



Andamios. Revista de Investigación
Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de
México
México

Beytía, Pablo

Fatum e historia: la teoría de la acción esbozada por Nietzsche en su juventud

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 13, núm. 32, septiembre-diciembre, 2016,
pp. 281-304

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62847468012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

FATUM E HISTORIA: LA TEORÍA DE LA ACCIÓN ESBOZADA POR NIETZSCHE EN SU JUVENTUD

Pablo Beytía*

RESUMEN. A los diecisiete años de edad, Friedrich Nietzsche escribió “*Fatum e historia*”, un ensayo que explora los fundamentos teóricos de la acción humana y que hasta el momento no ha sido debatido en las ciencias sociales. En este artículo se sistematiza la teoría implícita en ese ensayo, para luego clasificarla al interior de las distintas corrientes teóricas sobre la acción humana. Se argumenta, a partir del marco metateórico delineado por Margaret Archer, que el esquema conceptual de Nietzsche podría ser entendido como “elisionismo histórico” —diferenciándose del individualismo, el holismo, el emergentismo y el elisionismo basado únicamente en la interacción—. Este marco conceptual podría ser un aporte en las discusiones teóricas contemporáneas, ya que escapa a la principal crítica hacia la perspectiva elisionista: su incapacidad de examinar el juego mutuo entre estructura y agencia en amplios periodos de tiempo.

PALABRAS CLAVES. Libertad, voluntad, fatalidad, destino, necesidad.

FATE AND HISTORY: THE THEORY OF ACTION OUTLINED BY NIETZSCHE IN HIS YOUTH

ABSTRACT. At seventeen years old, Nietzsche wrote *Fate and history*, an essay that explores the theoretical foundations of human action and so far has not been discussed in the social sciences. In this paper, the implicit theory of *Fate and history* is systematized and then classified within the different schools of

* Profesor en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: ptbeytia@uc.cl

thought on the human action. It is argued, from the meta-theoretical framework outlined by Margaret Archer, that the conceptual scheme of Nietzsche could be characterized as «historical elisionism» —differing of individualism, holism, emergentism and elisionism just based on the interaction—. This conceptual framework could be a contribution in contemporary theoretical discussions, because escapes the main criticism of the elisionism perspective: their inability to examine the interplay between structure and agency in long periods of time.

KEY WORDS. Freedom, will, fate, destiny, need.

INTRODUCCIÓN

“*Fatum e historia*” es el título de un pequeño ensayo elaborado por Nietzsche en las vacaciones de pascua de 1862, cuando tenía diecisiete años de edad. Si bien fue una contribución juvenil destinada al grupo de discusión Germania —formado por Nietzsche y un grupo de amigos en julio de 1860—, ello no debe sugerirnos que se trata de un escrito sin mayor importancia. Es relevante, al respecto, considerar la sentencia de Elizabeth Nietzsche (1912: 27), quien, refiriéndose a su hermano, señaló: “nada nos enseña más sobre su evolución intelectual como sus ensayos y reportes escritos para Germania”.¹ Dado que la mitad de dichas contribuciones fueron composiciones musicales o sobre música (Love, 1966), inmediatamente destaca este ensayo por su distintiva temática: los fundamentos interpretativos de la historia y la acción humana.

Sin embargo, ello no pareciera ser suficiente para que los comentaristas de la obra de Nietzsche den importancia a este manuscrito. Martin Heidegger (2000) —uno de los más influyentes en la materia— sostuvo que desde la publicación de *Aurora*, en 1881, Nietzsche habría comenzado a desarrollar con claridad su sistema metafísico. A pesar de su explícito interés por revisar estas interpretaciones heideggerianas,

¹ Traducción propia.

