

Nietzsche ante Schopenhauer: negación y reinención de la finalidad

Begoña Pessis¹

Recibido: 15/01/2019 / Aceptado: 17/09/2019

Resumen. El objetivo de mi trabajo estriba en reconocer sucintamente algunos de los puntos principales en que se fundamenta la posición de Nietzsche en relación con la teleología. El modo de atajar la cuestión será, en esta oportunidad, oponer la visión de Nietzsche al estado en que dejó Schopenhauer la cuestión. Para ello, abordaré en primer lugar algunos de los elementos que emparentan ambos proyectos y, en segundo lugar, un aspecto clave que parece alejarlos irremediamente. Además de esclarecer este último aspecto, intentaré un acercamiento a la especificidad y originalidad del proyecto nietzscheano sobre el tema.

Palabras clave: Finalidad ateleológica – Fin final – Nietzsche – Schopenhauer

[en] Nietzsche face Schopenhauer: negation and reinvention of finality

Abstract. The aim of this paper is to offer a brief recognition of some of the main points on which Nietzsche's position about natural teleology is based. In this occasion, I will face the issue via opposing Nietzsche's vision to the state in which Schopenhauer left the subject. In order to do this, I will first address some of the elements that link both projects and, secondly, I will present a key point that seems to distance them definitely. Along with clarifying this last point, I will try an approach to the specificity and originality of the Nietzschean project on the subject.

Keywords: Ateleological finality – Final end – Nietzsche – Schopenhauer

Sumario: 1. Introducción; 2. Schopenhauer y Nietzsche: un punto de partida común; 2.1 Rechazo del fin final; 3. Discordia, tensiones y contradicción a propósito de Darwin; 4. Una finalidad ateleológica; 5. Referencias bibliográficas

Cómo citar: Pessis, B. (2020): Nietzsche ante Schopenhauer: negación y reinención de la finalidad, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 45-58.

1. Introducción

Nietzsche se ocupa directa o indirectamente, en varias de sus obras, del problema de la teleología natural o quizá, más bien, las relaciones entre una teleología natural (o física) y una moral. El tema aparece desde su proyecto inconcluso de tesis doctoral en 1868 sobre la teleología kantiana, hasta casi dos décadas después en sus escritos tardíos y fragmentos póstumos. En sus primeros trabajos ya es posible distinguir su posición en estado larvario, pese a que más tarde sus intuiciones encontrarán un lenguaje propio, así como una metodología y una coherencia más elaborada. El tratamiento del asunto contempla, al menos, una perspectiva

epistemológica, una ontológica, una axiológica y una ética. Asimismo, su propuesta tiene un anverso crítico, negativo y destructivo, sobre todo con respecto a la tradición anterior, y un reverso más constructivo o propositivo.

Como puede adivinarse, el tema es vasto e intrincado, de modo que solo puedo conformarme en esta oportunidad con ofrecer una aproximación preliminar, esquemática y –como casi siempre sucede al abordar a Nietzsche con un afán sistematizador– quizá algo traidora y reduccionista. El modo de atajar la cuestión será contrastar la visión de Nietzsche con la de Schopenhauer, seguramente su interlocutor principal, presente en calidad de educador, de cómplice, de querellante y

¹ Universidad Adolfo Ibáñez
begona.pessis@uai.cl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0936-0171>

de rival². Para ello, abordaré en primer lugar algunos de los elementos que emparentan ambos proyectos y, en segundo lugar, un punto clave que parece alejarlos irremediadamente. Procuraré delinear algunas ideas cruciales para poder pensar este último punto en la filosofía de Nietzsche.

2. Schopenhauer³ y Nietzsche: un punto de partida común

Si de alguna manera se justifica el pensar conjuntamente a estos autores en relación a la finalidad natural no es solo por su decidida autonomía y contraste, sino, evidentemente, también por su afinidad. De hecho, me parece que Schopenhauer y Nietzsche comparten un punto de partida; uno que quizá puede cifrarse más en una serie de rechazos comunes que en una serie de acuerdos. Ambos dirigen los dardos a ciertos postulados fuertemente enraizados en la tradición en general y, en particular, en la doctrina kantiana –al menos leída en la clave de estos autores. Ambos destacan, por ejemplo, la improcedencia de pensar en una intención racional como fundamento de la naturaleza y la idea de un artífice racional. Sin embargo, en esta ocasión solo podré ocuparme de un elemento que me parece determinante y que convoca también a los anteriores, profundamente ligados. Concretamente, me refiero a la negación rotunda de que sea posible el tránsito desde una teleología natural o física a una teleología ética; o sea, la admisibilidad de pensar en un fin final de la naturaleza en sentido moral, como si en

esta se pudiese barruntar un proyecto previamente fijado a desplegarse por medio de la libertad humana.

2. 1. Rechazo del fin final:

Para explicar el paso entre un sistema de fines naturales y uno de fines morales –ilegítimo, en opinión de los autores que nos convocan– es útil invocar la maniobra que Kant lleva a cabo en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*. En ella se hace cargo no solo de la forma interna, o “esencia”, de los cuerpos organizados, sino también de su existencia, teniéndolos así no solo como fines naturales [*Naturzweck*], sino también como fines de la naturaleza [*Zweck der Natur*]. Sentada la pertinencia de considerar la génesis de los organismos en el concepto de fin y también de la consideración de la naturaleza completa como un sistema de fines, surge la pregunta de para qué existen todos esos fines naturales y su entrelazamiento, es decir, cuál es el fin final de la naturaleza. Tras sendas consideraciones, Kant concluirá que no puede ser otro que el “hombre bajo leyes morales” (KU §86, WW X, 407; tr. 371), meta a la que parece estar orientada la naturaleza completa (KU §67, WW X, 327; tr. 309); pese a que no se tenga noticia empírica del mismo, sino que funcione como un principio a priori de la razón con valor reflexionante. Ese fin final de la naturaleza ha de estar, empero, fuera de ella para ser auténticamente incondicionado, con lo que se abre camino a la región de lo suprasensible. Kant es perfectamente consciente de que con esto está dando un salto colosal y llevando la discusión más allá de los límites demarcados por el posible uso teórico del enjuiciamiento según causas finales. Aun así, este paso resulta ser lo más importante y lo que dota de sentido al uso de principios teleológicos.

Efectivamente, para Kant, no bastaba con exponer el funcionamiento de los organismos y naturaleza como sistemas aptos para la supervivencia, la conservación y la reproducción de la existencia. En realidad, si solo se llega hasta aquí, entonces no se cumple satisfactoriamente uno de los objetivos principales –si no el principal– que animan la redacción de la KU, a saber, la conciliación entre naturaleza y libertad a partir de la posibilidad de que la primera sea propicia o al menos no sea hostil a la realización del mandato moral. Kant no dota al enjuiciamiento teleológico de un carácter objetivo, sino que lo tiene como mero postulado aportado por la razón práctica a la facultad de juzgar, para darle un horizonte a su reflexión. Aun con estas restricciones, tanto Schopenhauer como Nietzsche recusarán tajantemente estos postulados, en la medida que barruntan un orden racional y moral del mundo.

En la línea sugerida, ante el rechazo de una estructura moral como el fin al que tiende la naturaleza o como perfección ya realizada en ella, se entenderá con mayor razón que ambos autores desprecien las doctrinas en las que este mundo aparece como el mejor (Leibniz) y también aquellas que confían en una implantación progresiva del ideal en la historia (He-

² Es importante explicitar que tengo en cuenta, no única pero sí especialmente, a un Nietzsche más tardío, aproximadamente entre 1882 y 1887. Ciertamente, el período más schopenhaueriano –y romántico– del autor tiene lugar en sus primeras publicaciones, particularmente en *El nacimiento de la tragedia* (1872). Pero, en esta oportunidad, no me interesa tanto constatar la dependencia de Nietzsche respecto a Schopenhauer en la forja de sus intuiciones estéticas y de su lenguaje; en su proyecto del arte como consuelo metafísico; en su descripción exaltada del mundo y la vida como algo absurdo y sin sentido; en su concepción temprana e incipiente de la voluntad; entre otras afinidades. Lo que sí me interesa es fijar la atención en las propuestas más maduras en las propuestas más maduras de Nietzsche en relación con el problema teleológico, décadas después de haber hecho su primer intento en las notas preparatorias para su tesis doctoral, en una fase, podríamos decir con Jean-Luc Nancy, pre-trágica (1990: 51). Dicha posición, en todo caso, también establece un diálogo con Schopenhauer.

³ Las referencias a las obras de Schopenhauer se harán por medio de siglas, cuya especificación puede encontrarse en las referencias bibliográficas finales. Luego de las siglas correspondientes a la obra en cuestión, se indicará el tomo en números romanos, el parágrafo o capítulo (de corresponder) en números arábigos y la página de la traducción castellana consultada. En el caso de Nietzsche, las citas contendrán la explicitación de la obra en cuestión mediante las siglas estandarizadas en español, el número de libro o tratado y del parágrafo o capítulo (de corresponder). Luego, se indicará la página de la traducción empleada, cuyos detalles pueden hallarse en la bibliografía final. La edición alemana consultada corresponde a la versión digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche al cuidado de Paolo D'Iorio y publicada por la Nietzsche Source (eKGWB), basada en el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari (KGW y KGB). Únicamente las notas inconclusas de 1868 sobre la teleología en Kant (titulado a veces “Zur Teleologie” o “Teleologie seit Kant” [ZT]) fueron consultadas en la edición bilingüe de *The Nietzsche Channel* (www.thenietzschechannel.com), publicada en el volumen *Nietzsche's writings as a student* bajo el título “On the concept of the organic since Kant”.

gel, Marx)⁴. Estas últimas son parte de un proceso de laicización del ideal divino –que no pasó desapercibido al bisturí psicológico e histórico de Nietzsche– que ordena, organiza y unifica la realidad bajo la confianza en una racionalidad del mundo, en una marcha espiritual de las cosas:

«Dios» ya no es Dios más que nominalmente, sin duda, y ha sido liberado de la fabulación religiosa, pero precisamente era necesario que el Ser supremo resultase laicizado de este modo para que a continuación fuesen divinizadas la Historia, la Vida y la Naturaleza. En resumen, el Apéndice a la *Dialéctica* tan solo es la transición entre dos edades de la metafísica; el «antropomorfismo sutil» significa entonces que ha quedado salvaguardado el núcleo de la teología racional cristiana, que permitirá la expansión del saber absoluto. ¿Cual? Nos parece que todo se juega en la nota -en apariencia anodina- del § 58 de los *Prolegómenos*: comparo el orden del mundo y su racionalidad «con los efectos, que conozco, de la razón humana, –y la llamo razón, por tanto, sin atribuirle por ello como propiedad lo que entiendo en el hombre con esta palabra» (IV, 360 (...)) esta «razón» flotante entre el cielo y la tierra asume a la perfección el papel que Hegel, al comienzo de la *Filosofía de la historia*, le asigna a la investigación filosófica: «eliminar el azar» (Lebrun, 2008: 240)

Sin embargo, el modo que tendrán los pensadores de encarar este problema (la negación del fin final), será radicalmente diferente e informará también sobre las contraposiciones más esenciales entre ambos.

