

Nietzsche entre la fatalidad y el destino afirmado: cinco períodos de una ética trágica

NIETZSCHE BETWEEN FATALITY AND AFFIRMED DESTINY: FIVE PERIODS OF A TRAGIC ETHICS

Martín Garro Sánchez
Universidad de Lima, Perú
jgarro@ulima.edu.pe
<https://orcid.org/0000-0002-0503-6753>



RESUMEN

En este artículo busco retomar el camino iniciado en mi tesis titulada *Los círculos del destino. "Eterno retorno" y "amor fati" en Friedrich Nietzsche*, en la cual buscaba reconstruir la evolución del pensamiento de filósofo alemán en torno a la fatalidad (*Fatum*) y el destino (*Schicksal*), a lo largo de cinco grandes períodos de su obra. Desde sus primeras influencias griegas y schopenhauerianas hasta la formulación del *amor fati* y la figura del superhombre (*Übermensch*), se analiza cómo Nietzsche supera la dicotomía entre necesidad y libertad. Se sostiene que su propuesta no es ni determinista ni voluntarista, sino una ética trágica basada en la afirmación del instante como eterno. A partir de un análisis textual y conceptual, se muestra que el destino nietzscheano es una construcción estética de la voluntad afirmativa.

PALABRAS CLAVE: Nietzsche / fatalidad / destino / amor fati / eterno retorno / libertad / superhombre

ABSTRACT

This article seeks to revisit the line of inquiry initiated in my thesis titled *The Circles of Destiny: "Eternal Return" and "Amor Fati" in Friedrich Nietzsche*. That work aimed to reconstruct the development of the German philosopher's reflections on *fatum* (fatality) and *Schicksal* (destiny) across five major periods of his oeuvre. From his early Greek and Schopenhauerian influences to the formulation of *amor fati* and the figure of the *Übermensch*, the study examines how Nietzsche transcends the dichotomy between necessity and freedom. It argues that his position is neither determinist nor voluntarist, but rather a tragic ethics grounded in the affirmation of the moment as eternal. Through a textual and conceptual analysis, the thesis demonstrates that Nietzschean destiny constitutes an aesthetic construction of the affirmative will.

KEYWORDS: Nietzsche / fatality / destiny / amor fati / eternal return / freedom / *Übermensch*

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene como objetivo reconstruir la evolución del pensamiento de Friedrich Nietzsche en torno al tema del destino, entendido como la oscilación entre *Fatum* (fatalidad) y *Schicksal* (destino asumido), a lo largo de cinco períodos clave de su obra. Se sostiene que Nietzsche no elige entre necesidad y libertad, sino que transforma esa tensión en una ética trágica en la que el destino es una construcción estética de la voluntad afirmativa. A través de un análisis textual y conceptual, se propone que el amor fati representa el núcleo de esta ética afirmativa. Asimismo, el artículo abre un breve diálogo con algunos intérpretes contemporáneos (Heidegger, Hadot, Deleuze y Foucault), para situar la propuesta nietzscheana en el horizonte de otras filosofías (de la superación de la metafísica, del reavivamiento del estoicismo, del devenir, de la subjetivación y del sentido).

El pensamiento de Friedrich Nietzsche sobre el destino no puede comprenderse desde una mirada unívoca. A lo largo de su obra, Nietzsche se confronta con la fatalidad, el libre albedrío, la responsabilidad moral y el sentido del devenir, oscilando entre distintas formulaciones que van desde el pesimismo metafísico hasta una afirmación trágica del instante. Más que resolver esta oscilación, Nietzsche la transforma en el núcleo de su filosofía: asumir la necesidad como materia de creación, hacer del destino un acto de voluntad estética. Este artículo reconstruye esa trayectoria a partir de cinco grandes períodos, trazando el modo en que la figura del superhombre se configura como respuesta afirmativa al eterno retorno y a la fatalidad.

Los cinco períodos mencionados darán ocasión para dividir el presente artículo en igual cantidad de partes:

- Nietzsche joven ante el destino y la fatalidad (1859–1865)
- Nietzsche y el destino en el segundo período (1865–1876)
- Nietzsche y la fatalidad en el tercer período (1876–1881)
- Nietzsche y el destino en el cuarto período (1881–1885)
- Nietzsche en su última etapa (1881-1888): fatalidad afirmada, destino creado

Luego del desarrollo de las cinco partes, mencionaremos una breve discusión con otros intérpretes de la obra nietzscheana para, finalmente, exponer algunas conclusiones generales.

1. NIETZSCHE JOVEN ANTE EL DESTINO Y LA FATALIDAD (1859–1865)

Durante su etapa en la escuela de Pforta, el joven Nietzsche aborda de manera creciente el tema del destino (*Schicksal*) y la fatalidad (*Fatum*), influido por sus

vivencias personales (la muerte de su padre y hermano), su formación clásica y, especialmente, por la lectura de Emerson, cuya impronta idealista marcará este primer período.

Desde Emerson trabajará las ideas del reloj del universo y de la fatalidad como necesidad cíclica. Nietzsche adopta inicialmente una visión trágica y fatalista de la existencia, cercana al mundo griego. La historia universal aparece como un gran reloj, en el que los acontecimientos siguen ciclos inevitables. Esta imagen representa una fatalidad cósmica: “Hora tras hora avanzan las agujas para, al sonar las doce, comenzar de nuevo; entonces irrumpe un nuevo periodo del mundo”, dirá en su trabajo *Fatum e historia* de 1862, incluido en el libro *De mi vida* (Nietzsche, 1996d, p. 316). El universo, en esta etapa, no posee un final trascendente ni una redención religiosa. El retorno a Dios es una imagen especulativa y simbólica, no un dogma aceptado.

Siguiendo el hilo de la discusión emersoniana, el joven Nietzsche llega a la pregunta clave: ¿el hombre es medio o fin? En tal sentido, Nietzsche se plantea si la humanidad tiene un valor intrínseco o si es solo un instrumento dentro de un plan cósmico o divino. Esta pregunta es crucial, porque de ella depende el grado de libertad y responsabilidad del ser humano: “¿Es el hombre solo un medio, o es un fin?” (Nietzsche, 1996d, p. 316).