Gianni Vattimo (1996: 15-16) tampoco consideró “*Fatum e historia*” como un hito relevante en la biografía intelectual de Nietzsche, y asume que su primera filosofía fue desarrollada posteriormente, en el periodo docente de Basilea (1869-1879). En contraste con ellos, algunos ensayistas contemporáneos, como Rüdiger Safranski (2002), han rescatado este texto como una “primera tentativa con la filosofía”, pero no han indagado en la globalidad del sistema teórico propuesto allí por Nietzsche ni en la profundidad de los argumentos desarrollados. De esta forma, hasta la fecha pocos exégetas han reparado en este escrito y se han percatado de que en él ya se encuentran señaladas varias posturas características del filósofo de Röcken: la crítica de la cultura cristiana, la comprensión genealógica de la moral y el énfasis teórico en la voluntad y el inconsciente, al menos.²

A mi parecer, la importancia de “*Fatum e historia*” trasciende las conexiones que se pueden establecer con la filosofía posterior de Nietzsche. Hay en este escrito una propuesta teórica original sobre la acción humana que merece ser considerada por mérito propio tanto en la filosofía como en las ciencias sociales. Ciertamente no se trata de un tratado ni de una propuesta sistemática, pero sí se sostienen en estas páginas algunas ideas que podrían ayudar a renovar o complementar la comprensión actual de las posibilidades de acción humanas y del cambio social. Por ello, este artículo intentará profundizar en estos apuntes escolares de Nietzsche, buscando sistematizar y analizar la teoría que en ellos se bosqueja, además de encontrar sus convergencias y divergencias con los diferentes tipos de teorías de la acción distinguidos en la actualidad.

En la primera parte de este estudio, se expondrá la visión de Nietzsche sobre el vínculo entre fatalidad y libre voluntad, antítesis central en su teoría juvenil de la acción humana. Posteriormente, se revisará la interpretación de la dimensión histórica en este marco conceptual, abarcando el proceso evolutivo de las ideas y la relación entre el ser

² Estas posturas se encuentran profundizadas en una parte importante de la obra de Nietzsche, que incluye, entre otros escritos: *El nacimiento de la tragedia*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *Genealogía de la moral* y *La voluntad de poder* (Nietzsche 1973a, 1980, 1983, 1972 y 2008).

humano y su entorno temporal de condicionamientos. Luego se sistematizará esta teoría exponiendo sus lineamientos centrales, lo que permitirá, en un paso posterior, clasificar la propuesta de Nietzsche al interior de un marco analítico general sobre las teorías de la acción. Con este último objetivo, se explican los cuatro tipos de teorías de la acción identificados por Margaret Archer —individualismo, holismo, elisionismo y emergentismo— y la afinidad de la teoría de Nietzsche con cada una de esas categorías conceptuales. Finalmente, se identificarán las principales conclusiones de este artículo.

EL MEDIUM DE LA ACCIÓN: ANTÍTESIS ENTRE *FATUM* Y LIBRE VOLUNTAD

La única referencia bibliográfica mencionada por Nietzsche en su texto es el ensayo “Fate” de Ralph Waldo Emerson, publicado en 1860 como primer capítulo de la obra *The Conduct of Life*. En este texto, Emerson (2014) da varias pistas para entender la fatalidad o el destino (*fate*). Según él, afirmar la existencia de la fatalidad es equivalente a declarar que “el mundo está regido por leyes” (2014: 241), que existe una necesidad o un “terror de la vida” (2014: 242), una “organización tiranizando el carácter” (2014: 246) o, en una palabra, limitación. “El elemento que atraviesa la naturaleza entera y al que vulgarmente llamamos fatalidad —especifica el ensayista estadounidense— nos es conocido como si fuese una limitación. Llamamos fatalidad a todo lo que nos limita” (2014: 257). Es en este mismo sentido —como necesidad y resistencia que se nos da a conocer— que Nietzsche comprende el *fatum*, aunque lo define directamente por su relación de lucha con la voluntad libre, entendida como *libertad de pensamiento* (Nietzsche, 2011: 204). Para el filósofo alemán, se trata de dos fuerzas en continuo conflicto, que no podrían ser concebibles o imaginables sin su fuerza contraria:

La voluntad libre aparece como algo desencadenado, arbitrario; ella es lo infinitamente libre, divagante, el espíritu. El *fatum*, sin embargo, es una necesidad, a menos que creamos que la historia universal es un desvarío onírico, que los indecibles sufrimientos de la humanidad son imaginaciones, y nosotros mismos, juguetes

para nuestras fantasías. *Fatum* es la fuerza infinita de la resistencia contra la voluntad libre; voluntad libre sin *fatum* es tan inimaginable como un espíritu sin algo real, un bien sin mal. Pues sólo la antítesis constituye la cualidad (Nietzsche, 2011: 204).