Por su parte, Schopenhauer no tiene inconveniente en conceder que las explicaciones mecánicas no son suficientes ante ciertos objetos de la naturaleza y que existe una apariencia de teleología en la conformación de los organismos y en su compleja y extraordinaria manera de conservarse y reproducirse (sobre todo en el plano de las especies). Hasta aquí, Schopenhauer declara que Kant lleva razón (WWV I, A 673-4; tr. 637); sin embargo, acusa la necesidad de añadir la doctrina de la voluntad, gesto que a la postre hace imposible la preservación de un propósito moral del mundo. La aprobación de Schopenhauer llega únicamente hasta algo así como “los cuerpos, efectivamente, poseen las condiciones, es decir los medios, para los fines de la auto-conservación y reproducción: es decir, la vida”. Pero esta concesión meramente formal de la teleología kantiana entraña una trágica contradicción y un vaciamiento de sentido en la medida que se acompaña con la certeza de que, pese a la exuberante apariencia de finalidad, no hay fin alguno que justifique u oriente a

la naturaleza. Por el contrario, las formas orgánicas, con toda su complejidad, su conformidad a fin mutua, su belleza, su microscópico ajuste de partes, son un derroche de la naturaleza sin meta ni propósito.

La metafísica de la voluntad informará sobre uno de los elementos más desoladores de la filosofía de Schopenhauer; esto es, constatamos que, pese al conocimiento de la ausencia de fin, vivimos en una naturaleza que no deja de sugerir la idea de finalidad a cada paso. C. Rosset tiene esto en mente cuando desarrolla el concepto de lo absurdo en la filosofía de Schopenhauer (2012, pp. 75-9). Los seres vivos exhiben una estructura sofisticada y compleja para actualizar sus deseos y pulsiones –su voluntad–; pero sabemos que esa voluntad no tiene fundamento, objeto o razón. La compleja maquinaria de lo orgánico se nos devela como una dilapidación, un desperdicio. La voluntad es irracional y ciega, sin fundamento [*Grundlos*], de modo que no es posible aducir un porqué de su movimiento; las explicaciones, los porqués, las causas y las razones solo tienen lugar en la representación.

Schopenhauer resume muy elocuentemente este universo de ideas en el siguiente pasaje:

no cabe justificar el mundo por sí mismo, no cabe encontrar en el mismo ninguna razón, ninguna causa final de su existencia, ni demostrar que existe a causa de sí mismo, esto es, para su propio provecho. Con arreglo a mi teoría, esto se explica porque el principio de su existencia carece explícitamente de razón alguna, o sea, es una ciega voluntad de vivir que, *como cosa en sí*, no puede hallarse sometida al principio de razón, a lo que es simplemente la forma de los fenómenos y lo único que justifica cualquier porqué. Esto viene a coincidir con la índole del mundo: pues sólo una voluntad ciega e incapaz de ver [*blinder, kein sehender*] podría colocarse a sí misma en la situación en la que nos vemos. Una voluntad capaz de ver más bien habría hecho enseguida el cálculo de que el negocio no cubre los gastos... (WWVII, §46 672; tr. 561)

Estamos, pues, frente a una voluntad completamente inmotivada que, de hecho, actúa muy insensata y ridículamente si se la evalúa en función de una lógica de medios y fines. De esta manera, para Schopenhauer, tras un análisis de la voluntad, el fin final de corte kantiano no tiene cabida; ni en el universo teórico ni en el práctico.

El análisis de la voluntad permite a Schopenhauer concluir la ausencia de motivación en la vorágine del deseo y de los impulsos y, emparejada con ella, también la irrealidad de las metas satisfechas por los seres vivos y la positividad del dolor sobre el placer. Con estos elementos, Schopenhauer apunta a que ni el mundo, ni la vida, ni los movimientos de la naturaleza están orientados a algún fin. Si se consigue disipar la ilusión en la que vivimos inmersos, se descubre que ninguna necesidad satisfecha, ningún propósito humano, ni siquiera el mero goce de vivir, tienen realidad auténtica como para justificar la existencia.

En el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, Schopenhauer afirma enfáticamente la nihilidad de

⁴ En Kant es posible hallar también asomo de una teleología en la historia, en un proceso que la misma naturaleza también promueve, con sus resistencias, con sus obstáculos, con el antagonismo entre los hombres, etc. Léase por ejemplo el siguiente pasaje, que da pistas sobre la noción de progreso en la filosofía de Kant: “Y este es el factor decisivo de una primitiva historia humana esbozada por la filosofía: satisfacción con la Providencia y con el curso de las cosas humanas en su conjunto, que no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se despliega poco a poco hacia lo mejor partiendo de lo peor; progreso al que cada uno está llamado por la Naturaleza a colaborar en la parte que le corresponda y en la medida de sus fuerzas. (MAM Ak. VIII, 123; tr. 127)”

la existencia. Según él, la vida no tiene contenido real o genuino, sino que se mantiene en movimiento a base de carencia e ilusión; pero cuando este torrente de necesidad cesa y se consigue la satisfacción de los deseos, a esto le sigue una multiplicación redoblada de nuevas y repetidas carencias. Si es que la vida, que pese a todo apetece y deseamos, tuviera algún valor, entonces el mero hecho de poseerla ya debería llenarnos de satisfacción. Pero, en lugar de eso, no estamos sino aspirando, en continua e infatigable inquietud. Todo afán de la voluntad es, en esencia, nulo e imposible de satisfacer definitivamente. Al cabo, la manera más lúcida de considerar la vida será verla como un desengaño⁵ una estafa o una deuda (WWVII, §46 665-676; tr. 555-563) (PII, §147 263; tr. 304). El dolor es, en efecto, lo único positivo, lo que realmente se siente y ocurre originalmente, inmediatamente y por sí mismo; en las antípodas, el placer, la alegría o la satisfacción sería un estado esencialmente negativo (WWVI, §58 415-6; tr. 415-6).

Además, los sujetos racionales y autoconscientes no solo están condenados a sufrir el deseo y la necesidad, y a verlos constantemente renovados, sino también a verificar la ausencia de valor de dichos fines tan ferozmente perseguidos. En el hastío se pondría de manifiesto de manera excelsa la vacuidad y la esterilidad de la existencia. Cuando la necesidad no apremia al hombre con sus urgencias y pasa aquejarlo el aburrimiento, este pasa a sentir la carga de la existencia y a buscar modos de hacerla imperceptible. A este respecto es que Schopen-

hauer concluye: “nuestra existencia es mejor cuando no la notamos, de lo que se sigue que sería mejor no tenerla” (WWVII, §46 669; tr. 557).

Como es posible suponer, la teleología natural, para Schopenhauer, solo puede espolear el pesimismo, porque en un mundo orgánico estructuralmente constituido y dispuesto para ser viable y sobrevivir, no hay fin alguno. En suma, la vida se desea con furioso ímpetu, se atesora, se alarga, se preserva con una variedad asombrosa de medios y se fomenta como fin final de todo lo existente; pero no porque la vida misma sea buena o valiosa, no porque el placer compense en algo las miserias ni, mucho menos, porque haya un sentido moral, encima o detrás de todo. La voluntad de vivir persigue la vida nada más que por un ciego y fútil afán. Para Schopenhauer, en definitiva, lo único que podría dotar de sentido final a la naturaleza sería un fin trascendente y suprasensible –por ejemplo moral, a la kantiana–, que permitiera pasar por alto las lacras del plano fenoménico. El caso es que no hay tal fin, de modo que la vida no tiene valor alguno. La caída del fin final, que había sido largamente prometido, aguzada por el absurdo de un mundo ataviado de vistosa conformidad a fin, llevará a Schopenhauer a un duelo y a un desprecio por el mundo⁶.

En el caso de Nietzsche, el panorama cambia; se descarta de lleno la postulación de un fin final de la naturaleza, máxime uno de carácter racional-moral, al tiempo que se descarta también que tengamos necesidad de uno y que su ausencia nos suma necesariamente en un duelo insuperable. Como es ampliamente conocido, Nietzsche rechaza vehementemente la tentación de establecer el *télos* del mundo fuera del mundo, en ese trasmundo que es meta y término, destinado a la desaparición y a amenazar con ella el sentido y valor del mundo sensible. En esa dirección intentará Nietzsche conquistar para el problema de la teleología un enfoque *estrictamente humano* (ZT: 305) y devolverle a la filosofía el terreno del devenir y la sensibilidad con todo su valor, para contrarrestar el nihilismo pasivo que puede seguirse al descubrimiento de la falta de finalidad de lo existente.

