en la obra de Nietzsche. Cfr., por ejemplo, Müller-Lauter (1971) y Landmann (1951). En concreto, respecto a las contradicciones entre voluntad de poder y eterno retorno, cfr. Baeumler (1931) y Löwith (1935). Respecto a la contradicción entre eterno retorno y superhombre, que opera en una plano semejante, cfr. Ewald (1905).

<sup>12</sup> Es de suma relevancia apuntar que la propuesta nietzscheana no consiste en una celebración de la vida y de todo lo que existe sin más, que en nada se distinguiría de un optimismo pueril y resignado. La existencia y la naturaleza no son buenas ni malas, benévolas ni perversas, bellas ni feas, son inocentes y a la vez sin mérito. Solo los omnivalentes se placen de todo, y Zaratustra los desprecia porque no han decidido nada, ni creado nada, ni examinado nada de cerca ni de lejos, solo reciben con un lúgubre contento, sin discriminar, sin

verdad da dignidad al individuo: “ninguna noche del espacio cósmico es tan ancha que disuelva la significación de este gránulo de polvo que es el individuo” (Safranski, 2019, p. 255). En esta dirección, Richardson (2006, pp. 222-224) agrega que la voluntad fuerte ante el eterno retorno ennoblece y honra el pasado y el presente, de modo que puede operar como una terapia para sanar nuestra relación enferma con el tiempo (en el rechazo y el miedo al cambio y al devenir o en la obsesión culposa con el pasado, por ejemplo).

Siempre y cuando, por supuesto, el individuo sea uno de los pocos capaces de soportar e incorporar esta idea y no sucumbir ante ella. “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es el *amor fati*: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario [...], sino amarlo” (EH, KSA 6, 297; 2009a, p. 61). ¿Cómo puede amarse incluso lo más abyecto en nuestra trayectoria vital?<sup>13</sup> Es la perspectiva del artista, con su embriaguez e intensidad, la que puede enriquecer todas cosas y hacerlas participar de su propia plenitud: “El hombre de ese estado transforma las cosas hasta que ellas reflejan el poder de él—hasta que son reflejos de la perfección de él. Este tener-que-transformar las cosas en algo perfecto es—arte” (GD, KSA 6, 116-7; 2010a, p. 97). Es esta perspectiva la que habría permitido a los antiguos helenos invertir la sabiduría silénica y sentir la vida como lo apetecible de suyo, no pese al dolor, sino incluso por el dolor, para decir, con Aquiles, “lo peor de todo es para ellos morir pronto, y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez” (GT, KSA 1, 36; 2012b, p. 65).

Una condición indispensable del *amor fati* es la capacidad de olvido, que de alguna manera hace nuevas todas las cosas; no a la manera

---

educar su voluntad: “aquellos para quienes cualquier cosa es buena e incluso este mundo es el mejor (...) Yo honro las lenguas y los estómagos rebeldes y selectivos, que aprendieron a decir “yo” y “sí” y “no”. Pero masticar y digerir todo – ¡esa es realmente cosa propia de cerdos!” (Za KSA 3, 243-244; 2012a, p. 319). Para “decir sí” hay que saber “decir no”; para crear hay también que destruir.

<sup>13</sup> Béatrice Han-Pile examina con detalle las paradojas del *amor fati*, sobre todo en relación con amar algo negativo o dañino para nosotros y en relación con la inalterabilidad del eterno retorno. Su propuesta consiste en resolverlas mediante la distinción entre amor como *eros* y como *agape*, decantándose por una lectura en la segunda clave. El *eros* ama algo porque es valioso y el *agape* ama algo y por tanto ese algo es valioso. Cfr. Han-Pile (2011).

de un Sísifo estúpido que olvida haber fracasado, sino al modo de un Sísifo que encuentra siempre renovadas fuerzas artísticas de ascenso. Desde la *Segunda consideración intempestiva*, Nietzsche insiste sobre la prioridad del principio de vivificación por sobre el de la acumulación de información histórica. La capacidad de olvido, indispensable para la salud, impide que el pasado “se convierta en sepulturero del presente” (UB, KSA 1, 251; 2011c, p. 698). Al eterno retorno de lo mismo puede oponérsele el olvido y una estructura sentimental y tonal creativa, juguetona y arrogante. Y es que “un poco de *tabula rasa* de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo [...] sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*” (GM, KSA 5, 291-292; 2011a, p. 84). La capacidad de olvidar algunas deudas y algunos agravios (padecidos y perpetrados) desenvenena la sangre y previene de resentimientos secretos, humillaciones soterradas e impulsos de venganza hacia afuera o, peor, hacia dentro.