Aquí aparece el conflicto ético que busqué seguir a lo largo de mi tesis: si el ser humano está enteramente sometido a la fatalidad, entonces no hay espacio para la libertad ni para la moral; pero si puede ser fin, entonces emerge un margen de libertad, de construcción de sentido, de responsabilidad.

Siguiendo el mismo *Fatum e historia*, vemos que Nietzsche visualiza el *fatum* como resistencia, no como determinismo absoluto; es decir, no reduce la fatalidad a un destino cerrado. Más bien, el *fatum* es concebido como una necesidad que se opone a la voluntad y cuya función es dar forma al carácter mediante la lucha: “El *fatum* es la fuerza infinita de la resistencia contra la libre voluntad; libre voluntad sin *fatum* es tan impensable como el espíritu sin lo real...” (Nietzsche, 1996d, p. 320). Esto abre una dialéctica entre libertad y necesidad, que no se resuelve en la anulación de una por la otra, sino en su tensión constitutiva. El hombre se forma en esta pugna.

Otro texto importante del mismo año 1862, fue *Libertad de la voluntad y fatum*. Aquí aparece el tema del temperamento como filtro del destino. La influencia de Emerson y el debate con él continúan. Un punto clave es el reconocimiento de que la fatalidad no actúa de forma homogénea sobre todos. El temperamento (resultado de la herencia, la educación, las circunstancias) marca el tono de los acontecimientos y, por tanto, una misma fatalidad puede ocasionar muchos y variados destinos, en virtud de las distintas formas de traducir, reaccionar o enfrentar la fatalidad. “*Fatum* es tan solo un

concepto abstracto, una fuerza sin materia" y que para el individuo "solo hay un *fatum* individual, que el *fatum* no es otra cosa que una concatenación de acontecimientos, que el hombre determina su propio *fatum* en cuanto que actúa creando con ello sus propios acontecimientos" (Nietzsche, 1996d, p. 323). Esto relativiza la idea de un destino cerrado: la manera en que el hombre enfrenta la fatalidad es parte constitutiva de su destino.

Finalmente, se plantea la interrogante: ¿autonomía o resignación? Lo que plantea el joven Nietzsche es la síntesis en la individualidad. Así, termina por fundir los conceptos de *fatum* y voluntad libre en una noción de individualidad compleja: "Desaparece ... la contraposición estricta entre *fatum* y libre voluntad y ambos conceptos se funden y desaparecen en la idea de la individualidad" (Nietzsche, 1996d, p. 325). Esto implica que no somos dioses (pura voluntad) ni autómatas (pura necesidad), sino seres que actúan dentro de un campo de tensiones: "Una voluntad absoluta y libre haría del hombre un dios; el principio fatalista, en cambio, un autómata" (Nietzsche, 1996d, p. 326).

En conclusión, vemos abrirse la ruta hacia un destino personal. En este primer período, Nietzsche no se adscribe a una fatalidad determinista absoluta, pero tampoco postula una libertad incondicionada. Elabora una síntesis precoz, de acuerdo con la cual: i) el destino no está predeterminado; ii) la fatalidad actúa como una fuerza de resistencia que forma el carácter; iii) la voluntad libre, aunque limitada, tiene un poder creador en la interpretación y asunción de los acontecimientos; iv) el hombre construye su destino en tanto actúa conscientemente frente a los impulsos inconscientes y a las circunstancias.

Esto anticipa la concepción más madura de Nietzsche, en la cual el *amor fati* no significa sumisión al hecho, sino afirmación de la necesidad desde la libertad.

2. NIETZSCHE Y EL DESTINO EN EL SEGUNDO PERÍODO (1865–1876)

En este período ya tenemos a un joven y reconocido filólogo, egresado de la Universidad de Leipzig, en donde recaló luego de un breve paso por la de Bonn. Puede parecer baladí, pero hay que señalar lo siguiente: Nietzsche fue filólogo, no filósofo. Fue su acercamiento autodidacta a textos filosóficos claves (desde los presocráticos hasta Schopenhauer), así como su propia capacidad especulativa, lo que lo condujo paulatinamente al terreno de la filosofía.

La estancia de Nietzsche en Leipzig se relaciona con varios acontecimientos claves en su vida: leyó por primera vez *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer y conoció personalmente a Richard Wagner, quien fue no solo un genial compositor de óperas sino también un gran conocedor de la obra de

Schopenhauer. Otro dato que tampoco es trivial: Nietzsche tenía una gran afición por la música, tocaba el piano y componía. Un tercer acontecimiento de esta época en Leipzig se produjo al hacer el servicio militar: sufrió un fuerte accidente a caballo (que lo obligó a una lenta recuperación y lo llevó al consumo de opio para calmar los intensos dolores). Luego del accidente comienza a manifestarse en él su insatisfacción con la filología.

Con respecto al tema que nos convoca, en este período vamos a observar un giro hacia el pesimismo metafísico (producto de la herencia de Schopenhauer y de la entrañable amistad con Wagner). Durante su estancia en Leipzig y sus primeros años como catedrático en Basilea, Nietzsche adopta gran parte del sistema schopenhaueriano. Esta influencia marca una visión del mundo como necesidad sin libertad, donde la única posibilidad de redención se encuentra fuera del mundo fenoménico, en la negación de la voluntad de vivir.

Según la doctrina (de Schopenhauer) que Nietzsche asume temporalmente, pero de manera radical: i) solo la Voluntad (con mayúsculas) en sí es libre, no así el mundo fenoménico, donde impera el principio de razón suficiente y, por tanto, la necesidad causal; ii) en el mundo no hay libertad, solo fatalidad, el fatalismo absoluto domina la existencia individual; la voluntad individual está atrapada en la cadena de causas y efectos; iii) solo los genios (filósofos, artistas, santos) pueden liberarse parcialmente de esa fatalidad y escapar del velo de Maya, al acceder a lo eterno por la contemplación, el arte o la santidad. Wagner era la viva imagen del genio artístico, como Schopenhauer del genio filosófico. Al lado de estos genios, ¿dónde se ubicaba el propio Nietzsche?