De hecho, en su *Nietzsche, crítico de Kant*, Oliver Reboul sostiene que, en Nietzsche, la adultez se define por la aceptación del azar, esto es, de que no hay en el mundo orden, finalidad y sentido (1993: 104). Para Nietzsche, la posición de Kant adolece de antropomorfismo pueril (ZT: 306), esto es, de un optimismo infantil que –a través de la humanización de la naturaleza en la asignación de inteligencia, técnica, bondad, etc.– se envanece de hallar un sentido (externo) al mundo y la vida humana. Con entusiasmo rayano en el frenesí, Nietzsche comprende la ciencia jovial como las saturnales de un espíritu que ha atravesado una larga y dolorosa enfermedad y ha salido transfigurado para celebrar el júbilo de la salud y la promesa de futuro (FW §1-4; tr. 49-55). Esa adultez –profunda, y refinada– puede constituir una

⁵ Resulta al menos curioso destacar que Schopenhauer usa la palabra hispana “desengaño” (*Enttäuschung* en alemán), probablemente en referencia al sentimiento barroco por excelencia, cuyo representante más eximio no podía ser otro para él que Baltasar Gracián. Sin duda, pese a las simetrías, entre ambos autores se alzan irreductibles muros: casi dos siglos, diferencias culturales, compromisos religiosos y filosóficos, etc. En cualquier caso, en ambos puede rastrearse, en mayor o menor grado, una constatación del mundo como un valle de lágrimas y de la existencia finita como una fuente inagotable de males, error, dolor y desconsuelo. En ese escenario pesimista, una educación humanista y práctica podría paliar –aunque limitadamente– la ausencia de felicidad. Precisamente, a esa conclusión llega J. L. Posada Palenzuela en su trabajo sobre Gracián y Schopenhauer (2011: 242). A propósito de la recepción y lectura del autor aragonés en Alemania, pueden consultarse algunos estudios generales. Por ejemplo, la tesis doctoral de Forssmann, Knut. (1977). *Baltasar Gracián und die deutsche Literatur zwischen Barock und Aufklärung*. Universidad de Barcelona. También es de interés el trabajo de Borinski, Karl. (1971). *Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland*. Tübinga: Max Niemeyer. En cuanto a la relación específica de Gracián con los autores que me ocupan, cabe mencionar algunos estudios: Rouveyre, A. (1927). *El español Baltasar Gracián y Federico Nietzsche. Con dos apéndices de Víctor Bouillier*. Madrid: Ediciones Biblos; Santiago Romero, Sergio. (2017). “Arte para ser dichoso. La jovialidad científica de Baltasar Gracián y su relación con Nietzsche”. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*. Vol. 27, nº. 2, pp. 302-318. Respecto al parentesco estrecho entre Schopenhauer y Gracián, de quien tradujo íntegro su *Arte Manual y Oráculo de prudencia* y parcialmente *El Criticón*, recomiendo con especial énfasis el estudio de Posada Palenzuela por su exhaustividad y profundidad. Ese trabajo está articulado bajo las nociones de diálogo hermenéutico y formación (*Bildung*). Además, pueden consultarse otros estudios interesantes: Jiménez Moreno, L. (1993). “Presencia de Baltasar Gracián en filósofos alemanes. Schopenhauer y Nietzsche”. *Anthropos: Boletín de información y documentación*. Vol. 37 (Extra), pp. 125-139; Martínez Hernández, José. (2001). Schopenhauer, lector y admirador de Gracián. *Postdata. Revista de Artes, Letras y Pensamiento*. Vol. 23, pp. 15-20; Heger, Klaus. (1958). “Genio e ingenio. Herz und Kopf. Reflexiones sobre unos cotejos entre el Oráculo manual y la traducción alemana de Schopenhauer”. *Revista de la Universidad de Madrid*. Vol. 7, pp. 379-401.

⁶ En este sentido es en el que, según Rosset, Schopenhauer sostiene la tesis inversa a la de la *Teodicea*, cuyo optimismo en la consideración de este mundo como el mejor de los posibles suscita en él los más encendidos ataques, puesto que considera dicha teoría como falsa y funesta; para él, en cambio, este es el peor mundo posible con capacidad de subsistir (WWVII, §46 677-9; tr. 563-5).

segunda infancia mucho más peligrosa que la somática o fisiológica.

En ese mismo sentido, Nietzsche insiste en la indiferencia de la naturaleza [*gleichgültig ohne Mass/Indifferenz*], carente de intenciones, bondad o maldad, de piedad, justicia, etc. [*ohne Absichten und Rücksichten, ohne Erbarmen und Gerechtigkeit*] (JGB I §9; tr. 28). Reboul señala que “saber que el mundo carece de sentido puede, ciertamente, conducir al nihilismo. De hecho, el nihilista no es sino un idealista que ha perdido su ideal y que, en nombre de ese ideal perdido, insiste en condenar el mundo” (1993: 104). Ese sería el lamentable caso de Schopenhauer, un desengañado del ideal, al que siente como una promesa rota. En este sentido, no habría sido capaz de recuperarse de la severa enfermedad en que lo sumió su desengaño, a la que no habría opuesto más remedio que la resignación apagada y el desapego. El desengaño de Schopenhauer, con su radical veto a la finalidad y su férrea negación de que a la naturaleza le importamos algo, le pertenece al hombre adulto; pero aceptación del azar excluye la posibilidad de afirmar gozosamente el mundo o de transfigurar la adultez en segunda infancia. En cambio, la ausencia de finalidad trascendente no es para Nietzsche objeción para amar y exaltar.

Entre los propósitos de Nietzsche descuella el de acabar con la identificación habitual entre valor de una cosa y finalidad de una cosa. Por culpa de ella,

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 (FN 1886 7[1]).

En definitiva, para Nietzsche, renunciar al fin final no implica renunciar al sentido ni conduce necesariamente a una desvalorización de la vida. De hecho, me parece que la ausencia de fin final tampoco entrañará una ausencia absoluta de finalidad. En esa dirección, fundará una finalidad a su medida: una finalidad, digamos ateleológica. Una que es, por un lado, inmanente, relativa, mudable, singular e intransferible; y que, por otro, no se dirige a ningún término, sino que tiene la renovación y el aumento como fundamento.

George Simmel adopta una posición afin cuando plantea que Schopenhauer y Nietzsche comparten el punto de partida, a saber, la negación del fin final trascendente, y se distancian en cuanto para el primero esto da pie a la indignación, al aburrimiento, al dolor y, en el mejor de los casos, a la resignación avolitiva; y, para el segundo, esto es ocasión para la glorificación, para la superación continua, la evolución, el valor, el incremento de vida, en suma, una finalidad relativa. Además plantea, en mi opinión acertadamente, que en Schopenhauer se expresa la demanda por un fin último para la existencia al mismo tiempo que se constata su imposibilidad; la voluntad no se aquietará jamás con algo fuera de ella, porque fuera de ella nada existe (Simmel, 2004: 18). La inexistencia de un valor y fin extrínsecos del mundo es para Schopenhauer una humillación, el sinsentido mis-

mo; la voluntad se repite a sí misma indefinidamente, sin orientación alguna, en una monotonía chata y aplastante, en una inmovilidad pasmosa, porque ni hay un fin absoluto como en el cristianismo, ni uno relativo como en Nietzsche (Simmel, 2004: 24-6) (Simmel, 2004: 273).

En este bosquejo preliminar de las posiciones de ambos autores, ya se hacen patentes diferencias fundamentales. Solo quisiera insistir en el hecho de que Schopenhauer sí sigue a Kant en el reconocimiento de la aparente conformidad a fin de los productos de la naturaleza y de la naturaleza como sistema de fines, todo en el plano de la representación. Formalmente, no difiere con el planteamiento de Kant en este punto. La diferencia estribará en que, para él, esa apariencia es quimera y engaño; es irrecusable y cierto, con seguridad, que la naturaleza no tiene un sentido racional ni moral⁷. Como se ha mencionado, además de que el intelecto ya es secundario en relación a la voluntad, una más de sus herramientas, Schopenhauer plantea que, de haber sido una voluntad capaz de ver y no una voluntad ciega, se habría tratado de una inteligencia muy corta de miras, porque habría hecho un cálculo nefasto. Para Schopenhauer, la fachada teleológica está vacía.

En cambio, para Nietzsche no es necesario en lo absoluto dotar a la naturaleza de un intelecto, ni siquiera en el sentido en que Kant lo piensa, es decir, de modo reflexionante. Sin embargo, también es importante destacar que en Nietzsche, a diferencia de Schopenhauer, no hay un rechazo de la racionalidad como componente originario de la voluntad. No antepone el “querer” al “pensar” en el orden de la voluntad. La voluntad de poder es, en efecto, un sentimiento complejo, una pluralidad de sentimientos (no una unidad), es un afecto y es también pensamiento, en el sentido de representación que da una dirección⁸ (JGB II §19; tr. 39).

3. Discordia, tensiones y contradicción a propósito de Darwin

En cuanto a los aspectos que distinguen y distancian las propuestas de ambos filósofos, me centraré en uno de ellos, a saber, en la posición que adopten en relación con la posibilidad de “evolución” o “progreso”. A propósito de este tema, me gustaría rescatar y a la vez distanciarme un poco —o matizar— un elemento que saca a colación George Simmel. Este plantea que el punto de divergen-

⁷ La racionalidad y la moralidad deben pensarse íntimamente ligadas en este contexto conceptual, pese a que Schopenhauer descarte tajantemente tanto su identificación como la subordinación de la segunda a la primera. Es importante recordar que, para Kant, la voluntad —la facultad de los fines— será la responsable de poner en marcha y consumir el proyecto ético. Dicha voluntad se define en varias ocasiones como equivalente a racionalidad (razón práctica) o, al menos, como aquella facultad que se deja comandar por la razón, que opera en conformidad con las leyes dictadas por la razón. Las leyes morales son, en definitiva, negocio de la razón práctica, con la que se identificaría una voluntad plenamente conforme a la razón.