En efecto, el eterno retorno solo aparece como espantoso si la conciencia retiene las repeticiones. En cambio, si tiene la ilusión de que cada comienzo es nuevo, para ella hay efectivamente nuevos comienzos (cfr. Safranski, 2019, p. 246): una ficción fructífera no solo para “soportar” el eterno retorno, sino para amarlo. Barrios (2006, p. 134) también enfatiza la facultad de olvidar, como aquello que “enseña a vivir cada experiencia en su frescura irrepetible”. Con paradigmática expresión en la figura del niño, Nietzsche plantea la posibilidad de afirmar sin cansancio, ni afectación ni culpa. No se trata de un mero olvido animal, “sino el olvido de la culpa que acompaña a la metamorfosis del espíritu en niño [...]; frente a la visión del espíritu de la pesadez, que con su ‘fue’ cancela la posibilidad del cambio y creación en el mundo, la voluntad creadora afirma por el contrario que todo está por venir” (Barrios, 2006, p. 135) y, cabría agregar, también *hic et nunc*.

Además de la importancia del olvido como factor relevante para activar el *amor fati*, me parece fundamental destacar la necesidad de una concepción diferente del tiempo y, con ella, de la superación y el progreso. Barrios (2006, p. 136) advierte, acertadamente, que Nietzsche desafía la concepción lineal y progresiva del tiempo, bajo el cargo de considerar el devenir de modo reactivo, como movimiento en base a carencia y privación. El ser sensible y finito aparece como una deficiencia radical. Esta apreciación cobra mucho sentido si se piensa en un modelo teleológico tradicional, inclinado a percibir el despliegue

del mundo orientado a un fin que todavía no llega, a un bien que le falta, a una plenitud ausente, etc. Barrios pone de relieve el intento de Nietzsche por arrancar la consideración de la naturaleza y el hombre de su proyección a un futuro ideal, “a fin de cuentas, transmundano, que banaliza el presente y lo convierte en simple medio de algo que siempre está por venir y nunca llega, mientras sobrevienen el tedio y el hastío de un tiempo inesencial de la espera” (2006, p. 137). Simmel apunta que, en rigor, solo hay una contradicción entre superhombre y eterno retorno si se insiste en exigir una línea que prosiga al infinito; pero el caso es que ambos son ideales regulativos que solo imponen que “en cada momento, aparezca como aparezca la realidad, debemos vivir como si quisiésemos elevarnos a lo que en el plano del ideal está por encima de esta momentánea realidad” (2004, p. 265). Müller-Leuter (1971, p. 141) también destaca este punto, en tanto la superación continua no se exige en un *progressus* ilimitado que se evapora en el futuro infinito.

Por eso, una lectura del eterno retorno como la de Deleuze es insostenible: es una suerte de higienización de los componentes reactivos del mundo. Deleuze tiene interesantes motivos para dar espacio a la diferencia intensiva en el eterno retorno, pero concuerdo con Reboul (1993, pp. 120-122) en su rechazo de la concepción deleuziana como prueba de selección ontológica que impide la vuelta de lo que no soporta volver, de modo que no se repetirá más que el superhombre. Esto implicaría que el eterno retorno trabaja en el porvenir y, además, funciona solo bajo una concepción del tiempo como progreso que es kantiana y no nietzscheana. Si el eterno retorno depura de lo negativo, lo reactivo, lo bajo y lo débil, se reintroduce la finalidad trascendente en el devenir. Por el contrario, Reboul (1993, pp. 122-123) considera que el eterno retorno es lo más antikantiano que hay en el pensamiento de Nietzsche, por cuanto aborta la responsabilidad moral, el progreso y la implantación de un ideal trascendente. Es interesante que, en este mismo sentido, opone el proyecto nietzscheano al schopenhaueriano: “[l]a doctrina del retorno es, ante todo, el *pathos* del sí a la tierra, el rechazo de toda trascendencia; es el “ideal” inverso al de Schopenhauer” (Reboul, 1993, p. 115). El ideal de Nietzsche es entregarse al juego de las eternas repeticiones, con agrado, con ímpetu, con jovial entusiasmo, con lúdica creatividad, con una perspectiva siempre nueva. Lo que abruma y oprime a Schopenhauer, a Nietzsche lo libera y alborozca.

Frente a la línea, el eterno retorno introduce la figura del círculo, esto es, un escenario sin meta, sin finalidad, sin evolución, sin desarrollo.