En este entramado conceptual antitético, Nietzsche (2011: 204), inspirado en Emerson, define la *voluntad libre* como “la potencia suprema del *fatum*”, es decir, como la posibilidad o capacidad de ser que tiene lo necesario. Si bien Emerson no había formulado estos conceptos de forma relacionada —definidos por su vínculo mutuo—, sí había propuesto el conflicto entre ambas fuerzas, aunque descritas en términos de fatalidad y poder. El poder del hombre —en un sentido similar a la “voluntad libre” definida por Nietzsche— estaría ceñido por la necesidad, pero a su vez él intentaría manejar esta última en un juego mutuo: “aunque la fatalidad sea inmensa, el poder es inmenso también. Si la fatalidad sigue y limita el poder, el poder acompaña y combate la fatalidad” (Emerson, 2014: 259).

Por ello, un paso teórico más original de Nietzsche es interpretar el *fatum* y la voluntad libre como principios que guían diferentes actividades o fases psíquicas. Ambas fuerzas son consideradas por el filósofo como abstracciones —es decir, operaciones mentales que aíslan conceptualmente una propiedad de un objeto, separándola artificialmente de otras propiedades que el objeto contiene—, pero serían de distinto tipo: la fatalidad refiere al principio que guía el actuar inconsciente, mientras que la libre voluntad representaría la capacidad de actuar conscientemente:

La libre voluntad es, también ella, sólo una abstracción y significa la capacidad de actuar conscientemente, mientras que por *fatum* entendemos el principio que nos guía cuando actuamos inconscientemente. El actuar, de suyo, expresa siempre también, al mismo tiempo, una actividad psíquica, una orientación de la voluntad que nosotros mismos no necesitamos tener en cuenta todavía como objeto. En el actuar consciente podemos dejarnos guiar por impresiones, como en el actuar inconsciente, pero también no hacerlo (Nietzsche, 2011: 205-206) .

De esta manera, Nietzsche sienta las bases para una teoría de la acción que considere procesos al margen de la consciencia. En efecto, interpreta la actividad psíquica como un proceso permanente, con consecuencias que mantienen su fuerza a pesar de que no nos percatemos de ellas. Para explicar esto, el joven filósofo ensaya una metáfora: de igual manera como el sol no deja de brillar cuando cerramos los ojos, la psiquis no deja de influenciar el comportamiento cuando estamos inconscientes (Nietzsche, 2011: 206). Según Nietzsche —en un intento por asegurar la unidad entre fatalidad y voluntad libre—, con esta idea de una actividad psíquica continua, en donde el inconsciente es más que un dejarse guiar por impresiones anteriores, “desaparece [...] para nosotros la rigurosa diferencia entre *fatum* y libre voluntad, y ambos 3conceptos se confunden en la idea de individualidad” (Nietzsche, 2011: 206). En el individuo como totalidad activa, entonces, se llevaría a cabo una primera forma de unidad o síntesis entre fatalidad y libre voluntad.³

Es notable la importancia que Nietzsche otorga al inconsciente, considerando que este escrito es previo a la obra de Sigmund Freud e incluso a la *Filosofía del inconsciente* de Eduard von Hartmann (1931). Ésta no fue una preocupación pasajera en la juventud del filósofo. También en sus escritos preparatorios para *El nacimiento de la tragedia*, cobró relevancia la dicotomía entre consciencia e inconsciencia. En febrero de 1870, en una célebre conferencia titulada “Sócrates y la tragedia”, Nietzsche sostuvo que, desde Eurípides, el drama griego antiguo se había debatido entre dos polos: por un lado, una versión musical, no racional y pesimista —propia de Esquilo o Sófocles— y, por el otro, una versión dialógica, racional y optimista. Es sólo en esta segunda versión, donde la tragedia habría empezado a tener una estética consciente, buscando la comprensión de sus personajes por medio de los conceptos. Para Nietzsche, esta visión artística habría sido liderada por Eurípides bajo una honda tutela de Sócrates, quien