⁸ Heidegger destaca este punto comúnmente malentendido por la crítica; justamente uno de los que distancia a la voluntad nietzscheana de la schopenhaueriana (Tomo I, 2000: 63-5). También enfatiza el hecho de que la voluntad de Nietzsche es inmanente y que no es la cosa más conocida del mundo, sino algo complejo y que solo en cuanto palabra tiene unidad (Tomo I, 2000: 48).

cia entre Schopenhauer y Nietzsche, pese a la comunidad de origen, es justamente la figura de Darwin o, más bien dicho, el pensamiento que Darwin encarna⁹. Para él, lo que diferencia a Nietzsche de Schopenhauer es la sensibilidad del primero y la nula del segundo para el pensamiento evolutivo. Véanse, por ejemplo, estos dos pasajes:

Y este mundo, impulsado por la voluntad de fines y carente de fines, es el punto de partida de Nietzsche. Pero entre Schopenhauer y él se encuentra Darwin. Mientras que Schopenhauer se detiene en la negación de la voluntad del fin último, y, por tanto, no puede sacar como consecuencia necesaria de ello más que la negación de la voluntad de vivir, Nietzsche encuentra en el hecho de la evolución del género humano la posibilidad de un fin que permita a la vida afirmarse (Simmel, 2004: 189)

Nietzsche, en oposición a Schopenhauer, ha extraído del pensamiento de la evolución un concepto completamente nuevo de la vida: el de que la vida es en su ser más íntimo y propio, intensificación, aumento, concentración cada vez mayor de las fuerzas ambientales en el sujeto. A través de este impulso –puesto inmediatamente en ella y por el cual logra la elevación, el enriquecimiento,– la vida puede llegar a ser su propio fin, y con eso queda eliminado el problema de un fin último que estuviese colocado más allá de su proceso natural. Esta representación de la vida –la absolutización poético-filosófica de la idea darwiniana de la evolución, cuya influencia ha despreciado demasiado Nietzsche en su última época–, esta representación me parece ser el resultado de aquel sentimiento general de la vida, decisivo en última instancia para toda filosofía, y en el que se basa la diferencia más profunda y rigurosa entre Nietzsche y Schopenhauer (Simmel, 2004: 19)

Para Simmel, la finalidad nietzscheana no es el superhombre, sino que este es expresión de que no es necesario un fin final semejante, sino que la vida posee en sí su propio valor, en la superación de cada grado por otro más pleno y perfecto. El fin sería siempre aplazado, renovado, vivificado. Cada momento tendría en el siguiente la norma elevada que le da sentido, de modo que el viviente desplegaría sus potencialidad y fuerzas para actualizar ese ideal inmanente. En cambio, la realidad de Schopenhauer es terriblemente plana e inmóvil; las formas son tan permanentes que no hay espacio para un proceso de cambios, mucho menos de cambios ascendentes.

Hasta cierto punto, convengo bastante con Simmel en concebir a Schopenhauer como un pensador que no

es sensible a la evolución, pero solo si entendemos evolución de un modo más amplio que simplemente una diversificación de las especies encaminada a la conservación y reproducción. De hecho, Schopenhauer podría haber acoplado las ideas de Darwin perfectamente a las suyas. Incluso podría decirse que anticipó varias de sus intuiciones. Mientras se trate de un plano biológico con los criterios de supervivencia y reproducción, Schopenhauer en realidad podría detentar posturas cercanas al evolucionismo (aunque con ciertas limitaciones)¹⁰. Si se trata de formas vivientes que complejizan o potencian sus herramientas, su estructura fisiológica, sus recursos, etc. para la lucha por la vida, entonces Schopenhauer no tendría problema en hablar de evolución¹¹. Pero no creo que Simmel apuntara a estos aspectos, ya que su conocimiento de la obra schopenhaueriana es amplio y perspicaz, de modo que estas objeciones no deben haberle pasado desapercibidas, al menos virtualmente. Creo que el mejor modo de leer sus observaciones consiste en apuntar a que, en Schopenhauer, no se concibe que pueda haber evolución hacia formas más “valiosas” de vida, hacia formas más plenas, hacia fines que valgan la pena. Para Schopenhauer, si la vida no tiene un sentido absoluto y trascendente, entonces no tiene sentido alguno; y el caso es que no tiene un sentido absoluto y trascendente; *ergo* no tiene ningún sentido. En este riel se puede reflexionar sobre el desprecio de Schopenhauer por la historia, por el cambio. Y es que, con justicia, se puede decir que el concepto schopenhaueriano de voluntad traza un movimiento circular (Safranski, 1991: 305). La voluntad de vivir es siempre idéntica y permanece inalterable, incluso en el orden de sus manifestaciones, allende el grado de su objetivación.

Es innegable que la reflexión de Simmel alumbra un aspecto decisivo y que quizá encauza la discusión hacia un punto central del pensamiento nietzscheano, muchas veces eludido, que tiene que ver con la posibilidad de

⁹ *El origen de las especies* fue publicado apenas un año antes de la muerte de Schopenhauer. Si bien tuvo la oportunidad de leer una reseña de la obra antes de morir, no alcanzó a leer el texto completo ni a enterarse más detallada y profundamente de su contenido. Ciertamente, no alcanzó tampoco a pronunciarse al respecto. Nietzsche, en cambio, pese a que se discuta acaloradamente sobre si leyó o no directamente alguna obra de Darwin, ciertamente tuvo acceso, al menos, a diversas fuentes indirectas –entre las que destaca A. Lange– y también nos legó alusiones explícitas a su figura y pensamiento.

¹⁰ La doctrina de las Ideas como objetivaciones directas de la voluntad ofrece alguna resistencia a pensar en la evolución biológica. Si bien habría que hacerse cargo de este problema de modo más frontal, por el momento baste recordar que las Ideas no son objeto de las ciencias, sino que su conocimiento es estético. Autores como Magee (1991: 164-5), entre otros, se muestran desconcertados ante este elemento en la filosofía de Schopenhauer, introducido cuando ya va muy avanzada la reflexión filosófica.

¹¹ En un artículo que me parece sumamente relevante para atajar este problema, Arthur O. Lovejoy sugiere que Schopenhauer avanza hacia un evolucionismo (*strictu sensu*, un mutacionismo) en sus últimas obras. El autor señala que pese a que en sus primeros escritos y en su obra capital haya una postura más bien reacia al evolucionismo, en sus obras posteriores sí podría verificarse un enfoque evolucionista. En este estudio, el autor contradice la lectura hegemónica y más habitual de Schopenhauer, que ha insistido en negar, ignorar o minimizar este elemento. Según él, Schopenhauer defendería una teleología no antropomórfica, es decir, una conformidad a fin ciega [*blind purposiveness*] y su lectura tendría que ser comparada con la de Nietzsche, Shaw, Guyau, E. D. Fawcett, y Bergson. Incluso llega a proponer, en un gesto bastante discutible, que el mundo para Schopenhauer no podría constituir un sistema sin cambios ni novedades y que, de hecho, en su madurez habría estado listo para desprenderse del lastre pesimista (1911: 219-222).

Por otro lado, Bryan Magee considera que Schopenhauer anticipó a Darwin en la consideración biológica de la mente y de su evolución (1991: 172-6). “Schopenhauer fue el primer gran filósofo que analizó la mente desde el punto de vista biológico, que la consideró primera y fundamentalmente un órgano físico, un mecanismo de supervivencia cuyas operaciones deben explicarse a partir de las funciones para las que ha evolucionado” (1991: 288).

una evolución de la humanidad, del hombre, de la especie. Todos los embistes contra la teleología tradicional y contra cualquier tipo de progresismo parecen, en primera instancia, un tanto desmedidos si se atiende a este carácter finalista de la filosofía nietzscheana. Un examen más detenido de la cuestión permita, a mi parecer, abrazar las contradicciones como tensiones y no como refutaciones insalvables. El finalismo de Nietzsche es de especie enteramente propia, como pretendo sugerir en la sección siguiente. En cualquier caso, sí me inclino a pensar en que es posible distinguir en la filosofía de Nietzsche una apertura a que las formas de vida puedan volverse más plenas. Comulgo con Simmel en que esta apertura es de vital importancia para ponderar todo el proyecto nietzscheano y su relación con la filosofía anterior. Sin embargo, creo que este es uno de los problemas más espinosos que plantea la interpretación de Nietzsche y hay que hacerlo comparecer en toda su complejidad y con todas sus dificultades. Me limito, en este contexto, a dejar esbozados un par de comentarios al respecto que, sin afán de ser exhaustivos, funcionan como punto de partida para dar cuenta de la densa problematicidad del tema.

El designar esta posibilidad de crecimiento o de expansión positiva en la filosofía de Nietzsche como “evolución” no deja de ser problemático, porque se presta a equívocos muy serios en la interpretación. Hace pensar, por ejemplo, en una trayectoria lineal, acumulativa, progresiva, positiva, ascendente, fijada de antemano, conducente a fin final, pese a que dichas características no pueden ser más extrañas al espíritu de la obra de Nietzsche.

La expansión vital nietzscheana, de producirse, se produce con muchas pérdidas y con un gran costo; un costo que puede –y quizá debe– ser el bienestar de la mayoría, es decir, el bien común de una especie. A esto se suma el que la posibilidad de autosuperación es un privilegio aristocrático, no una norma general, universal y estable, ni tiene una dirección predeterminada. Las posibles formas superiores de la especie se dan en individuos excelsos que, aunque puedan transmitir sus caracteres a otras generaciones por medio de la descendencia biológica y también cultural, nunca serán todos o la mayoría. La especie superior de Nietzsche necesita de un inferior siempre presente, siempre resistiendo y contraponiéndose, sin síntesis ni reconciliación (Haar, 2009: 427-8).

Una de las objeciones más difíciles con las que se tropezará un lector resuelto a encontrar algunas forma de “evolución” en la filosofía de Nietzsche es el pensamiento del eterno retorno. Como apuntan varios comentaristas, entre ellos G. Lukàcs (1959: 307) y E. Fink (1966: 139-140) –aunque uno poniendo el énfasis en las consecuencias socio-políticas y el otro en las consecuencias metafísicas del problema–, el eterno retorno supone un obstáculo para la implantación de cualquier tipo de cambio auténtico en el curso del mundo o del aparente devenir. El eterno retorno –leído como un principio cósmico, sin perjuicio de la prioridad que pueda tener la interpretación del mismo como intento ético o prueba de selección ontológica– aborta

el nacimiento de algo nuevo, del cambio. Este será un reto obligatorio del que habrá que hacerse cargo para articular una teoría cabal de la “evolución” o del “ser más” en Nietzsche.