Escapar o huir del velo de Maya resuena a budismo. En efecto, no olvidemos que Schopenhauer trajo a la filosofía occidental muchos conceptos de origen budista. En tal sentido, cobra sentido para Nietzsche considerar que liberarse de las apariencias del mundo y de sus necesidades implica la negación de la voluntad de vivir: un camino accesible para quienes se atreven a recorrerlo, como sucede con los santos y, en un grado menor, con aquellos habituados a la contemplación (artistas y filósofos). Además, la liberación de la voluntad de vivir, la ruptura del velo de Maya, conduce a la libertad de la voluntad en sí (la única realmente libre) y, por lo tanto, permite la liberación del yugo de la necesidad, de la fatalidad. Nietzsche aceptó con vehemencia estos principios propuestos por Schopenhauer y la consiguiente idea de que solo quien se libera del yugo de la necesidad puede alcanzar el reino de la libertad y, por lo tanto, ser dueño de su propio destino.

Este pensamiento presenta una dicotomía radical: para la masa, la fatalidad es ineludible; para el genio hay posibilidad de elevarse por sobre el mundo, de ser dueño de su propio destino, pero solo en la medida en que se niega a vivir.

Todo esto conduce a un dilema personal (en Nietzsche): entre la necesidad y la aspiración al genio. Diversos textos de esta época muestran que Nietzsche comenzó a sentirse atrapado en esta visión. Aunque profesaba profunda admiración por Schopenhauer, no se considera a sí mismo un genio (constatación que resultaba más dura al compararse con su querido amigo-padre Wagner, un auténtico genio musical). Por lo tanto, al no poder reconocerse como un genio, no se reconocía dueño de su destino, sino como parte de la masa vulgar. Él, como científico y filólogo, era un hombre vulgar. No era un genio y, por eso, tampoco podía escapar a la fatalidad.

Este dilema lleva a Nietzsche a un estado de desesperación latente. Su esperanza era hallar un educador, como Schopenhauer o Wagner —objetos, precisamente, de las *Consideraciones intempestivas*— que pudiera redimirlo del esfuerzo de autodeterminarse; es decir, que le ofreciera una figura a la que obedecer sin reservas. Así reflexiona en *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva* (Nietzsche, 1874/ 2001): “Cuando en otro tiempo me abandonaba a mis deseos ..., pensaba en que el destino [*Schicksal*] podría aliviarme del terrible esfuerzo de educarme a mí mismo si me enviaba un filósofo como educador...” (p. 43).

Aquí el destino aparece como una delegación de la responsabilidad, lo opuesto a la libertad afirmativa. Nietzsche aún no asume su autonomía, sino que anhela una autoridad trascendente.

Entonces, en este período vemos apariciones ambiguas del destino: entre la determinación y la esperanza. Aparece el concepto de *Schicksal* (destino) en contextos ambiguos:

- En sus conferencias sobre educación y cultura, Nietzsche habla del destino del genio como representante del espíritu de un pueblo, pero este destino es más simbólico y colectivo que personal.
- A veces se alude a un “destino adverso” o una “coincidencia fatídica”, lo que sugiere que Nietzsche reconoce contingencias históricas, pero no necesidad metafísica total.
- En escritos como *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (segunda consideración intempestiva)* (1873-1874/1999), aparece una crítica contra el exceso de conocimiento histórico, al que Nietzsche llama explícitamente fatalidad: “El modo que tienes de caminar, de escalar como cognoscente, es tu fatalidad” (p. 116).

Aquí la fatalidad no es cósmica, sino cultural y espiritual: el saber histórico se convierte en un lastre paralizante que impide vivir.

Todo esto conduce a una enorme tensión entre determinismo y formación individual. En este periodo, Nietzsche empieza a afirmar que la cultura —no la

necesidad metafísica— puede permitir o impedir el surgimiento del genio. Es decir, el destino del genio no está totalmente predeterminado, sino que depende también de condiciones históricas y educativas: “La producción del genio depende del destino de los pueblos ... raramente coinciden los puntos de partida del genio con las condiciones necesarias” (Nietzsche, 2000, p. 120). Pero debemos tomar en cuenta que muchos textos, como el que acabamos de citar, no se publicaron en vida y quedaron como manuscritos inéditos (como el que se cita, que es de 1875). Lo particular de tales manuscritos es que escondían una versión paralela a la oficial, a la que Nietzsche mostraba públicamente (por ejemplo, en su explícita defensa de Wagner y de sus proyectos, como el de Bayreuth) lo cual quiere decir que, en secreto, Nietzsche iba formulando una nueva propuesta. Esto insinúa que, en él, empieza a aparecer la idea de que hay un espacio intermedio entre necesidad y libertad, donde los condicionamientos históricos pueden ser enfrentados o asumidos de modo creador.

De hecho, el rompimiento (con Schopenhauer y con Wagner) se materializó y lo condujo a una crítica del pesimismo y del fatalismo. Si bien el rompimiento con Wagner fue público y notorio, al final de este período Nietzsche se va distanciando también de Schopenhauer: i) rechaza el pesimismo radical y el camino de la negación de la vida; ii) afirma que los ideales filosóficos y artísticos deben traducirse en práctica vital, no en resignación. Así, en obras como *Schopenhauer como educador (tercera consideración intempestiva)*, de 1874, y *Wagner en Bayreuth (cuarta consideración intempestiva)*, escrita entre 1875 y 1876, comienza a esbozar la figura del hombre superior, no como negador, sino como afirmador creador.

Sin embargo, aún no ha roto del todo con la fatalidad. El ideal sigue siendo el genio que se libera, pero la masa sigue prisionera de la necesidad. Nietzsche aún no ha formulado una idea de destino afirmado por todos, como en su posterior *amor fati*.

En conclusión, vemos que el destino aún es privilegio del genio. En este segundo período, Nietzsche oscila entre el fatalismo schopenhaueriano y una incipiente idea de destino como creación individual. Podemos resumirlo así:

- Fatalidad: es la regla general del mundo fenoménico. La libertad es una ilusión para la mayoría.
- Destino: reservado al genio que se eleva por encima de lo común, ya sea por negación (Schopenhauer) o por afirmación creadora (como empezará a esbozar Nietzsche).
- Nietzsche mismo: se ve dividido, atrapado entre una vida que le disgusta (la filología, la enseñanza, el culto a Wagner) y la esperanza de una voz propia que aún no ha hallado.

Este período representa el momento de mayor tensión vital e intelectual para Nietzsche: admira a quienes escapan a la fatalidad (genios), pero no se cree aún merecedor de un destino.