³ La idea de que en la individualidad convergen *fatum* y la libertad, también había sido insinuada por Emerson: “El hombre no es sólo una organización natural [...] sino un estupefaciente antagonismo, que une a la fuerza los dos polos del universo [...]. De un lado es el orden elemental, la piedra arenisca, el granito, el arrecife, el hornaguero, la selva, el mar y la costa. Y, por el otro lado, el espíritu que compone y descompone la naturaleza” (2014: 259-260).

habría negado la sabiduría incorporada en la antigua técnica artística y habría invertido la relación entre consciencia y creatividad:

Sócrates pertenece en realidad a un mundo al revés y puesto cabeza abajo. En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce cabalmente un efecto creador y afirmativo, mientras que la consciencia se comporta de un modo crítico y disuasivo. En él, el instinto se convierte en un crítico, la consciencia, en un creador (Nietzsche, 1973b: 222).

De esta forma, podría sugerirse que el joven Nietzsche no sólo veía en el *fatum* un principio de actividad inconsciente, sino además una capacidad de creación, aquélla más instintiva e inefable que derramaba, por ejemplo, el antiguo drama griego.

LIBERTAD RESTRINGIDA PERO NO SUBYUGADA POR LA FATALIDAD

Al iniciar “*Fatum* e historia”, Nietzsche, muy al estilo cartesiano, manifiesta su pretensión de refundar la filosofía —más aún, la cultura de su época— de una manera radical. Su objetivo es aniquilar la autoridad que el cristianismo ha mantenido por dos milenios en la historia universal, durante la cual se han establecido hábitos y prejuicios que impedirían el desarrollo natural del espíritu. Nietzsche entiende esos condicionantes culturales y resistencias a la arbitrariedad de la voluntad como determinados por un *fatum*:

¿Qué es lo que arrastra con tanta fuerza el alma de tantos hombres a lo trivial, y les hace tan difícil elevarse a ideas superiores? Una constitución, determinada por el *fatum*, del cráneo y de la columna vertebral, el estamento y la naturaleza de sus padres, las circunstancias ordinarias de cada día, la banalidad del mundo que los rodea, incluso la monotonía de su tierra natal. Hemos sido influidos sin que llevásemos en nosotros la energía para oponernos, incluso sin darnos nosotros mismos cuenta de que hemos sido influidos (Nietzsche, 2011: 203-204).

Por ello, este ensayo tiene para Nietzsche un alto grado de autoimplicación: su objetivo es entender el funcionamiento de la fatalidad, dado que ello le permitirá ser consciente de su propio destino y, de esa manera, tratar de transformarlo para desarrollar un sistema de lo real más libre e imparcial, que él espera fundamentar en la historia y la ciencia natural.⁴ En ese sentido, en el esquema teórico que Nietzsche quiere desarrollar debiera reflejarse también el abanico de posibilidades que él mismo cree tener para cumplir su objetivo: mientras mayor fuerza teórica le otorgue al *fatum* frente a la libre voluntad, menores serán las posibilidades de lograr su proyecto liberador.

A mi juicio —alejándome del acento fatalista propio de la interpretación de Karl Löwith (1967)—,⁵ la propuesta de Nietzsche apunta a dar *igual* peso histórico al *fatum* y la voluntad libre, aunque aclarando que las acciones humanas no serán nunca completamente autónomas, sino limitadas fatalmente. Esto último ya había sido propuesto por Emerson cuando señaló: “Ninguna intuición humana puede exceder el límite. En sus últimas y supremas ascensiones, la misma intuición y el libre arbitrio se convierten en miembros obedientes de la fatalidad” (2014: 259).