Por otro lado, el mismo Simmel pone la figura de Darwin, o más precisamente, el pensamiento que Darwin encarna, como aquello que distancia indeciblemente los programas de Schopenhauer y Nietzsche. Yo creo que habría que ser más cauto: en efecto, Darwin suscita en la obra de Nietzsche innumerables tensiones y contradicciones. Por este motivo, una de las controversias candentes de la literatura secundaria sobre Nietzsche exhorta a decidir sobre su adhesión o discrepancia respecto a las ideas de Darwin. Ha corrido mucha tinta tanto para defender ese lazo (Stern 1979; Stegmaier 1987; Richardson 2004; Richardson 2002; Werner 1987; Small 2004) como para negarlo, ya sea débil o tajantemente (Johnson 2013; Call 1998; Moore 2002; Babich 2014)¹².

Muy brevemente, recojo algunos de los argumentos más relevantes que, a mi juicio, refutan o problematizan la relación de Nietzsche con Darwin. En primer lugar, la perspectiva evolucionista favorece a la especie en lugar de al individuo: esto es, a los más numerosos, a la masa gregaria y mediocre, al rebaño, y no a los ejemplares excelsos, raros, valiosos, generalmente más frágiles en orden a la supervivencia. Nietzsche no coincide con que los fuertes sean los que predominen, puesto que los débiles, más numerosos y astutos, son los que detentan la fuerza en el plano de la supervivencia. A esto atiende Rebol cuando señala que

[c]ontra Darwin, Nietzsche afirma que la selección natural actúa en el hombre en sentido inverso: aumenta la especie en detrimento del tipo. Las razas fuertes y nobles, al prodigarse a sí misma, resultan las más frágiles y precarias. Los débiles, los mediocres triunfan siempre porque son los más numerosos y, sobre todo, los más astutos. (...) El naturalismo es, por tanto, una moral de lujo que se opone a la selección natural, en donde triunfa el tipo inferior (1993: 65).

En segundo lugar, la teoría de la selección natural sobreestima, en opinión de Nietzsche, las circunstan-

¹² Me parecen dignas de consideración las apreciaciones de Safranski. Según él, la filosofía nietzscheana, como prácticamente todo el pensamiento del siglo XIX, se nutre del darwinismo. En su opinión, la aparición del superhombre no habría sido posible sin la mediación de las ideas de Darwin. “A pesar de toda la crítica a Darwin en detalles particulares, Nietzsche no puede sustraerse a la sugestión colosal de este pensamiento” (2002: 279). Aunque desafortunadamente no desarrolla con mayor profundidad la idea, me parece sumamente interesante que Safranski apunte a concebir la novedad de esta influencia, respecto a un modelo de evolución espiritual de corte hegeliano, por ejemplo, en la emergencia del plano fisiológico y corporal. P. Swift hace hincapié en el carácter no unívoco ni consistente de los comentarios sobre Darwin que abundan en la obra de Nietzsche. Aunque en su obra tardía se muestre más bien crítico, al menos en la letra, reconoce que gracias a él el hombre no se siente como teniendo un propósito especial en el cosmos. Convendrá con él en entender la vida orgánica sin invocar causas sobrenaturales, aunque tampoco hay que olvidar que Nietzsche ya había encontrado referentes para esa postura en la antigüedad clásica (2008: 71-2). En la línea trazada por Swift, es posible pensar que también hubiera encontrado referentes antiguos para la idea de evolución, ciertamente.

cias externas por sobre la configuración interna (FN 1886 7[25]; tr. 216). En tercer lugar, y esto me parece lo esencial, los parámetros de la evolución en Darwin son denostados por los mismos motivos por los que se rechazaba la concepción de “vida” pusilánime y demasiado mínima de Schopenhauer: la evolución está, en efecto, comandada por el criterio de la duración y no por la intensificación y el esplendor, incluso muchas veces opera en desmedro de ellos. En esta línea, es vehemente al señalar que la voluntad de poder es lo que domina en la naturaleza, no la voluntad de vivir o sobrevivir (que daría lugar a la lucha por la existencia). Una teleología natural comandada por una comprensión de la vida orgánica en la línea de la duración/conservación le parece a Nietzsche falsa y perniciosa; en ese sentido, propondrá un desplazamiento hacia la concepción de la vida como superación y crecimiento. Para él, la lucha por la conservación es un estado de excepción y de emergencia en relación con el verdadero instinto fundamental, tendente a la ampliación (FW V §349; tr. 283-4).

No obstante, también ha sido señalado, no sin motivos, que al menos es posible que Nietzsche no leyera directamente a Darwin¹³; que estuvo influenciado por su amigo naturalista Rüttimeyer de Basilea, quien identificaba darwinismo y darwinismo social¹⁴; que su opinión sobre Darwin no permanece igual en toda su obra; que malinterpretó algunas de sus propuestas. En ese último punto se inscribe la opinión de Ferraris: asegura que Nietzsche acusa injustamente a Darwin de teleologismo, cuando en realidad la acusación de optimismo

metafísico no se ajusta a su proyecto (2000: 63-4)¹⁵. Es que, en definitiva, no todo evolucionismo es necesariamente teleológico y no parece descabellado sostener que quizá Nietzsche tiene en mente una forma diferente de finalidad y de evolución. Esto último allende las (dis)conformidades con la teoría darwiniana y con cualquier otra teoría biológica, como la de Lamarck. En este sentido, es posible anticipar la viabilidad de pensar en que existe una posibilidad de superación de la especie, aunque no trazada de antemano, ni necesaria, ni universal ni inevitable, como pueden pregonar algunos optimismos metafísicos o políticos; pero tampoco guiada por una selección natural de las variaciones más provechosas para procurar la victoria en la lucha por la conservación y en el intento por aumentar en razón geométrica.

Incluso Simmel, en una pequeña mención, retrocede un poco de su posición inicial:

Puede rechazarse la forma darwiniana de la teoría de la evolución; pero el que la vida, por su más ínfimo sentido y en sus más profundas energías, posee la posibilidad, el impulso para marchar a formas más perfectas, a un más de su ser, por encima de cada situación actual, esto es lo que no se perderá en la obra de Nietzsche y lo que, gracias a él, ha venido a iluminar todo el paisaje espiritual (2004: 29).

A mi juicio, en este pasaje Simmel admite, en otras palabras, que emparentar a Nietzsche y a Darwin, más que un ejercicio de interés y rigor histórico-bibliográfico de evidenciar influencias, constituía una estrategia para iluminar lo que a él le parece central en el pensamiento nietzscheano. En efecto, la aproximación de Simmel dista de intentar calibrar, por medio de un riguroso examen histórico, en qué medida Darwin es un referente central para Nietzsche. Quizá incluso es una discusión ociosa; lo que sí hace es ponernos en la pista de un elemento. En suma, mapear la posible influencia que Darwin tuvo sobre la filosofía de Nietzsche puede ser interesante, sin duda, pero también lo es pensar y reflexionar sobre algunas temáticas, intuiciones y problemas comunes que, en ciertos momentos, parecen haber ocupado a ambos, prescindiendo de darle un lugar a sus intenciones, filiaciones teóricas y lecturas previas.

De hecho, si se trata de ponderar la influencia efectiva que pudo tener la lectura de Darwin, la tarea se vuelve muy difícil, por cuanto al propio Nietzsche le eran opacas estas filiaciones. En esta línea, por ejemplo, Ferraris plantea que Nietzsche era darwinista sin desearlo y lamarckiano sin saberlo, además de haber estado sumamente influido por la transposición en el plano histórico-político de estas ideas que llevaron a cabo autores como Spencer o Paul Rée (2000: 61). En mi opinión, la evidencia sugiere fuertemente que

¹³ Swift plantea que la apropiación de Nietzsche de Darwin pasó, fundamentalmente, por la lectura de F. A Lange (2008: 31), lo mismo que Ferraris. Este último apunta a que Lange lo inclinó a una confusión de creer que si uno le dispara a cien liebres y le apunta a una hay conformidad a fin (Ferraris, 2000: 63-4). Entre los autores que señalan que Nietzsche no leyó a Darwin a partir de fuentes directas, al menos en lo que respecta al grueso de su obra, se pueden contar a Ferraris (2000), Swift (2008), Johnson (2013), Dennet (1995), Pence (2001), Brobjer (2004), Cox (1991), entre otros. Otros autores, más cautamente, se inclinan más por considerar que la lectura de Nietzsche no fue suficientemente cuidadosa o seria (Gayon, 2000) (Caponi, 2019). Camilo Rojas intenta defender, por el contrario, que probablemente lo leyó con mucha detención (2018). En cualquier caso, la influencia de Darwin en la obra de Nietzsche es incontestable, más allá de sus discrepancias particulares. Independientemente de la cantidad y calidad de sus lecturas directas, lo cierto es que Nietzsche alcanzó a formarse al menos una idea general de las teorías de Darwin.

¹⁴ Esta es una tesis de Lukács, cuya aproximación al tema es muy lúcida en varios puntos, según mi opinión. Señala que Nietzsche proyecta sus ideales sociales sobre el darwinismo en vez de sacar lecciones de él, de modo que su acercamiento al autor va variando en relación con los propósitos ideológicos que pretende defender. El darwinismo de Nietzsche, cuando lo hay, es pretexto convertido en mito para la lucha ideológica contra el proletariado. Para Lukács, Nietzsche es un darwinista social retrógrado y reaccionario, reticente al progreso del socialismo, pero que se distancia del darwinismo social corriente del capitalismo porque piensa que la esencia de la vida es la voluntad de poder y no la lucha por la existencia y porque, además, no es cierto que venzan los fuertes en esta lucha. Según el mismo autor, Nietzsche resume su oposición a Darwin en tres tesis: que el hombre como especie no progresa, pues aunque se alcancen tipos superiores, estos no se sostienen; que no hay propiamente evolución en la naturaleza ni en la historia, lo que permite negar el progreso socialista más allá del desarrollo capitalista; y que la domesticación (cultura) del hombre no cala hondo, pero, cuando lo hace, produce degeneración, en las antipodas del hombre salvaje como curación y retorno a la naturaleza. Lo central de la interpretación de Lukács está en poner el énfasis en el modelo racista y reaccionario de Nietzsche, cuyas derivaciones fascistas son inevitables, incluso con todas las distinciones, matices y prevenciones que se pueda hacer (1959: 299-310).