3. NIETZSCHE Y LA FATALIDAD EN EL TERCER PERÍODO (1876–1881)

Nietzsche acabó aborreciendo haber sido tan servil y funcional a los proyectos (artísticos y personales) de Wagner. Odió haber escrito la cuarta y última *Consideración intempestiva*. La inauguración de los festivales de Bayreuth (en julio de 1876) lo condujo a una crisis severa. Huyó del festival y se refugió en los bosques de Klingenbrunn. Allí comenzaría algunos de los materiales que luego conformarían *Humano, demasiado humano*, un texto que tiene, a su vez, varias partes: *Humano, demasiado humano* (volumen 1) (publicado originalmente en 1878), y sus dos continuaciones: *Opiniones y sentencias varias* y *El viajero y su sombra* (ambas de 1879). Luego pidió licencia por un año a la Universidad de Basilea (con lo cual ya comienza a cristalizarse la idea de abandonar la filología). Pero un gran acontecimiento vino al poco tiempo, pues conoció a Paul Rée (1849-1901), un amigo muy distinto a todos los que había tenido en los últimos años. Gracias a una invitación de su amiga Malwida von Meysenbug, ambos pudieron permanecer en Sorrento durante meses (de octubre de 1876 a junio de 1877), tiempo durante el cual pudieron discutir largamente y nutrirse filosóficamente. Rée estaba influido por el positivismo y, para esa época, ya había publicado *Observaciones psicológicas* (1875). Estudiaba con especial interés ciertos aspectos analizados por Charles Darwin (1809-1882) en su libro *El origen del hombre* (1871), en el que se cuestionaba sobre el origen de la moral y su papel en la evolución de la especie humana.

Que Nietzsche y Rée se influyeron mutuamente salta a la vista por algunos detalles: del lado de Nietzsche, hubo un cambio de enfoque y de preocupaciones. Además, fue un cambio muy notorio: empieza a escribir mediante el uso de aforismos (precisamente, tal como lo hacía Rée) y a adoptar la genealogía como método de investigación (aplicándola a todo lo que se presente como sagrado e indiscutible dentro de la cultura). Por su lado, Rée prácticamente salió con un nuevo libro bajo el brazo luego de esta convivencia intelectual: nos referimos a su *Origen de los sentimientos morales* (1877). Y hay que fijarse en esta coincidencia: el segundo capítulo del *Humano, demasiado humano* se titula “Para la historia de los sentimientos morales”.

¿Qué pasó en este período de grandes cambios? En primer lugar, se consolidó la ruptura con la metafísica y el desencanto con Schopenhauer. Nietzsche ya no puede sostener las doctrinas metafísicas que había profesado. En lugar de intentar adaptar su vida al sistema de Schopenhauer, concluye que era la metafísica la que

se había equivocado. Esta ruptura implica un rechazo de toda pretensión de sentido trascendente del mundo. Nietzsche ya no cree que exista una estructura finalista ni un orden metafísico que justifique el sufrimiento, el arte o la moral. Abandona así la noción de destino como camino trazado por valores superiores y entra en un mundo sin redención.

En este período empieza una crítica radical al libre albedrío y a la responsabilidad. Nunca sabremos cuánto de aquella crítica se la proporcionó Rée. Lo cierto es que, en este período, Nietzsche identifica la libertad como una ilusión, heredada de errores lógicos y metafísicos profundamente arraigados: “La creencia en la libertad de la voluntad es un error originario de todo ser orgánico” (1878/1993, p. 28). La consecuencia más grave de esta negación es el colapso de la moral tradicional, basada en la idea de responsabilidad: “El hombre no es responsable de nada: ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos...” (1878/1993, p. 48). La fatalidad, entonces, no es una fuerza externa que impone el destino al hombre, sino una estructura interna de necesidad universal, impersonal e ineludible. Todo está regido por causas múltiples e imbricadas; por lo tanto, el individuo no elige ni su carácter, ni su destino.

Pero antes de proseguir, Nietzsche requiere desmontar el llamado fatalismo turco. Nietzsche distingue su concepción de fatalidad del fatalismo pasivo (fatalismo turco), que enfrenta al hombre y su destino como si fueran entidades separadas: “Cada hombre es una parcela de la fatalidad... la lucha contra ella también es fatalidad” (1879/1999a, p. 181). Aquí Nietzsche introduce una concepción activa de la fatalidad: el hombre no está “frente al destino”, sino que “es destino”. Sus elecciones, incluso su rebeldía o su resignación, forman parte de un tejido causal más amplio. Este giro inaugura la idea —aún implícita— del *amor fati*: no se trata de negar la necesidad, sino de vivirla activamente.

Poco a poco Nietzsche se encamina hacia una reconfiguración del destino. A pesar de negar la libertad, Nietzsche mantiene una tensión creadora: la afirmación de que podemos actuar desde la espontaneidad, aunque no seamos libres en sentido metafísico. El destino se vuelve una estructura de condicionamientos complejos, pero también un campo de exploración y resistencia vital: “Las locuras del hombre ... son también fatalidad ... Tú eres la invencible Moira ... en ti, todo el porvenir humano está determinado de antemano” (1879/ 1999a, p. 181). Pero también: “El hombre debe abrir los ojos para vigilar en lo sucesivo los destinos de la cultura” (1878/1993, p. 177). En ese marco, Nietzsche no niega la posibilidad de transformación cultural e histórica. El destino de la cultura, y quizá el del individuo, pueden orientarse no desde la libertad metafísica, sino desde la comprensión lúcida de sus condicionamientos.

El último libro de este período fue *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* (escrito entre 1879 y 1881). Ahí aparecen elementos muy importantes. Por ejemplo,

la metáfora del horizonte y la fatalidad como límite cognitivo. Esta imagen es central: la fatalidad como horizonte de pensamiento y acción. El hombre no escapa a la necesidad, pero puede expandir sus márgenes de comprensión. “Esta línea de horizonte es mi fatalidad, grande y pequeña, a la que no puedo escapar” (1881/1997a, p. 117). Esto implica que la fatalidad es también epistémica: no solo no podemos actuar libremente, sino que ni siquiera nos conocemos del todo. Las limitaciones del lenguaje y de la conciencia nos impiden saber quiénes somos y, por eso mismo, no somos plenamente responsables.