La idea de una limitación última es seguida por Nietzsche, pero reformulada a partir de los límites del pensamiento. La libertad de la voluntad representa para él una fuerza carente de restricciones, pero acotada a un ámbito de acción limitado: el horizonte de las ideas. A su vez, este horizonte estaría fundado en intuiciones ya adquiridas que

⁴ Mostrando su alto grado de autoimplicación, comenta Nietzsche: “Es un sentimiento doloroso ver cómo uno ha renunciado a su propia independencia en la aceptación inconsciente de impresiones externas, cómo ha aplastado las facultades del alma con la fuerza de la costumbre, y cómo, contra su voluntad, ha hundido en su alma los gérmenes de errores y desviaciones” (2011: 204).

⁵ En un célebre coloquio sobre Nietzsche en Royaumont (Francia), Löwith (1967: 47-48) dio importancia al ensayo “*Fatum* e historia”, argumentando que para Nietzsche la fatalidad se impone a la voluntad y escapa al poder del hombre. Si bien ello es correcto, es incompleto y podría inducir a errores: como se verá posteriormente, en Nietzsche también hay una determinación hacia el *fatum* desde la libre voluntad. Sólo así podría tener sentido esta frase: “el ser humano, desde el momento en que actúa y crea de ese modo sus propios acontecimientos, determina su propio *fatum*” (Nietzsche, 2011: 205).

podrían ampliarse históricamente —con lo que aumentaría el campo de acción de la voluntad—, pero que no pueden sobrepasar los límites biológicos humanos:

La libertad de la voluntad, que no es en sí misma otra cosa que libertad del pensamiento, está también limitada de modo similar a como lo está la libertad del pensamiento. El pensamiento no puede sobrepasar el horizonte de las ideas, si bien el horizonte de las ideas se funda en las intuiciones adquiridas y puede crecer y aumentar con la ampliación de éstas, sin llegar más allá de los límites determinados por la estructura del cerebro. Del mismo modo, la libertad de la voluntad es susceptible de aumentar hasta ese mismo punto límite, y dentro de esos confines no tiene restricciones. Cosa distinta es poner en acción la voluntad; la capacidad de hacerlo nos viene dada de manera fatalista (Nietzsche, 2011: 204-205).

Esta consciencia de Nietzsche frente a los límites sociales y biológicos de la voluntad libre no debe hacernos creer que su propuesta implica una hegemonía de la fatalidad. Si el *fatum* fuera el único principio verdadero, “el ser humano sería entonces un juguete para fuerzas que actúan en la oscuridad; libre de responsabilidad por sus errores, libre de distinciones morales, un eslabón necesario en una cadena” (Nietzsche, 2011: 204).⁶ Lo que prevalece en su teoría juvenil es más bien el juego mutuo entre ambas fuerzas históricas, que, como hemos dicho, sólo son imaginables con la existencia de su fuerza contraria:

Pero si el *fatum* aparece como más poderoso que la libre voluntad en el determinar los límites, no debemos entonces olvidar dos cosas: en primer lugar, que el *fatum* es sólo un concepto

⁶ Cfr. Nietzsche (1986), parágrafo 39. En ese apartado de *Humano, demasiado humano* (publicado en 1878, dieciséis años después de “*Fatum e historia*”), Nietzsche desarrolla “La fábula de la libertad inteligente”, donde sostiene justamente que el ser humano está libre de distinciones morales y de responsabilidad por sus errores, dado que su ser, sus motivos, sus actos e influencias son consecuencia necesaria de elementos e influencias pasados y presentes.

abstracto, una fuerza sin materia; que para el individuo sólo existe un *fatum* individual; que el *fatum* no es otra cosa que una cadena de acontecimientos; que el ser humano, desde el momento en que actúa y crea de ese modo sus propios acontecimientos, determina su propio *fatum*; que, en general, los acontecimientos, en lo que atañen al ser humano, están consciente o inconscientemente ocasionados por él mismo, y han de adaptarse a él (Nietzsche, 2011: 205).