¹⁵ En esa misma línea, Ernst Mayr recuerda que Quine una vez le dijo que tenía por el mayor logro de Darwin el haber refutado la causa final aristotélica (2006: 120). Es la misma opinión de Dawkins también (2016: 20). Zúñiga señala que la apreciación negativa que tiene Nietzsche de Darwin surge, en gran parte, de la lectura que él hizo de comentaristas como Huxley, Haeckel o Spencer, quienes incluían aspectos teleológicos y progresivos en la propuesta darwiniana (2009: 89).

Nietzsche no manejaba este corpus de conocimiento de modo sistemático, preciso, claro y exhaustivo. Esto pudo contribuir a que el propio Nietzsche abandonara su proyecto de tesis doctoral, en la medida que, muy probablemente, le faltaba (in)formación para emprender una tarea de ese tipo¹⁶. A la luz de esto, me parece difícil y problemático reconstruir a través de fragmentos rapsódicos una posición coherente de Nietzsche sobre el tema, que tenga auténtica relevancia teórica, por lo que he decidido adoptar un enfoque más sincrónico que diacrónico. En esta medida, lo que es posible rescatar en ese texto tiene que ver mucho más con la detección de semillas y raíces del universo conceptual, sentimental y argumental de Nietzsche, más que con hallazgos sobre una especulación biológica fundamentada y un parentesco sólido con Darwin.

Quizá, a lo sumo, se podría aventurar la hipótesis de que la transformación de la teleología que se opera en Nietzsche estuvo posibilitada por Darwin, tanto en lo que le permitió pensar como en lo que le permitió negar de su teoría. Babette Babich, en este sentido, hace una sugerente propuesta; señala que quizá el “eón” de Nietzsche, el niño creador que juega con las formas, no es el diseñador inteligente del Génesis, pero tampoco es la fuerza inconsciente de la selección natural. “Lo que científicos como Darwin se pierden, pero que los presocráticos y varios artistas comprenden, es que el diseño puede ser ambas cosas: aleatorio e inteligente” (Babich, 2014: 411).

4. Una finalidad ateleológica

Con el oxímoron “finalidad ateleológica” –ya enunciado anteriormente– no pretendo más que ofrecer una noción preliminar que, con su contradicción, impele a pensar de un modo diferente la finalidad. Este gesto implicará torcer y pervertir las suposiciones concomitantes a la teleología más tradicional, ya se niegue o se predique. Este concepto permite pensar la finalidad en el panorama nietzscheano sin inducir a simplificaciones rápidas y acogiendo los escollos y complejidad que el problema ofrece.

La finalidad ateleológica en el panorama nietzscheano está de la mano con la voluntad de poder, que en parte es una herencia schopenhaueriana y, también, kantiana. Quizá lo más interesante del caso de la crítica nietzscheana es que, en lugar de oponer el ciego mecanismo a la sabia teleología natural y considerarlo la alternativa válida, Nietzsche sugerirá que este también es un constructo ficcional y operativo, al servicio de propósitos no solo cognoscitivos, sino también vitales o existenciales.

Así, en lugar de pensar los fenómenos bajo el binomio mecanicismo o finalismo, Nietzsche ofrece una tercera vía de acceso. Concretamente en relación con la apariencia teleológica de la naturaleza, no es que Nietzsche niegue que un órgano, un uso, una costumbre, una especie o un individuo puedan prestar una gran utilidad; en cambio, sí negará que esta utilidad explique la génesis y constitución de una cosa. Su propuesta particular será que a lo que en realidad nos enfrentamos cuando predicamos conformidad a fin en los organismos y naturaleza es a la voluntad de poder. En este sentido, Reboul sostiene que la voluntad de poder se opone tanto al mecanicismo como al finalismo (1993: 87).

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 *fines* 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 (FN 1887 9[91]; 2008: 261).

La apariencia de medios y fines es referida a la voluntad de poder, que domina fuerzas internas y externas y las encauza en alguna dirección, creando formas que se configuran de un modo determinado y se vuelven útiles para el crecimiento, superación y sentimiento de poder del individuo (o especie). La voluntad de poder designa el despliegue no finalizado, pero sí orientado, de una pluralidad de instintos, pulsiones, necesidades, deseos y sus respectivas resistencias ante el avasallamiento de alguna fuerza particular que impone su sello e impronta.

Tampoco quiero decir que finalidad y voluntad de poder se identifiquen plenamente en Nietzsche; no son términos intercambiables *salva veritate* en todas las ocasiones. La voluntad de poder comprende un espectro muchísimo más amplio de fenómenos; la finalidad es solo uno de sus aspectos, a saber, el de la dirección a la que parecen estar orientadas las fuerzas, pulsiones e instintos cuando se han configurado con arreglo a una forma y jerarquía.

En lo que sigue, me gustaría caracterizar someramente la finalidad ateleológica. Al menos de manera introductoria y orientativa, es posible circunvalar el concepto de finalidad ateleológica atendiendo a algunas de las que parecen ser sus notas distintivas: es inmanente, singular, abierta, tendente a la renovación y a la expansión. Por supuesto, también resulta iluminador tener en cuenta las respectivas negaciones que dicha caracterización entraña, a saber, no trascendente, no universal, no cerrada y no prefijada.

El carácter inmanente de la finalidad nietzscheana es incontestable. No apunta, en efecto, a un horizonte trascendente y se esmera por conquistar para la filosofía el terreno del ser finito, del singular sensible en devenir. La finalidad de Nietzsche tiene en sí su propia pauta y no apunta a un más allá que, además de criterio de justificación y corrección, supondría también su punto de

¹⁶ Indudablemente, la renuncia de Nietzsche a la conclusión del proyecto puede representar muchas cosas. Nancy explora algunas de ellas, pero no ignora el hecho de que la crítica de Nietzsche es bastante confusa; descansa en un concepto acríptico del concepto de *telos* en cuestión (a mi juicio, posiblemente por una mala interpretación de Kant); carece de lecturas completas, continuas y sistemáticas de todos los autores que cita en el boceto; y también carece de los medios adecuados para llevar a efecto las demostraciones que promete (Nancy, 1990: 55-6). En cualquier caso, asegurar que Nietzsche abandonara el proyecto por falta de información no deja de ser una mera conjetura.

término, su meta realizada. Eso sí, es necesario prevenir una interpretación posible del fin inmanente: no se trata, en absoluto, de la posibilidad de una utopía de progreso social, a la manera en que soñaron, por ejemplo, los activistas de la década de los 40 en Alemania, los hegelianos de izquierdas o Marx, Feuerbach, Engels, etc. Nietzsche no tiene en mente un proyecto de bienestar social, emancipación de masas, igualdad y derechos sociales. Por el contrario, su ideal es un régimen aristocrático, fundado en una radical desigualdad. De hecho, procura distinguir muy bien el “verdadero progreso” del falso, del de los librepensadores y los socialistas. El verdadero será uno que, como veremos, no es para todos.

Otro aspecto destacable en el programa nietzscheano es el rechazo superlativo a la universalidad. El proyecto “finalístico” no está dirigido a todos los sujetos ni tampoco se posiciona en el plano de la especie sino más bien del individuo, aun cuando la elevación de la especie sea posible a través del potenciamiento de sus individuos ilustres. Este planteamiento se opone a la universalidad kantiana de los fines, la irrecusable obligación universal del sujeto racional ante las leyes del deber. El sujeto nietzscheano no se identifica con todos los demás en su llamado ético ni, como veremos luego, encuentra la norma de su actuar y valor en alguna formulación categórica o ley *a priori*, universal e inmutable. La tarea de la finalidad está destinada al señor, el aristócrata, el creador, el artista: la continua autosuperación y aproximación al superhombre. El despunte de ejemplares notables y valiosos marca hitos altos en la especie, de modo que, en rigor, los rebaños debieran procurar ser instrumentos al servicio de ellos (cfr. SE §6; tr. 780). La confianza en un perfeccionamiento finalístico para todos no está justificada, para Nietzsche, sino que la especie solo puede elevarse sobre sí misma por medio de sus ejemplares únicos y raros, los únicos que tienen el privilegio de ser responsables de sí mismos, de ser espíritus libres, de ensanchar sus límites. Las mayorías representan la mediocridad; su predominio demográfico y su imposición moral está ligada con su astucia, no con su grandeza.