¿Qué queda, entonces? El destino como devenir no metafísico. Nietzsche adopta un “naturalismo dinámico”: no hay propósito en el devenir del mundo, ni fines últimos. La naturaleza y la cultura no responden a ningún plan o *telos*. La creencia en un destino como sentido final es un resabio metafísico que debe ser superado. Sin embargo, Nietzsche no renuncia al lenguaje del destino: lo resignifica. No como plan dado, sino como estructura necesaria en la que se inscriben nuestras acciones espontáneas.

En conclusión: estamos observando el camino hacia el *amor fati*. Este período marca el momento en el que Nietzsche negocia con la fatalidad, pero sin resignarse a ella. En síntesis: i) niega el libre albedrío, pero no abandona el deseo de autodeterminación; ii) asume que el hombre es parte de la necesidad, pero intenta actuar desde ella; iii) destruye la metafísica, pero rescata y resignifica ciertas intuiciones antiguas (como la de Píndaro y su “¡quiere ser tú mismo!”); iv) abre el camino hacia la afirmación de la fatalidad —el *amor fati*— como única respuesta posible frente a un mundo sin trascendencia.

Esta afirmación no es una aceptación pasiva, sino una forma de libertad sin libre albedrío: una libertad trágica, consciente de sus límites, pero capaz de construir sentido en medio de ellos.

4. NIETZSCHE Y EL DESTINO EN EL CUARTO PERÍODO (1881–1885)

Este es el período del *Zarathustra*, del superhombre y del eterno retorno. Luego de publicar *Aurora*, Nietzsche viajó a Sils Maria (de julio a octubre de 1881). En agosto concibió la idea del eterno retorno, en una primera gran intuición, “a seis mil pies sobre el nivel del mar ¡y mucho más sobre todo lo humano!” (2015, p. 788). En Génova (de octubre de 1881 a marzo de 1882) trabajó en la continuación del texto recién mencionado, que acabaría convirtiéndose en *La gaya ciencia*, publicado en agosto de 1882. En enero de 1882 se produjo una segunda gran intuición, evocada por Nietzsche como *Sanctus Januarius*. Así, de agosto de 1881 a enero de 1883 se produjo lo que Nietzsche llamó el “embarazo” del primer volumen del *Así habló Zarathustra* (escrito en tan solo diez días).

En este período nació una nueva visión: el eterno retorno como hipótesis vital. Esto marca el giro más importante en la concepción nietzscheana del destino. En Sils Maria, Nietzsche experimentó una especie de iluminación intelectual que cristalizó en la hipótesis del eterno retorno de lo mismo (*ewige Wiederkunft*): "Mi doctrina reza: la tarea es vivir de tal manera que tengas que desear vivir de nuevo ¡en todo caso vas a hacerlo!" (1995, p. 169). La hipótesis del eterno retorno plantea que, si el tiempo es infinito y la materia finita, todo lo que ocurre volverá a ocurrir eternamente, en la misma secuencia, infinitas veces. Esta idea no se propone como teoría cosmológica, sino como prueba existencial, como piedra de toque de la afirmación de la vida.

Aparece, entonces, un siguiente paso: de la fatalidad al destino afirmado. Es decir, surge el *amor fati*. Frente a esta hipótesis (eterno retorno), Nietzsche desarrolla una respuesta que trasciende la resignación: el *amor fati*. Ya no se trata de padecer lo necesario, sino de "amarlo activamente", de tal forma que se desee que todo vuelva a suceder exactamente igual. "Quiero aprender cada día a considerar como belleza lo que tienen de necesario las cosas; así seré de los que embellecen las cosas. *Amor fati*: sea este en adelante mi amor" (1882/1999b, p. 133).

Este no es un retorno a la metafísica tradicional. Nietzsche plantea una especie de "metafísica trágica" o estética, centrada no en un más allá, sino en el aquí y ahora, afirmado como eterno. El destino ya no es una imposición externa, sino una tarea (*Aufgabe*) interna: dar forma, sentido y valor al instante.

Así es, entonces, cómo Nietzsche llega al Zarathustra y a la configuración del destino individual. Zarathustra anuncia la doctrina del eterno retorno y enseña el *amor fati*. En *Así habló Zarathustra*, Nietzsche encarna esta nueva visión del destino. Zarathustra es el maestro del eterno retorno y su enseñanza constituye el destino que le ha sido asignado, pero también el que él mismo elige y quiere:

Tú eres el maestro del eterno retorno [*du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft*], jese es tu destino! [*as ist nun dein Schicksal!*] ... Así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo con mayor honestidad: justo tal destino es el que mi voluntad quiere. (1996a, p. 302)

El destino, en este momento de la obra de Nietzsche, ya no es un designio superior ni una cadena causal ciega, sino una creación de la voluntad afirmativa. Se funden necesidad y libertad, en la medida en que el querer coincide con lo necesario, y se lo afirma. "¡Tú providencia de mi alma, que yo llamo destino! ¡Tú que estás dentro de mí! ¡Tú que estás encima de mí! Presérvame y resérvame para un gran destino" (1996a, p. 295).

Llegamos, entonces, a la voluntad como libertad creadora: el destino (*Schicksal*) se convierte en tarea (*Aufgabe*). La voluntad, que en el período anterior estaba anulada por la cadena causal, se convierte ahora en la capacidad de crear sentido y en estilo

vital en medio de la necesidad: "El querer hace libres: pues querer es crear: así enseñó yo" (1996a, p. 285). Este querer no elimina la necesidad, sino que la embellece, la reconfigura, la reafirma como propia. El destino ya no es padecido: es producido, querido, celebrado.

Así, finalmente, Nietzsche logra la superación del nihilismo, encontrando un camino entre la fatalidad repetitiva y la libertad afirmativa. Tengamos en cuenta que la doctrina del eterno retorno plantea una bifurcación frente a la fatalidad:

- el que "maldice la repetición" (responde desde el nihilismo pasivo);
- el que "ama la vida tal como es" (responde desde el *amor fati*, desde el nihilismo activo).

De ahí surge la pregunta fundamental que nos había dejado aquella primera intuición del eterno retorno: "¿cuánto necesitarías amar, entonces, la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación?" (Nietzsche, 1882/1999b, p. 166). Esta es la clave de la libertad nietzscheana: no escapar del destino, sino convertirse en su propio autor. El *amor fati* no niega el sufrimiento ni la necesidad, sino que los integra como partes del todo afirmado.