Por lo tanto, la finalidad de conquistar una forma de vida valiosa y maximizada será una tarea en mar abierto, sin costa a la que arribar, sin destino, sin fin final, sin vocación natural alguna para la teleología, sin línea fija e invariable en el horizonte. Nietzsche identifica a la voluntad de poder con “instinto de finalidad [*Trieb zum Zwecke*], de algo más alto, más lejano [...] [;] yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades” (Za, KSA 3, 148; 2012a, p. 200).

En estrecha relación con la estructura circular que anula la posibilidad de trazar una meta fija y estable, un punto en el horizonte concreto y seguro, aparece la “in-mediatez” de la finalidad nietzscheana, es decir, su consumación siempre en acto y presente a la vez que siempre por venir y ya venida. La voluntad de poder activa o fuerte no solo vive del futuro, de las posibilidades del mañana, porque vivir enfermo de porvenir sería como vivir enfermo de pasado, de historia, ambos potenciales venenos. En otras palabras, la voluntad de poder activa puede pensarse como una organicidad en acto, que está siempre completa, rebosante y derrochadora.

Ciertamente, el futuro es ancho y abierto para una voluntad fuerte, pero esta no vive bajo su servidumbre. La finalidad ateleológica enseña a proyectar un futuro glorioso, pero sin desatender cuán bello, intenso y estimulante es el presente para el individuo superior:

[...] ¡oh, cuántas cosas son aún posibles! Y, en verdad, ¡cuántas cosas se han logrado ya! ¡Qué abundante es esta tierra en pequeñas cosas buenas y perfectas, en cosas bien logradas! ¡Colocad pequeñas cosas buenas y perfectas a vuestro alrededor, hombres superiores! Su áurea madurez sana el corazón. Lo perfecto enseña a tener esperanzas (Za, KSA 3, 364; 2012a, p. 460).

Recuérdese, por lo demás, que el futuro, en última instancia, es el momento presente, que retornará idéntico a sí mismo. La voluntad que dice “así lo quise” y “así lo querré” no hace sino amar y afirmar su ahora, su instante: la voluntad se complace en su querer y quiere querer. Como señala Richardson (2006, p. 224), el círculo anuda pasado, presente y futuro: de algún modo, en él están todos ellos “presentes”. Quizá es en este sentido que sí podría dársele razón a la interpretación de Deleuze sobre el eterno retorno. No es que no vuelvan los débiles, los malheridos, los despreciadores del cuerpo y la vida, los predicadores de la muerte, los últimos hombres, los mediocres y conformistas. En rigor,

lo que ocurre es que su actividad y su pasión, al no estar comandadas por la vivificación e intensidad del *amor fati* que afirma el eterno retorno, se diluyen en el presente como momentos sin resonancia. De alguna manera, no se “eternizan”: no imprimen ni confirman su sello para darle importancia cósmica a su existencia; sus vidas son momentos del devenir que desaparecen sigilosamente, en mero contraste respecto a las otras formas de vida ascendentes. Como señala González Vallejos (2022, p. 331), la vida se justifica solo “si es posible querer la eternidad de un instante” y, en tal medida, “afirmar un instante de la propia vida supone aceptar la vida entera” (2023, p. 336), con toda su enrevesada trabazón.

Naturalmente, que la finalidad se encuentre actualizada a cada momento no entraña ninguna suerte de quietismo, como se ha señalado anteriormente. Sabemos que las figuras que labra la voluntad no son duraderas ni permanentes, por lo que se hará necesario cambiar de piel para perpetuar la intensificación, con todos sus dolores y placeres asociados. Sabemos que “el devenir no tiene ningún estado que sea su meta, [que] no desemboca en un ‘ser’” (NF, KSA 11 [72]; 2010b, p. 388), pero eso no significa que no puedan sucederse organizaciones crecientemente estimulantes. Para valorarlas, el criterio será, sobre todo, calibrar no tanto la durabilidad de las formaciones complejas o centros plurales de dominio, sino más bien si acaso crecen o disminuyen, esto es, si tienden a intensificarse o a debilitarse (NF, KSA 13, 11 [72] 35; 2016, p. 388). En este sentido, es fundamental poner de relieve, como hace Gama (2017, pp. 361-362), que la duración de la dirección que impone la voluntad al devenir no puede sino ser relativa, no solo porque la voluntad de poder procura re-crearse, sino también porque el propio devenir se filtra por los poros de todas nuestras interpretaciones y las fisura, mueve, desplaza, problematiza y desploma, con lo que el juego interpretativo y transfigurador no acaba nunca. La voluntad de poder quiere imprimir con fuerza hegemónica su dirección, pero el caos dentro y fuera de los seres interpretantes también impone su impredecibilidad y azar.