Por otro lado, no estarán escritas de antemano las tablas de lo que sea el bien, el valor, el esplendor, la fuerza y lo bello para los individuos avocados a la autosuperación. A ellos les corresponderá, en definitiva, la creación y renovación de las mismas, por lo que sus criterios de valor de los fines serán asimismo singulares e intransferibles. La finalidad no viene pre-fijada o trazada de antemano, de manera extrínseca ni intrínseca; no procede de ningún diseño superior ni de un llamado inapelable de la razón o la voluntad, etc. La apertura, la resistencia a la fosilización y la necesidad de cambio de piel son elementos diferenciales: “[l]a serpiente se muere cuando no puede mudar la piel. Igualmente, los espíritus a los que se les impide cambiar de opinión, dejan de ser espíritus” (M V §573, ; tr. 279), pero “... [s]olo un pequeño número de individuos tienen lo bastante de serpientes para saber cambiar algún día esa piel” (M V §455; tr. 236-7). De esta manera, el aeronauta del espíritu emprende su ruta sin saber a dónde se dirige exactamente, donde nadie más ha estado, incluso a riesgo de naufragio:

Volar alto, donde otros no han llegado, perseguir a quienes han volado en las alturas. No sabemos a dónde vamos, a dónde somos arrastrados en el vuelo. (...) Puede que un día se diga de nosotros que echamos a navegar hacia el oriente esperando llegar a indias desconocidas, pero el destino era naufragar hasta el infinito, o tal vez se diga, hermanos míos, que...” (M V §575; tr. 280)

Los puntos suspensivos que coronan el pasaje recién transcrito parecen insistir sobre la apertura de la finalidad nietzscheana. Este es un aspecto fundamental, porque marca su repudio por el ideal extático—a sus ojos enfermo y decadente— de escindir del mundo plural, heterogéneo, sensible y contradictorio. Ese ideal es también estático, terminal, ya que sería depositario de una finalidad realizada, concluida y agotada. “Toda filosofía [...] que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un más allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo (FW P §2 ; tr. 51). Por el contrario, la finalidad ateleológica tiene su base y cimiento en la posibilidad de renovación constante e indefinida. Además, cabe destacar que esta posibilidad de renovación es simplemente eso, una posibilidad, no un destino que ha de verse consumado indefectiblemente.

En consonancia con lo anterior, la impronta de la finalidad nietzscheana no es la conservación y la reproducción, o sea, la duración, sino la expansión y el aumento:

Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación [*Selbsterhaltungstrieb*] es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza [*Kraft*]- la vida misma es voluntad de poder: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto. – En suma, aquí, como en todas partes, ¡cuidado con los principios teleológicos *superfluos*! – como lo es el instinto de autoconservación (lo debemos a la inconsecuencia de Spinoza-) (JGB I §13; tr. 35)¹⁷.

No me extenderé en este punto, puesto que ya salió a colación a propósito de la visión de Schopenhauer y de Darwin. Solo quisiera volver a subrayar su importancia y, también, advertir que para Nietzsche el *conatus* no da con la esencia de las cosas (menos aún de las cosas vivas). Dicho sea de paso, 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.

¹⁷ En otro pasaje citado, Nietzsche había señalado que la autoconservación era un caso excepcional, no frecuente, en la naturaleza. No obstante, creo que no hay contradicción alguna; se refiere a que lo excepcional es la lucha por la mera existencia, esto es, la canalización de todas las fuerzas, instintos y pulsiones en razón de ese propósito. Para él, este sería un epifenómeno del acontecimiento principal: la ampliación del poder, el ensanchamiento de la fuerza. Como consecuencia de este instinto fundamental, el ser viviente se aferra a su existencia, pese a que el hecho más radical sea otro. La conservación de la vida en todas sus formas es solo una de las manifestaciones indirectas de la voluntad de poder, ya que la vida es condición necesaria –pero no suficiente– de la ampliación de la vida.

Sí me parece relevante intentar arrojar algo más de luz sobre qué se entiende por ampliación. No es extraño que los comentaristas, para comprender el ensanchamiento de fuerza que sugiere la voluntad de poder, recurran a pasajes de la obra nietzscheana relativos a la autosuperación. Dicho proceder me parece elocuente y didáctico, y yo lo formularía poniendo a su lado el par del que pretende distinguirse: *Selbstüberwindung* – *Selbsterhaltung*. Quizá el fragmento más clásico a este respecto es el que se encuentra en el capítulo “De la superación de sí mismo” de *Así habló Zaratustra*. En él, Zaratustra intenta desentrañar la índole de lo viviente: “[y] este misterio me ha confiado la vida misma. «Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo»” (Za II: tr. 199). Un poco más adelante, también se contraponen la voluntad de poder a la voluntad de existir [*Wille zum Dasein*] o a la schopenhaueriana voluntad de vivir [*Wille zum Leben*]; aquello que no es no puede querer, pero que lo que sí está en la existencia quiere algo más que ella (Za II: tr. 200).

Si bien un examen detenido y riguroso del concepto de autosuperación en Nietzsche supone un desafío mucho más extenso de lo que puedo abordar acá, baste de momento apuntar un par de nociones mínimas. Si bien este movimiento de autosuperación define, de alguna manera, el carácter de todo lo viviente, sabemos que en realidad tiene abismales diferencias según la dirección de la voluntad en los distintos individuos. De hecho, la obediencia es un instinto mucho más frecuente y fácil que el instinto de mandar y mandarse a sí mismo. Ahora, en el escaso grupo de individuos que ejercen su voluntad de poder del modo más propio, la superación consiste en el trascenderse cada vez en un estado o estadio superior, que tiene su norma no en una medida externa, sino en la posibilidad de otro estadio más pleno. Simmel asegura que la vida encuentra justificación en su propio proceso ascendente, sin precisar de criterios finales allende el despliegue continuo y progresivo de fuerzas (2004: 20-1). La vida buscaría continuamente extenderse, ser cada vez más, ser más cosas, poseer ontológicamente el mundo: “el afán titánico de llegar a ser, por así decirlo, el Atlas de todos los individuos y de llevarlos con anchas espaldas cada vez más alto y cada vez más lejos” (Nietzsche, GT 9; tr. 114). Eso sí, el precio de ser lo demás implica la destrucción al menos parcial y transitoria de sí mismo en cuanto entidad individual. La transfiguración implica crear una figura a costa de destruir otra precedente. Es por eso que “[t]odas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión [*Selbstaufhebung*]: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la “autosuperación” [*Selbstüberwindung*] *necesaria* que existe en la esencia de la vida” (GM III §27; tr. 231). La superación de sí mismo entraña, pues, supresión de sí mismo¹⁸.

Un punto clave que me parece que se desprende de la posibilidad de autosuperación o ascenso es que da pistas, precisamente, sobre un cariz evolucionista en la filosofía de Nietzsche. Con esto no me refiero sino a que esta se abre a la posibilidad de un movimiento ascendente de menos a más, independiente de cómo se llenen esos signos negativo y positivo. La apertura a formas de vida más plenas, llenas, vitales, fuertes y vigorosas está en el corazón de la propuesta nietzscheana, pese a que arrastre múltiples complicaciones a la hora de intentar engazarla con otras piezas del sistema. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche acepta explícitamente la posibilidad de un progreso hacia nuevas figuras superiores, pese a que no esté determinado que tenga que pasar así necesariamente.

[L]os hombres pueden decidir con plena conciencia desarrollarse de ahora en adelante según una cultura nueva, mientras antes se desarrollaban inconscientemente y al azar: ahora pueden crear mejores condiciones para la producción de los hombres, de su alimentación, de su educación, de su instrucción, organizar económicamente toda la tierra (...) Esta nueva cultura consciente (...) mata también la desconfianza hacia el progreso: este es *posible*. Quiero decir: es un juicio precipitado y casi desprovisto de sentido creer que el progreso debe realizarse *necesariamente*; pero ¿cómo podría negarse que es posible? (MA I §24: tr. 58-9).

Las fluctuaciones históricas nos informan de diversos estadios de la humanidad, en un remolino frenético que sube, baja y da vueltas. No sería posible unir los puntos en una trayectoria lineal y progresiva que se eleva; se reconocen picos altos y sobresalientes y también curvas descendentes.

Por otro lado, es difícil no invocar una lectura estrictamente biológica en términos de evolución, cuando los textos de Nietzsche a menudo invitan a ello. En obras tempranas como en *Schopenhauer como educador* habla sobre el mejoramiento de la especie (SE §6; tr. 780-2) y también en obras posteriores como *Así habló Zaratustra*. El advenimiento del superhombre está formulado en varias oportunidades como si se tratase, en cierto punto, de una victoria biológica y evolutiva en relación al hombre, del mismo modo en que el hombre es el desarrollo del mono¹⁹. Esta dimensión es, a todas luces, innegable. Aun así, como he señalado anteriormente, creo que no resulta particularmente provechoso entrar a indagar acerca de si se trata de una propuesta científica seria, fundada en evidencia empírica, a caballo en las teorías de la época, producto del contacto profundo y laborioso con la bibliografía especializada, etc. De hecho, me pa-

¹⁸ En esta dirección es que me parece necesario prevenir cierta interpretación de la transformación de sí como una superación moral en sentido clásico. En este sentido es que Reboul arremete contra la interpretación moralizante de Jean Granier sobre la voluntad de poder, que llega hasta el punto de aproximarla a la ética kantiana. Para Reboul, “el hecho de superar implica la permanencia del sujeto, el de vencerse, su desaparición” (1993: 95). En esta medida, la transformación en un ser superior entraña la aniquilación del sí mismo. En cualquier caso, la posibilidad de historiar esos cambios y de exponerlos en su genealogía permitirá hallar una suerte de continuidad, una sustancialidad al menos operativa que, en el lenguaje, nos permite unificar esos estadios.

¹⁹ “Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos (...) ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre (...) En otro tiempo fuisteis monos” (Za I; tr. 47). En cualquier caso, no se puede dejar de tener en cuenta que Nietzsche no considera que los cambios sean necesariamente ascendentes. De hecho, plantea que “[t]al vez toda la humanidad no sea más que una fase de la evolución de una especie determinada de animales de duración limitada; de suerte que le hombre haya provenido del mono y vuelva otra vez al mono, aunque no hay nadie que tenga interés a este maravilloso desenlace de comedia” (MA V §247; tr. 184).

rece que ni siquiera está claro si las intuiciones biológicas de Nietzsche son sólidas, permanentes y consistentes a lo largo de su carrera si se las mide con vara científica. Lo que sí es seguro es que Nietzsche estaba preocupado de un tipo de progreso humano, al menos inequívocamente a nivel moral y psicológico; una evolución que, sin duda, no puede leerse solo en clave genética y que, además, muchas veces tiene lugar dentro de un mismo individuo y no solo en una diversificación genética y herencia de caracteres de largo alcance²⁰.