Detrás de este planteamiento que equipara *fatum* y libre voluntad, no hay otra cosa que una visión de profunda unidad entre el individuo y su mundo. Nietzsche sigue a Emerson en la propuesta de que nuestras acciones siempre están en relación con nuestra consciencia, enlazando el pensamiento con la cosa que aparece como expresión suya. “¿Es que puede conmovernos un sonido si falta en nosotros la cuerda correspondiente? —pregunta sugerentemente Nietzsche—. O expresado de otro modo: ¿podemos recibir una impresión en nuestro cerebro si nuestro cerebro no tiene ya la capacidad de recibirla?” (2011: 205). Por este motivo, Nietzsche plantea que cada expresión de lo que consideramos *fatum* viene asociada a alguna expresión de la consciencia —o de la voluntad libre— y viceversa; de tal forma, no sería adecuado subyugar alguna de estas fuerzas a su contraria, ya que a ellas trasciende un juego mutuo que, en definitiva, es el fundamento de su unidad.

EL NIVEL HISTÓRICO: FORMACIÓN DE LAS IDEAS, DEVENIR Y CÍRCULOS CONCÉNTRICOS

Como se ha mencionado, para Nietzsche la libre voluntad no es otra cosa que voluntad de pensamiento, y por ello su campo de acción no puede sobrepasar el horizonte de las ideas. Sin embargo, ello no implica una concepción estática de la historia ni de los límites de la libertad: el horizonte de las ideas puede transformarse e incluso ampliarse, extendiendo con ello el espacio activo de la libre voluntad. ¿Pero cómo sucede este desarrollo? A pesar de que Nietzsche no lo explica en detalle, de su escrito se pueden deducir siete procesos en la formación y el devenir

de las ideas: impresión, formación, moralización, transformación, historización, conflicto y mezcla. Éstos son señalados muy brevemente:

Vemos sólo cómo de la misma fuente, de la esencia humana, se forman ideas bajo el influjo de impresiones externas; cómo esas ideas adquieren vida y forma; se convierten en patrimonio de todos, en consciencia moral, en sentimiento del deber; cómo el eterno instinto de producción las usa como materia para formar otras nuevas; cómo configuran la vida, rigen la historia; cómo en el conflicto unas toman cosas de las otras, y cómo de esa mezcla surgen nuevas configuraciones. Un luchar y fluctuar entre corrientes diversas, con pleamar y bajamar, todas hacia el océano eterno (Nietzsche, 2011: 203).

Con esta visión histórica de las ideas, se puede entender que Nietzsche interprete las costumbres y la moral como “resultados de una época, de un pueblo, de una corriente de pensamiento” (2011: 202). Su estrategia interpretativa consiste en ampliar el foco de los periodos históricos: en un mundo teóricamente infinito, toda morfología cultural, incluso la más estable, no sería más que un resultado del desarrollo general de la humanidad. Esta historicidad no sólo abre el paso a la existencia de la libre voluntad y a sus consecuencias históricas, sino, además, a una profunda comprensión de la contingencia en las producciones humanas.

Por otra parte, esta apertura histórica representa para Nietzsche una base para afirmar la secularización del mundo. Su propuesta es comprender la acción y la historia únicamente como resultados humanos —que deben interpretarse entonces desde las ciencias naturales e históricas—, y no como secuelas de los planes o propósitos divinos. Sólo de esta forma, la humanidad podría considerarse como un fin y no como un medio para otra finalidad (pretendida por algún dios). Nietzsche va más allá con esta reflexión y concluye que una historia sin divinidades debe comprenderse como un “eterno devenir”:

¿No es acaso el ser humano tan sólo la evolución de la piedra a través de los estados intermedios del vegetal y el animal? ¿Se

habría alcanzado ya aquí su consumación, y no habría aquí también historia? ¿No tiene este eterno devenir jamás un final? ¿Cuáles son los resortes de este gran reloj? Están ocultos, pero son los mismos en ese gran reloj que llamamos historia. El cuadrante son los acontecimientos. De hora en hora la aguja va avanzando para, pasadas las doce, comenzar de nuevo su curso, con lo que un nuevo periodo del mundo empieza (Nietzsche, 2011: 202).