“La vida misma no es un medio para algo; es la *expresión* de formas de crecimiento del poder” (NF, KSA 12, 9 [13], 345; 2016, p. 236). La vida, con todos sus componentes, no es un medio conducente a fin, sino que describe los procesos en acto que se dan en el interior del organismo y en su interacción con el entorno. Los desarrollos de procesos, relaciones de fuerzas, no están dirigidos a algo externo a ellos mismos, a un objetivo o propósito mediato, sino a su satisfacción inmediata. Estas olas de

fuerzas, en una voluntad fuerte, no se cansan de crear, de destruirse, de reinterpretar, sin conocer el hastío o el cansancio. Ese es el espíritu animoso y deportivo de la voluntad de poder ante el eterno retorno, que no se ahorra ni se consume. No es el “fin en sí mismo” kantiano o el fin autárquico aristotélico, que coinciden en el ejercicio de la racionalidad como aquello que cuenta como fin. Para Nietzsche, la vida es despliegue temporal de muchísimas pulsiones (de las cuales la racionalidad es una más), dinámicas, fluidas, singulares, a las que determinados individuos son capaces de dar forma, que no se agota en el modo de vida racional, sino que lo desborda. Tampoco, por cierto, se reduce al modo de vida “sensual” o hedónico, como se ha dicho. El animal humano interpreta, y eso quiere decir “violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar [y] falsear” (GM, KSA 5, 400; 2011a, p. 218), con los recursos del cuerpo, la imaginación y el intelecto.

Sagols (1997, p. 205) plantea la idea de que la afirmación del eterno retorno y el *amor fati* pueden ser aceptaciones irresponsables de lo que hay (de la necesidad), sin conciencia, sin elección, sin libertad contingente. Este es un punto que amerita ser trabajado en mayor profundidad. Baste, de momento, señalar que estas aceptaciones no se identifican con la aceptación pasiva de un *fatum*, sino que están atravesadas y anudadas también por la perplejidad, la modelación del sí, muchos “no”, la direccionalidad de la voluntad, la posibilidad creativa y destructiva. Todas esas resistencias quedan también acogidas y celebradas. Además, la confirmación del pasado y del presente que concurre con el *amor fati* supone asumir quiénes hemos sido y proyectar el arco de quiénes seremos y hacia dónde vamos. En cualquier caso, Sagols tiene razón en vislumbrar un elemento no intencionado o no activo en el *amor fati*. Han-Pile (2011, pp. 242 y 254) propone una tesis interesante al respecto, a saber, que el *amor fati* es una suerte de gracia secular que no podemos escoger del todo. Es, por un lado, un recurso algo pasivo (*medio-passive*) que nos sobreviene de fuera, pero también exige algo activo de nosotros. De alguna manera, está a caballo entre la negación y la aceptación o afirmación, el amor y el odio, la actividad y la pasividad, la voluntariedad y la involuntariedad.

Está claro que ese fin autosuficiente que la voluntad experimenta y persigue no es el durar por el durar, esto es, el conservarse. Tampoco es, como podría pensarse, el placer o la satisfacción: “Lo importante no es el placer o evitar el displacer, sino la excitación [*Gereizt*] [...] [,] [e] estímulo [*Reiz*]” (NF, KSA 13, 11 [216], 85; 2016, p. 806). El fin de la vida

no es, por cierto, la felicidad, al menos si se entiende felicidad en la clave del bienestar con que “sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas” (GD, KSA 6, 139-140; 2010a, p. 121). La aspiración que constituye la vida es extenderse, incorporarse, crecer contra lo que opone resistencia (NF, KSA 13, 11 [111], 52; 2016, p. 398) y, en esa medida, la vida quiere también el sufrimiento, el displacer de la tensión y el esfuerzo; en otras palabras, la guerra, lejos del solaz y el narcótico. Estos pueden servir como medios para el despliegue de la organicidad en acto o, mejor, en expansión de poder. Lo vivo sano busca también el displacer como medio para superarse y fortalecerse, como medio para intensificar su existencia y hacerla más estimulante. El eterno retorno es, ciertamente, un reto que activa y remece a la finalidad ateleológica en su resistencia y asimilación. La voluntad tiene como meta la actividad, enemiga de toda pasividad, desgana y tibio bienestar. Por esto es que la medida del valor está en el “*quantum de poder intensificado y organizado*, de acuerdo con lo que sucede en todo acontecer, una voluntad de más” (NF, KSA 13, 11 [83] 40; 2016, p. 391). En estricto sentido, la voluntad sí busca placer, pero de un tipo muy particular: lleno, complejo y rico. Tanto así que ese placer sobrecolmado desea también sufrimiento, lo desea todo intensamente. Ese placer se eterniza y es mucho más profundo que el dolor, efímero, insustancial, de paso (Za, KSA 3, 403; 2012a, pp. 504-505).