En todo caso, más allá de las posibles implicancias y matices de carácter biológico que puedan estar en juego, la pieza más relevante en el edificio de la finalidad nietzscheana radica, a mi juicio, en la voluntad de poder. Uno de los pasajes más decisivos e iluminadores se encuentra en el parágrafo 12 del segundo tratado de *La genealogía de la moral*. En él, procura explayarse sistemática y metódicamente sobre los malentendidos de la teleología. Con orden, mimo metódico y claridad prístina expone Nietzsche lo que me parece que es su opinión madura y definitiva del problema, gestada ya en los textos tempranos de los 60 sobre los griegos, Schopenhauer y Kant y proyectada también en sus fragmentos póstumos. En este parágrafo, Nietzsche establece tajantemente una distinción entre la génesis de una cosa y su eventual inserción en un sistema de finalidades. En esa medida, señala que todo acontecer en el mundo constituye un enseñorearse y un subyugar que reinterpreta, redirige y reconfigura el sentido y la finalidad anteriores por unos nuevos. Así, por ejemplo, el ver no es la razón de la génesis del ojo, pese a que, entre otras, preste esta utilidad en lo presente. Las finalidades y utilidades de un órgano, individuo, costumbre, acto, institución o de lo que sea:

son sólo *indicios* [*Anzeichen*] de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una “cosa”, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual (GM II §12; tr. 112).

En el pasaje citado anteriormente, se introduce la teoría de la voluntad de poder como dispositivo explicativo superior al del finalismo y el mecanicismo. Además, en un gesto muy significativo para la dilucidación del problema de la evolución en la filosofía de Nietzsche, este se atreve a sugerir que existe una clase de progreso “verdadero”, de modo que podemos entender que hay un tipo de progreso al que se opone como “falso” o “impro-

pio”. Creo que, pese a la extensión del texto, merece la pena citarlo y revisarlo dada su relevancia:

El “desarrollo” de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, —sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contracciones afortunadas. La forma es fluida, pero el “sentido” lo es todavía más... (...) y a veces la parcial ruina de los mismos, su reducción numérica (por ejemplo, mediante el aniquilamiento de los miembros intermedios), pueden ser un signo de creciente fuerza y perfección [*wachsender Kraft und Vollkommenheit*]. He querido decir que también 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*]: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un “progreso” [*Fortschritts*] se mide, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre —eso *sería* un progreso... —Destaco tanto más este punto de vista capital de la metódica histórica cuanto que, en el fondo, se opone al instinto y al gusto de época hoy dominantes, los cuales preferirían pactar incluso con la causalidad absoluta, más aún, con el absurdo mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer. (...) [B]ajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano la “adaptación”, es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la “adaptación”; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora (GM II §12; tr. 112-4)

Un progreso auténtico quizá no está establecido por un autor, por meras condiciones ambientales favorables, por una adaptabilidad biológica, por una economía “inteligente” de la naturaleza en su administración de recursos y fuerzas. Sin embargo, parece sentarse la posibilidad de un verdadero progreso en el camino hacia un poder más grande, hacia una ascendente fuerza y perfección a través de la subyugación de pulsiones interiores y exteriores. El acento está puesto en la fluidez, movilidad y espontaneidad de la vida que se reconstruye continua-

²⁰ A propósito de un enfoque biológico, me parece sumamente útil el artículo de Rojas R., Camilo. (2018). “Sobre la idea de evolución biológica presente en *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche” (2018). *Filosofía e História da Biologia*, v. 13, n. 1, p. 23-39. El autor enarbola una lectura de Nietzsche siguiendo la pista de un supuesto programa de evolucionismo biológico, pero procura desmarcarlo tanto de los proyectos de conservación y cruce de razas como los que confían en el establecimiento de una nueva organización social. Para Rojas, el elemento crucial estriba en la implantación de una nueva moral (2018: 25).

mente buscando su crecimiento. Asimismo, Nietzsche introduce el elemento que le preocupa: el florecimiento de un hombre mejor y más fuerte. Como había planteado antes, el auténtico filósofo no puede sino considerar en su conciencia como responsabilidad propia el desarrollo integral del hombre (JGB III §61; 86).

En suma, queda por intentar precisar y analizar estos elementos brevemente presentados aquí, así como explorar sus relaciones y dependencias con otros conceptos nucleares del proyecto nietzscheano (como, por ejemplo, el de *amor fati*). También queda establecida la

necesidad de enfrentar las dificultades, contradicciones y atolladeros que salen al paso a propósito de estas reflexiones. En cualquier caso, parece incuestionable que una reflexión en torno a la “evolución” que permite la perspectiva nietzscheana —esta “finalidad ateleológica”— con las restricciones y reparos que haya que poner al caso, junto con un análisis detallado de la voluntad de poder en relación con la voluntad de vivir, permitirá comprender y ponderar mejor la postura que Nietzsche adopta sobre la teleología natural, especialmente en relación a la de Schopenhauer.

5. Referencias bibliográficas

- Babich, Babette. (2015). “Nietzsche and/or/versus Darwin”. *Common Knowledge*. Vol. 20, n° 4, pp. 404-41.
- Call, Lewis. (1998). “Anti-Darwin, Anti-Spencer: Friedrich Nietzsche’s Critique of Darwin and ‘Darwinism’”. *History of Science*, vol. 36, pp. 1–22.
- Dawkins, Richard. (2016). *El relojero ciego*. Trad. Manuel Arroyo Fernández. Barcelona: Tusquets.
- Ferraris, Maurizio. (2000). *Nietzsche y el nihilismo*. Trad. C. del Olmo; C. Renduel. Madrid: Akal.
- Fink, Eugene. (1966). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial.
- Haar, Michel. (1996). *Nietzsche and metaphysics*. Trad. Michael Gendre. USA: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin. (2000). *Nietzsche*. Tomo I. Barcelona: Destino.
- Johnson, Dirk R. (2013). *Nietzsche’s anti-darwinism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Band X, Werke in zwölf Bänden, Herausgegeben von W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 2015.
- (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzun. Caracas: Monte Ávila Editores. [KU]
- (2010). *Probable inicio de la historia humana*. Madrid: Gredos. [MAM]
- Lebrun, Gérard. (2008). *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del juicio*. Trad. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Magee, Bryan. (1991). *Schopenhauer*. Trad. Amaia Bárcena. Madrid: Cátedra.
- Mayr, Ernst. (1992). *Una larga controversia. Darwin y el darwinismo*. España: Crítica.
- Moore, Gregory. (2002). *Nietzsche, Biology, and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nancy, Jean-Luc. (1990). “Nietzsche’s Thesis on Teleology”. *Looking after Nietzsche*. Laurence A. Rickels (Ed.). New York: State University of New York Press.
- Nietzsche, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)* ed. Paolo D’Iorio. Paris: Nietzsche Source. Link: <http://www.nietzschesource.org/eKGWB>.
- (1999). *Más allá del bien y del mal*. Navarra: Folio. [JGB]
- (2008). *Fragmentos póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos. [FN]
- (2011). “Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador”. *Obras completas. Vol. I: Escritos de juventud*. Trad. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, pp. 749-806. [SE]
- (2011). *Genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial. [GM]
- (2011). *Humano demasiado humano*. Trad. Carlos Vergara. España: EDAF. [MA]
- (2011). “La teleología a partir de Kant”. *Obras completas. Vol. I: Escritos de juventud*. Trad. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, pp. 303-320. [ZT]
- (2012). *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial. [Za]
- Nietzsche, Friedrich (2012). *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial. [GT]
- (2013). *La ciencia jovial (“la gaya ciencia”)*. Trad. José Jara. Valparaíso: Universidad de Valparaíso Editorial. [FW]
- (2015). *Aurora*. Trad. Germán Cano. España: Biblioteca Nueva. [M]
- Lovejoy, Arthur O. (1911). “Schopenhauer as an evolutionist”. *The monist*, vol. 21, n°2, pp. 195-222. Link: <http://www.jstor.org/stable/27900310>
- Lukács, Georg. (1959). Cap. III. “Nietzsche, fundador del irracionalismo del periodo imperialista”. *El asalto a la razón*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Posada Palenzuela, José Luis. (2011). *Schopenhauer traductor de Gracián: Diálogo y formación*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Reboul, Olivier (1993), *Nietzsche, crítico de Kant*, México/Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana/Anthropos.
- Richardson, John. (2004). *Nietzsche’s New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Richardson, John. (2002). “Nietzsche contra Darwin”. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 65, n°3, pp. 537-575.
- Rojas R., Camilo. (2018). “Sobre la idea de evolución biológica presente en *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche” (2018). *Filosofía e História da Biologia*, v. 13, n. 1, p. 23-39.

- Rosset, Clément. (2012). *Schopenhauer. Filósofo del absurdo*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Safranski, Rüdiger. (1991). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells Puchades. Madrid: Alianza.
- (2002). *Nietzsche: Biografía de su pensamiento*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Fábula Tusquets.
- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke*, nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe, neu bearbeitet und hrsg. von Arthur Hübscher. Mannheim: FA Brockhaus.
- (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Vols. I-II. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Fondo de cultura económica de España. [WWVI-II]
- (2009). *Parerga y Paralipómena*. Vols. I-II. Trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta. [PPI-II]
- (2012). *La voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza. [WN]
- Simmel, George. (2004). *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. Francisco Ayala. España: Ediciones Espuela de Plata.
- Small, Robin. (2004). “What Nietzsche Did during the Science Wars”. *Nietzsche and the Sciences*, ed. Gregory Moore and Thomas H. Brobjer. Reino Unido: Avebury.
- Stegmaier, W. (1987). “Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution”. *Nietzsche Studien*, vol. 16, pp. 264-287.
- Stern, J. P. (1979). *Friedrich Nietzsche*. Nueva York: Penguin.
- Swift, Paul A. (2008). *Becoming Nietzsche: Early reflections on Democritus, Schopenhauer and Kant*. Estados Unidos: Lexington Books.
- Zúñiga, Néstor Javier. (2009). “Las concepciones de la naturaleza de Darwin y Goethe, discutidas por tres filósofos alemanes (Nietzsche, Cassirer y Simmel)”. *Acta Biológica Colombiana*. Vol. 14, nº 4s, pp. 85-95.