En conclusión: estamos ante el destino como creación amorosa de sí. Este período culmina el proceso iniciado desde el primer Nietzsche:

- Del *fatum* trágico griego pasamos al pesimismo metafísico schopenhaueriano para transitar hacia el naturalismo determinista y desembocar en una ontología afirmativa del instante.
- La fatalidad no es negada, pero es reinterpretada como materia prima de la voluntad afirmativa.
- El destino ya no es lo que "me toca", sino lo que asumo, lo que amo, lo que quiero crear.

En este cuarto período, Nietzsche ya no busca una salida del mundo, sino una manera de vivirlo plenamente, desde la necesidad, con alegría. El destino no es ya el nombre del límite, sino el nombre de la posibilidad de afirmarlo todo.

5. NIETZSCHE EN SU ÚLTIMA ETAPA (1885-1888): FATALIDAD AFIRMADA, DESTINO CREADO

La obra de Nietzsche bien pudo haber concluido con las siguientes tres partes (1883-1885) del *Así habló Zaratustra*. Sin embargo, nos dejó muchos escritos, entre inéditos y editados con extrema rapidez, así como toda la gama de pequeños textos que datan de su último año de lucidez mental (1889).

¿Qué más queda decir sobre el destino? Por ejemplo, Nietzsche nos habla del mundo sin sentido y de la inocencia del devenir. En este período, Nietzsche radicaliza su crítica a la metafísica, la religión y la moral, al mismo tiempo que consolida su idea del eterno retorno como estructura trágico-afirmativa del mundo. La fatalidad ya no es una imposición que paraliza, sino una estructura impersonal del devenir que se reconcilia con la vida misma, liberada del peso de toda culpa y finalidad. “Que no se haga ya responsable a nadie ... solo con esto queda restablecida otra vez la inocencia del devenir” (Nietzsche, 1889/1997b, p. 70).

Al negar a Dios y la responsabilidad teológica, Nietzsche libera al mundo de la culpabilidad y con ello redime la fatalidad, al insertarla en una visión del mundo sin redención trascendente, pero con afirmación inmanente.

Por otro lado, se insiste en la fatalidad como energía creadora, recuperando el rol de lo dionisiaco; es decir, retomando las viejas ideas de 1872 (del tiempo de su *Nacimiento de la tragedia*), pero bajo un nuevo estado de ánimo y jovialidad. Nietzsche se presenta como un “fatalista afirmativo”, alguien que no niega el destino, sino que lo abraza con alegría y creatividad. “Con un fatalismo alegre y confiado, ese espíritu que ha llegado a ser libre ... se redime y se afirma ... yo le he bautizado con el nombre de Dioniso” (Nietzsche, 1889/1997b, p. 127). Este fatalismo dionisiaco no es resignación, sino expresión de poder vital excedente: el destino no es algo que se sufre, sino algo que se transforma en forma de vida, en afirmación creadora, en “sí a la vida tal como es”.

También se retoma la crítica al concepto moral de responsabilidad: libertad como trampa. Nietzsche denuncia el engaño moralista que consiste en hacer al hombre responsable de lo que no puede elegir (su carácter, su entorno, su ser). Esta trampa es, en realidad, una forma de esclavitud disfrazada de libertad: “*Nadie* es responsable de existir ... la fatalidad de su ser no puede desligarse de la fatalidad de todo lo que fue y será” (Nietzsche, 1889/1997b, p. 69). Así, Nietzsche no niega la fatalidad; niega que esta pueda ser base de culpa. Desvincula destino y culpa: ser parte del destino no es motivo de vergüenza, sino posibilidad de afirmación.

También, en crítica directa contra las religiones, emprende un debate contra la compasión, contra la “moral de esclavos”. Una de las formas más insidiosas de negación del destino es la compasión. Para Nietzsche, esta no es solidaridad, sino instrumento de venganza de los débiles contra los fuertes. El hombre superior es vencido cuando duda de su derecho a la felicidad, cuando se deja contagiar por el sufrimiento de los resentidos: “Lo que produce efectos más fatales que ninguna otra fatalidad [*Verhängnis*] ... es la gran náusea frente al hombre ... la gran *compasión* por el hombre” (1887/1996b, p. 142). El peligro no es la fatalidad en sí, sino la falsificación moral del destino, que encadena a los superiores a los débiles.

Frente a lo anterior, tenemos al superhombre como afirmación suprema del destino. Nietzsche se aproxima aquí a su figura ideal: el superhombre [Übermensch], el único que puede asumir y transformar su destino desde una potencia vital creadora. No es ajeno a la fatalidad, pero la encarna, la afirma y la transforma. Se trata de “una transvaloración de todos los valores [*Eine Umwertung aller Werte*] ... que es un destino [*Schicksal*], compele en todo instante a correr hacia el sol” (Nietzsche, 1889/1997b, p. 51). Así, el superhombre no niega el dolor, la necesidad ni el caos del mundo, sino que los integra en una forma superior de existencia.

Para ir terminando: centrémonos en el *amor fati* como afirmación trágica final. Nietzsche corona este período reafirmando el *amor fati* como núcleo de su naturaleza. No basta con soportar la necesidad: hay que amarla. Solo así la vida se convierte en obra de arte y no en objeto de redención. “Todo lo necesario, mirado desde lo alto ... es también lo útil por excelencia ... *Amor fati*, este es el fondo de mi naturaleza” (Nietzsche, 1889/1996c, p. 90).

Este amor al destino no es pasividad, sino acción afirmativa: una ética trágica sin redentor, en la que el único dios es Dioniso: símbolo del devenir, del juego, del exceso, de la vida misma.

En conclusión, Nietzsche transfigura la fatalidad en destino afirmativo. Este quinto y último período nietzscheano representa la culminación de una trayectoria compleja:

- Del *fatum* griego y el pesimismo schopenhaueriano, Nietzsche llega a una ontología afirmativa del devenir, sin transcendencia ni sentido exterior.
- La fatalidad ya no es una fuerza externa, sino la estructura inmanente del mundo, que debe ser amada, afirmada y celebrada.
- El superhombre no es quien escapa del destino, sino quien lo abraza como forma y posibilidad de existencia creadora.

Así, Nietzsche no niega el peso del destino, sino que lo redime al afirmar su necesidad con jovialidad, dureza y estilo.