Sin duda, el *amor fati* tiene un rostro serio, grandioso y valiente, pero también tiene rostro de bufón. La comedia y la risa constituyen una perspectiva privilegiada para afirmar de nuevo las cosas, también las oscuras y contradictorias. El héroe trágico nietzscheano sabe reír, asimila el dolor en un cuerpo sano vital, energético, ligero, capaz de cantar y bailar. El cuerpo del individuo superior debe ser duro, recio y fuerte, en la medida en que permita grandes empresas, pero también debe ser tan liviano que pueda elevarse del resto del mundo y bailar como una divinidad de pies ligeros.

Remedios Ávila (2005, p. 159) pone de manifiesto tanto el carácter destructivo e iconoclasta del humor y la risa como su dimensión más positiva, en cuanto manifestación de placer y ridiculización de lo serio. En esta estela, el humor es un antídoto contra el miedo a la muerte, el dolor y la destrucción; también ayuda a exorcizar el miedo a vivir, a la felicidad, a la belleza y al goce. Si esto es así, me parece que también es un antídoto para las dimensiones más abismales del eterno retorno y para renovar los estímulos vitales y creativos.

El que es capaz de reír, sobre todo de sí mismo, será el verdadero creador de valores, puesto que la comedia es un espacio de libertad, de juego, de defensa de la tentación de la pesadez. La risa es un manto que baña y hace amables todas las cosas, una corona que santifica hasta lo malvado (Za, KSA 3, 290; 2012a, p. 374). La risa funciona como un consuelo intramundano (cfr. GT, KSA 1, 22; 2012b, p. 45) y como una descarga terapéutica de la náusea del absurdo. Incluso el *demon* Sileno es capaz de reír al formular su gravoso juicio de la vida. Sabemos que el amor a la vida que enseña Nietzsche no opera falseando la verdad, es decir, apelando a un recurso nihilista y trasmundano de sentido o justificación. No obstante, entiende que es preciso no mirar a la esfinge desnuda: “para no morir a causa de la verdad, es necesario velarla ligeramente por medio del humor [...] [;] Nietzsche [...] enseña el amor a la vida y el humor como estrategia para conquistar y para soportar la verdad” (Ávila, 2005, p. 281). Por cierto, no solo para “soportar” la existencia, con sus fondos más abismales, sino para amarla pese e incluso por esas dimensiones difíciles y negativas. En ese sentido, como el arte y a veces ella misma como arte, la risa funciona más al modo de los tónicos y los estimulantes que al de los opioides.

Zaratustra arenga a los hombres superiores: “¡cuántas cosas son posibles aún! ¡Aprended, pues, a reiros de vosotros sin preocuparos de vosotros! [...] [V]osotros hombres superiores, *aprendedme*—¡a reír!” (Za, KSA 3, 367; 2012a, p. 464). Zaratustra es el abogado de la vida, el sufrimiento y el círculo (cfr. Za, KSA 3, 271; 2012a, p. 351). Yo agregaría que también es el defensor y el maestro de la risa, así como de todo lo que es posible aún.

## 5. Conclusión

En resumen, este artículo constituye un intento por pensar el proyecto finalístico de Nietzsche, en el que se dan cita varias aristas: éticas, religiosas, biológicas, históricas, etc. En este trabajo se ha intentado avanzar preliminarmente hacia una caracterización estructural de la finalidad ateleológica en Nietzsche, que —como se ha señalado— no es sino la dirección u orientación de las pulsiones de la voluntad de poder hacia la autosuperación. En este contexto, se ofreció un esfuerzo por pensar coherentemente la autosuperación frente a uno de sus grandes retos y obstáculos: el eterno retorno de lo mismo. Se propuso que el *amor fati* permite compatibilizar la perspectiva de la autosuperación continua con el abismo de la iteración eterna. De hecho, es posible señalar que

incluso el eterno retorno sirve a la finalidad de la voluntad de poder, en tanto ofrece un horizonte ateleológico e inmanente en la figura del círculo, una posibilidad de intensificación y una resistencia vigorizante.

A modo de cierre, me parece relevante precisar que esta lectura es, como toda interpretación de Nietzsche, parcial y selectiva. Siempre podrá oponerse un pasaje que apunte en otra dirección, que dinamite lo dicho en otro, que problematice y resquebraje tesis que parecían constantes y estables en su obra. Nietzsche es (porque así lo quiso) un autor enigmático, alusivo, contradictorio, problemático más que sistemático, exploratorio más que probatorio, con una marcada predilección por las máscaras y las paradojas. Prácticamente no hay un solo tema o concepto trabajado por Nietzsche que no esté sujeto a tensiones y desgarramientos externos e internos; pero, en lo que a este artículo respecta, quizá la tensión más sensible esté puesta en el tipo de sujeto amoroso y amante de su destino que se ha trazado aquí, en desmedro del otro gran tipo de sujeto que Nietzsche dibuja, que tiende mucho más a la violencia que a la creación, a la dominación que a la reconciliación y al odio salvaje e inocente que al amor. Como ha puesto de manifiesto con mucho acierto Müller-Leuter (1971, p. 184), la oposición más aguda no parece estar entre el superhombre y el eterno retorno, sino en los tipos de superhombre que la voluntad de poder fuerte parece promover.

En la obra de Nietzsche conviven dos tipos de superhombre muy diferentes, incluso excluyentes (cfr. Müller-Leuter, 1971, p. 138). Sagols (1997, p. 186) identifica un ideal de superhombre creativo, afirmativo, tendente a la autosuperación y otro ideal, el de la famosa “bestia rubia”, que se afirma a sí mismo de modo unívoco y cerrado y que se enseñoorea de modo prepotente y marginador. Ambos abrazan el eterno retorno, aunque para ambos tiene un significado diferente y quieren cosas diferentes dentro y a través del retorno (cfr. Müller-Leuter, 1971, pp. 187-188). Sin duda, en este trabajo he puesto hincapié particularmente en el primer tipo de superhombre, al que parece concernir especialmente la finalidad ateleológica, en tanto está abierto al cambio constante, al movimiento de transformación, a la aspiración e intensificación ascendente, a la creación como directriz, al *amor fati* como actitud vital y afectiva. La consideración de este tipo vital ha sido a costa de prestar atención al otro, a saber, el de la fuerza primitiva y tosca que básicamente solo se afirma a sí misma, que dice “no” furiosamente a mucho de lo que es y de lo que fue, lleno de desprecio a cierto destino, valores y personas.

Sin afán de agotar la complejidad que amerita el tema, me parece que una vía de respuesta está en considerar que el “no” que este sujeto puede proferir, lleno de lo que podríamos llamar incluso *odium fati*, en realidad es un fin que amerita ser amado y repetido. Esta interpretación no pretende remover ni disolver las tensiones del *agon* nietzscheano, pero sin duda es posible que incluso los grandes “no” y los grandes odios sean afirmables y amables desde cierto punto de vista. Es muy bien sabido cómo, para Nietzsche, los enemigos, incluso ciertos episodios de nuestra vida o ciertas dimensiones de nosotros mismos, resultan sumamente estimulantes. Incluso la enfermedad, en un individuo fuerte, puede contribuir a la vitalidad y la energía; así como el pesimismo puede, en un individuo que “contiene multitudes”, ser ocasión de jovialidad. En esa dirección, en *Ecce homo*, Nietzsche confiesa que:

[...] para un ser típicamente sano [...] el estar enfermo puede constituir incluso un energético estimulante para vivir, para más-vivir. Así es como de hecho se me presenta ahora aquel largo período de enfermedad: por así decirlo, descubrí de nuevo la vida, y a mí mismo incluido [...]. Pues préstese atención a esto: los años de mi vitalidad más baja fueron los años en que dejé de ser pesimista (EH, KSA 6, 266-267; 2009a, p. 42).

Encontrar a los propios enemigos con que batirse también puede ser una oportunidad de poner a prueba las fuerzas, así como Schopenhauer se mantuvo en la vida a punta de sus benéficos antagonistas. Nietzsche se pregunta, de hecho, qué habría sido de Schopenhauer “sin Hegel, la mujer, la sensualidad, y toda la voluntad de existir, de quedarse. [...] [S]us enemigos le seducían una y otra vez a existir” (GM, KSA 5, 349; 2011a, p. 156). Y uno podría preguntarse qué sería de un proyecto finalístico sin sus resistencias, sin su eterno retorno, sin ideales contrarios que seduzcan y combatan.