Este breve recorrido muestra que el pensamiento nietzscheano sobre el destino no se agota en las figuras del eterno retorno y del superhombre, sino que ha permitido a diversos filósofos contemporáneos repensar la relación entre necesidad y libertad, fatalidad y creación, historia y forma de vida. Estas interpretaciones enriquecen la tesis aquí defendida: que el destino nietzscheano es, ante todo, una tarea afirmativa, una construcción estética de sí en medio del mundo, sin necesidad de redención trascendente ni consuelo metafísico.

Finalmente, Martin Heidegger ofreció una de las interpretaciones más complejas del pensamiento nietzscheano al considerarlo el último metafísico. En sus

cursos, Heidegger afirma que la voluntad de poder y el eterno retorno consuman el pensamiento occidental al reducir el ser al valor y la diferencia, al devenir. Pero también sugiere que en Nietzsche se esboza una transformación: el *Schicksal* ya no sería un evento causado, sino el modo en que el ser se da en la historia. El destino no es aquello que sucede, sino el modo en que lo que acontece se apropia como sentido.

También Michel Foucault reconoció en Nietzsche no solo a un genealogista de la moral, sino a un inspirador de su propia ética de la subjetivación. En sus últimos cursos, Foucault conceptualiza la libertad no como autonomía racional, sino como “estética de la existencia”. El sujeto ético no es el que obedece a una ley universal, sino el que da forma a su vida como obra singular. Esta idea puede vincularse con la figura nietzscheana del superhombre: no se trata de escapar al destino, sino de darle estilo, de convertirlo en forma de afirmación.

Desde otra perspectiva, Gilles Deleuze ha ofrecido una lectura decisiva del eterno retorno como fuerza selectiva. En *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze insiste en que no retorna “todo”, sino solo aquello que puede ser afirmado: lo que se repite es el sentido de la vida que el sujeto ha sabido crear. El eterno retorno, en esta clave, no es una teoría física ni un fatalismo ontológico, sino una piedra de toque existencial. El *amor fati*, entonces, se convierte en el criterio de esa selección: quien puede desear su vida infinitas veces, sin resto ni arrepentimiento, ha trascendido a la reacción y se ha instalado en la potencia afirmativa del devenir.

Pierre Hadot, en sus estudios sobre la filosofía antigua como ejercicio espiritual, ha señalado que Nietzsche, pese a su ruptura con el pensamiento clásico, sigue la tradición estoica en clave trágica y estética. El *amor fati*, lejos de representar una mera actitud pasiva frente a lo necesario, se convierte en un entrenamiento espiritual de la voluntad afirmativa. Así como el sabio estoico ejercitaba su alma para soportar el destino, el filósofo nietzscheano aprende a amar la necesidad como afirmación suprema de sí.

Las interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Nietzsche permiten releer la noción de destino no solo como un concepto histórico dentro de su obra, sino como un gesto filosófico fundamental que articula una forma de vida, una crítica a la metafísica y una ontología afirmativa del devenir. En lo que sigue proponemos un diálogo breve, pero necesario, con estos cuatro grandes intérpretes: Heidegger, Hadot, Deleuze y Foucault.

6. BREVE DISCUSIÓN CON INTÉRPRETES CONTEMPORÁNEOS DEL DESTINO NIETZSCHEANO

Son muchos los intérpretes contemporáneos de Nietzsche. Destacamos a cuatro de ellos (en orden cronológico: Heidegger, Hadot, Deleuze, Foucault), aunque haremos

énfasis en Heidegger, dada la magnitud de su dedicación al pensamiento nietzscheano, y en Hadot por la conexión que encuentra entre *amor fati* y estoicismo (que es un tema que deseo abordar en un siguiente trabajo).

Pierre Hadot (1922-2010), como filósofo que intenta rescatar el vínculo entre los ejercicios espirituales y la filosofía y, además, como notable historiador de la filosofía antigua, encuentra una conexión entre la propuesta del *amor fati* nietzscheano con el pensamiento estoico:

Ligado a la meditación de la muerte, el tema del valor del instante presente juega un papel fundamental en todas las escuelas filosóficas. Supone en suma una toma de consciencia de la libertad interior. Podría resumirse en una fórmula de este tipo: "No precisas nada al margen de ti mismo para encontrar de inmediato la paz interior, despreciando la inquietud tanto por el pasado como por el futuro. Debes ser feliz en este mismo momento o no lo serás jamás". Los estoicos insistirán en mayor medida sobre la atención sobre uno mismo y la aceptación jubilosa de ese momento presente que nos ha sido impuesto por el destino. (Hadot, 1981/2006, p. 231)

La figura del *amor fati*, lejos de representar una mera actitud pasiva frente a lo necesario, se convierte en un entrenamiento espiritual de la voluntad afirmativa:

El ejercicio estoico tiene de hecho como objetivo sobrepasar el yo, pensar y actuar en armonía con la Razón universal. Los tres ejercicios descritos por Marco Aurelio ... resultan a este respecto altamente significativos: juzgar de una manera objetiva de acuerdo con la razón interior, actuar de acuerdo con esa razón común a todos los hombres y aceptar el destino que nos ha sido impuesto por la razón cósmica. (Hadot, 1981/2006, p. 267)

Así como el estoico ejercitaba su alma para soportar el destino, el filósofo nietzscheano aprende a *amar la necesidad* como afirmación suprema de sí.

Martin Heidegger (1889-1976) le dedicó muchos escritos a Nietzsche. Basta considerar el enorme volumen titulado *Nietzsche* (1961), el cual reúne sus cursos y trabajos posteriores a *Sery tiempo* (1927); es decir, los cursos dictados en la Universidad de Friburgo desde 1936 hasta 1940, así como los trabajos desarrollados entre 1940 y 1946. Además, en diversas obras, Heidegger siempre mostró su preocupación por Nietzsche, al cual señalará como el pensador del fin de la metafísica.