Es sumamente interesante que, en rigor, no es solo que los conceptos de Nietzsche encuentren, en sentido estricto, sus opuestos o contrarios en otros de sus conceptos o ideas, sino que cada concepto de Nietzsche tiene en sí mismo sus contradicciones y tensiones. El punto es que, a mi juicio, se vitalizan y renuevan justamente en esos movimientos contradictorios. Sin lugar a duda, esta reflexión no resuelve ni disipa la ejemplaridad del superhombre que se afirma unívocamente, de modo resuelto, sin fisuras, sin apertura al otro ni aspirar al cambio o la superación. Este personaje,

es cierto, sí pulula en las obras de Nietzsche, quizá especialmente en la *Genealogía*, y no es fácil despacharlo y hacerlo compatible con otras figuras modélicas. Quizá es uno de los recursos de la propia filosofía de Nietzsche para tensionarse a sí misma, para poner en alerta frente a los peligros a los que un espíritu en permanente transformación y apertura puede sucumbir, como la insatisfacción con el presente, la incomodidad en la propia piel, la huida de sí, las tentaciones idealistas, etc.

En esta misma estela, aunque la obra de Nietzsche exija revisión, reflexión y reconocimiento, siempre es posible reconocer que tiene sus peligros y sus ruinas. Explotar coherentemente sus proyectos que permitan la inclusión, la pluralidad y la convivencia no parece descaminado, pero ciertamente implica leer a Nietzsche de cierto modo y tirar de sus hilos en ciertas direcciones en desmedro de otras. La posibilidad de ensayar modelos excluyentes y segregadores está siempre latente en ciertos pasajes y formulaciones de Nietzsche. Queda por preguntarse, como plantea Müller-Leuter (1971, p. 8), si acaso fracasó un autor que se rinde a la magia de los contrarios o, en otras palabras, que no es capaz de remedar estos asuntos con precisión conceptual, lógica y metodológica, o si acaso en estas vacilaciones encontramos una ocasión privilegiada para pensar un mundo, unos seres humanos y una serie de decisiones que desafían y amenazan siempre nuestros más rigurosos esquemas.

## Bibliografía

- Ávila, R. (2005). *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Trotta.
- Babich, B. (2006). Nietzsche's 'Gay' Science. En K. Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 95-114). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470751374.ch6>
- Baeumler, A. (1931). *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Verlag von Philippe Reclam.
- Barrios, M. (2006). *La voluntad de poder como amor*. Arena Libros.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche y la filosofía*. C. Artal Rodríguez (trad.). Anagrama.
- Ewald, O. (1905). [Reseña de *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*, de O. Ewald]. *Kant Studien*, 10(1-3), 583. <https://doi.org/10.1515/kant-1905-0179>
- Fink, E. (1966). *La filosofía de Nietzsche*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.

- Gama, L. E. (2017). El carácter total del mundo. Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche. *Ideas y Valores*, 66(165), 347-367. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.62303>
- Gaos, J. (1946). El último Nietzsche. *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 9(17), 39-53.
- González Vallejos, M. (2022). La condición humana en Nietzsche. Una reflexión a partir de *Zarathustra*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 65, 305-340. <https://doi.org/10.21555/top.v650.2099>
- Haar, M. (2009). Friedrich Nietzsche. En Y. Belaval (ed.), *Historia de la filosofía. Vol. 8: La filosofía en el siglo XIX* (pp. 398-454). E. Bustos, J. Jiménez, P. López, J. M. Marinas y T. Maestú (trads.). Siglo XXI.
- Han-Pile, B. (2011). Nietzsche and *amor fati*. *European Journal of Philosophy*, 19(2), 224-261. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2009.00380.x>
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche. I*. J. L. Vermal (trad.). Destino.
- Kant, I. (1913). [KU]. Kritik der Urteilskraft. En *Gesammelte Schriften. Band V* (pp. 167-515). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- Kant, I. (1923). [IaG]. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. En *Gesammelte Schriften. Band VIII* (pp. 15-32). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- Kant, I. (1923). [Mißlingen]. Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. En *Gesammelte Schriften. Band VIII* (pp. 253-272). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. P. Oyarzún (trad.). Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (2010). Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (pp. 3-24). C. Roldán Panadero y R. R. Aramayo (trads.). Tecnos.
- Kant, I. (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. R. Rovira (trad.). Encuentro.
- Landmann, M. (1951). *Geist und Leben. Varia Nietzscheana*. H. Bouvier und CO. Verlag.
- Löwith, K. (1935). *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Die Runde.