Precisamente en su *Nietzsche* (1961/2013), en el texto "El eterno retorno de lo mismo" (originariamente de 1937), aparece un apartado ("La posición metafísica fundamental de Nietzsche") en el que Heidegger, luego de discutir sobre la relación entre voluntad de poder, eterno retorno y superhombre (*Übermensch*), concluirá que: "para designar lo que nosotros hemos llamado su posición metafísica fundamental, el propio Nietzsche escogió una palabra que desde entonces suele usarse con

frecuencia para caracterizar su filosofía: *amor fati*, amor de la necesidad” (Heidegger, 1961/2013, pp. 375-376). Pero hay que comprender qué quieren decir ambas palabras y “sobre todo su unión”. Heidegger las explica así:

Amor, el amor hay que entenderlo como *voluntad*, como la voluntad que quiere que lo amado sea en su esencia lo que es. La más alta, más amplia y más decisiva voluntad de este tipo es la voluntad como transfiguración, la que transporta y eleva lo que es querido en su esencia a las posibilidades supremas de su ser. (Heidegger, 1961/2013, p. 276)

Por otro lado, sobre *fatum*: a la necesidad hay que entenderla no como una fatalidad arbitraria, abandonada a sí misma y que se desarrolla en algún lugar, sino como ese giro del estado de necesidad que, al asumir el instante, se descubre como la eternidad de la plenitud del devenir del ente en su totalidad.

Finalmente, pone énfasis en el sentido de la unión de ambos términos:

Amor fati es la voluntad transfigurada de pertenecer a lo más ente del ente. El *fatum* trae desolación, confusión y desaliento a quien simplemente se queda allí y se deja invadir por él. Es, en cambio, sublime y el mayor de los placeres para quien sabe y comprende que pertenece a él en cuanto creador, es decir, siempre, en cuanto decide. Ese saber no es otra cosa que el saber que vibra necesariamente en aquel amor. (Heidegger, 1961/2013, p. 276)

El destino no es algo impuesto desde fuera: es el modo en que el ser se dice a sí mismo en la historia —tema que Heidegger estuvo analizando en paralelo en otra obra, *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*, en 1936—. Así, el pensamiento de Nietzsche, para Heidegger, oscila entre la consumación de la metafísica y la apertura hacia un pensar más originario del ser como destino. En tal sentido, la riqueza del pensamiento de Nietzsche se mantuvo latente y vigente en las reflexiones de quien, seguramente, fue el más grande pensador del siglo xx.

CONCLUSIONES

Nietzsche no escoge entre destino o fatalidad: los transforma. La fuerza de Nietzsche radica en no rechazar la necesidad, sino reformularla activamente. A lo largo de su obra: i) el *fatum* es resignificado desde una lógica estética: no se huye de él, sino que se lo transfigura en sentido; ii) el *Schicksal* (destino) es asumido como proyecto individual afirmativo, siempre en tensión con las estructuras del mundo impersonal. En Nietzsche, fatalidad y libertad no son opuestos excluyentes, sino componentes de una existencia trágica consciente.

Nietzsche transita del padecer al crear: es el trayecto de la voluntad. El tránsito nietzscheano va de la figura del hombre que sufre su necesidad (como el trágico griego

o el schopenhaueriano) al hombre que cree en su voluntad como poder de forma (Zaratustra, el superhombre). Esta evolución marca el paso de la tragedia del carácter (determinismo del temperamento), a la estética de la existencia (configuración activa de la vida como obra).

La libertad nietzscheana no es ni libre albedrío ni determinismo, sino fidelidad creadora. Nietzsche no plantea una libertad entendida como autonomía racional o indeterminación, sino como fidelidad a uno mismo en medio de lo necesario: i) ser libre no es ser independiente de la necesidad, sino ser coherente con lo que uno ha querido y quiere seguir queriendo; ii) el eterno retorno consagra esta libertad: si puedes querer tu vida infinitas veces, entonces eres libre en el único sentido valioso.

Para Nietzsche el *amor fati* es una ética radical del instante. No es solo una actitud, sino una “ética de la responsabilidad trágica”: i) no puedes cambiar el mundo, pero puedes asumirlo de modo afirmativo; ii) el instante —ese punto invisible entre pasado y futuro— se convierte en el “escenario de la eternidad”, pues allí se juega todo. Como apreciamos, esta ética supera tanto el estoicismo (que *soporta* lo necesario) como el nihilismo pasivo (que lo niega): Nietzsche celebra lo necesario como creación viva (nihilismo activo).

Finalmente, propongo recuperar la imagen de Nietzsche como filósofo del coraje ontológico. Nietzsche nos enseña que la filosofía no debe consolarnos, sino fortalecernos para el vértigo: no saber si somos libres, no saber si esta es la primera vez, no saber si todo se repite, y aun así, elegir vivir, crear, amar y afirmar la vida como si todo dependiera de uno.

REFERENCIAS

- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela. Obra original publicada en 1981.
- Heidegger, M. (2005). *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*. Biblos. Obra original de 1936.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Ariel. Obra original publicada en 1961.
- Nietzsche, F. (1966). Ricardo Wagner en Bayreuth (Cuarta consideración intempestiva). En *Obras completas* (vol. 1, pp. 197-240). Aguilar.
- Nietzsche, F. (1988). *Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor (y Fragmentos póstumos)*. Alianza. Manuscrito original de 1873.
- Nietzsche, F. (1993). *Humano, demasiado humano*. M.E. Editores.

- Nietzsche, F. (1995). *Fragmentos póstumos [y] A propósito de Friedrich Nietzsche y su obra*. Norma.
- Nietzsche, F. (1996a). *Así habló Zaratustra*. Alianza. Obra original publicada en 1892.
- Nietzsche, F. (1996b). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza. Obra original publicada en 1887.
- Nietzsche, F. (1996c). *El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*. Tres haches. Obra original publicada en 1889.
- Nietzsche, F. (1996d). *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud*. Valdemar.
- Nietzsche, F. (1997a). *Aurora*. Alba. Obra original publicada en 1881.
- Nietzsche, F. (1997b). *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (Segunda consideración intempestiva)*. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1999a). *El viajero y su sombra*. EDAF.
- Nietzsche, F. (1999b). *La gaya ciencia*. Alba libros. Obra original publicada en 1882.
- Nietzsche, F. (2000). *El libro del filósofo [seguido de] Retórica y lenguaje*. Grupo Santillana de Ediciones.
- Nietzsche, F. (2001). *Schopenhauer como educador. (Tercera consideración intempestiva)*. Valdemar. Obra original publicada en 1874.
- Nietzsche, F. (2015). *Fragmentos póstumos*, vol. II. Tecnos.