- Lukács, G. (1959). Nietzsche, fundador del irracionalismo del periodo imperialista. En G. Lukács, *El asalto a la razón* (pp. 249-323). W. Roces (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Miller, E. P. (2007). Individuation and Purposiveness in Nature. En K. Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 58-75). Wiley-Blackwell.
- Müller-Lauter, W. (1971). *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110829471>
- Nietzsche, F. (1980a). [Z]. Also sprach Zarathustra. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 4* (pp. 9-408). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980b). [dA]. Der Antichrist. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 6* (pp. 165-254). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980c). [fW]. Die fröhliche Wissenschaft. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 3* (pp. 343-652). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980d). [GT]. Die Geburt der Tragödie. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 1* (pp. 1-156). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980e). [EH]. Ecce homo. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 6* (pp. 255-374). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980f). [GD]. Götzen-Dämmerung. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 6* (pp. 55-162). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980g). [JGB]. Jenseits von Gut und Böse. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 5* (pp. 9-244). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980h). [M]. Morgenröthe. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 3* (pp. 9-332). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980i). [NF]. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 10. Nachgelassene Fragmente 1882-1884*. G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980j). [NF]. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 11. Nachgelassene Fragmente 1884-1885*. G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.

- Nietzsche, F. (1980k). [NF]. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 12. Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980l). [NF]. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 13. Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980m). [UB]. Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 1* (pp. 243-334). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980n). [GM]. Zur Genealogie der Moral. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 5* (pp. 245-412). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1999). *Más allá del bien y del mal*. A. Sánchez Pascual (trad.). Folio.
- Nietzsche, F. (2009a). *Ecce homo*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2009b). *El Anticristo*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2010a). *Crepúsculo de los ídolos*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2010b). *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*. D. Sánchez Meca (ed.). D. Sánchez Meca y J. Conill (trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011a). *Genealogía de la moral*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2011b). La teleología a partir de Kant. En *Obras completas. I. Escritos de juventud* (pp. 303-320). D. Sánchez Meca (trad.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011c). Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. En *Obras completas. I. Escritos de juventud* (pp. 749-806). D. Sánchez Meca (trad.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2012a). *Así habló Zaratustra*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2012b). *El nacimiento de la tragedia*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2013). *La ciencia jovial. "La gaya scienza"*. J. Jara (trad.). Universidad de Valparaíso Editorial.
- Nietzsche, F. (2015). *Aurora*. G. Cano (trad.). Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2016). *Fragmentos póstumos. Volumen IV. (1885-1889)*. D. Sánchez Meca (ed.). J. L. Verma Beretta y J. Bautista Linares Chover (trads.). Tecnos.

- Pessis García, B. (2020). Nietzsche ante Schopenhauer: negación y reinención de la finalidad, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(1), 45-58. <https://doi.org/10.5209/ashf.63001>
- Pessis García, B. (2021). *Kant, Schopenhauer y Nietzsche: sobre la crisis, el vaciamiento y la transformación de la finalidad*. [Tesis doctoral, Universidad de Chile].
- Reboul, O. (1993). *Nietzsche, crítico de Kant*. Universidad Autónoma Metropolitana-Anthropos.
- Richardson, J. (2006). Nietzsche on Time and Becoming. En K. Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 208-229). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470751374.ch12>
- Safranski, R. (2019). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. R. Gabás (trad.). Tusquets.
- Sagols, L. (1997). *¿Ética en Nietzsche?* Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schopenhauer, A. (1988). [PP I]. *Werke in fünf Bänden. Band IV. Parerga und Paralipomena I*. L. Lütkehaus (ed.). Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (1988). [WWV I]. *Werke in fünf Bänden. Band I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*. L. Lütkehaus (ed.). Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (1988). [WWV II]. *Werke in fünf Bänden. Band II. Die Welt als Wille und Vorstellung II*. L. Lütkehaus (ed.). Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena. I*. P. López de Santamaría (trad.). Trotta.
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. R. R. Aramayo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, G. (2004). *Schopenhauer y Nietzsche*. F. Ayala (trad.). Ediciones Espuela de Plata.
- Ulrich, A. (2005). Nietzsche's Konzeption des Neuen. Ein Blick auf *Also sprach Zarathustra*. En B. Himmelmann (ed.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit* (pp. 243-259). De Gruyter.