Ahora bien, este eterno devenir de resultados humanos —sólo humanos— funciona en una especie de esquema multinivel, que Nietzsche desarrolla con una interesante metáfora.⁷ Con su reflexión sobre los “círculos concéntricos” demuestra una visión del ser humano como ente situado, que desarrolla su vida condicionado por procesos naturales e históricos:

Todo gira en círculos inmensos que se amplían cada vez más unos alrededor de los otros; el ser humano es uno de los círculos más interiores. Si quiere medir las vibraciones de los círculos exteriores tiene que deducir, de sí mismo y de los círculos más amplios pero próximos, hasta alcanzar los más externos. Estos círculos más amplios pero próximos son la historia de los pueblos, de la sociedad y de la humanidad. Buscar el centro común de todas las vibraciones, el círculo infinitamente pequeño, es tarea de la ciencia natural; ahora que el ser humano busca ese centro al mismo tiempo en sí y para sí, reconocemos la importancia única que han de tener para nosotros la historia y la ciencia natural (Nietzsche, 2011: 203).

Por un lado vibraría la historia, y por el otro la naturaleza; el ser humano estaría situado entre ambas vibraciones, siendo condicionado —no determinado— por ellas. La metáfora de la vibración —inspirada quizá en el diapasón musical— me parece coherente con la fórmula de la fatalidad que Ortega y Gasset (2010: 139) atribuye al mundo antiguo:

⁷ Curiosamente, ni Löwith (1967), Vattimo (1996) ni Safranski (2002) mencionan esta propuesta conceptual.

Fata ducunt, non trahunt —el destino dirige, no arrastra—. ⁸ Al interior de este sistema de círculos vibratorios, Nietzsche piensa que se desarrolla la problemática entre voluntad individual y general, además de la relación entre fatalidad e historia.

La insistente búsqueda por la unidad entre *fatum* y voluntad libre lleva a Nietzsche a señalar que ambas fuerzas se entrelazan, fluyen y unifican en un principio superior que permite observar sus transformaciones. Este principio no sería otro que la historia, considerada por él como historia de la materia —una materia que sustenta incluso, en sus variaciones más extremas, al espíritu—. Desde su óptica, comparable con la esbozada el siglo anterior por el monje materialista Léger-Marie Deschamps, ⁹ la libre voluntad sería la evolución más extrema del *fatum*, compartiendo un origen o sustrato unificador. Especifica Nietzsche (2011: 204):

del mismo modo que el espíritu sólo puede ser la sustancia más pequeña, y el bien la evolución más sutil del mal mismo, la voluntad libre no es otra cosa que la potencia suprema del *fatum*. La historia universal sería entonces la historia de la materia, si se toma el significado de esta palabra en un sentido infinitamente amplio. Pues es preciso que existan otros principios superiores, ante los cuales todo sea evolución, sucesión, y todas las cosas fluyan hacia un enorme océano donde encuentren de nuevo todas las palancas evolutivas del mundo, unificadas, fundidas, como todo-uno.

Este razonamiento unificador, que propone un mismo origen y finalidad entre fatalidad y libertad, tiene también una posible inspiración en

⁸ Aunque esta fórmula podría contrastarse con la de Séneca (1985, xviii, 4): *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* —el destino conduce al que se somete y arrastra al que se resiste.

⁹ En sus *Observations métaphysiques*, Deschamps señaló: “Es lo menos posible de necesidad lo que podría llamarse *libertad*, tal como a lo menos posible de movimiento se le llama *reposo* [...]. Lo que ha hecho decir y creer a los hombres que eran libres, es que en la masa de sus actos hay algunos que parecen tener mucha menos necesidad que los otros” (citado en Widow, 2014: 396).

Emerson, para quien “la libertad del hombre es una parte de la fatalidad” (2014: 260), a pesar de que la inteligencia o el pensamiento sean capaces de anular el destino. Para Safranski, en éste y otros argumentos, “Nietzsche quiere evitar que el mundo se le desgarre en un dualismo de determinación y libertad” (2002: 37). Esta intención lo habría llevado a salvaguardar la unidad a través de la historia —o a través de la individualidad activa, como habíamos señalado previamente—. La relación de tensión entre libertad y fatalidad no se elimina con esta fórmula, pero su unidad quedaría oculta en la oposición (Safranski, 2002: 38).

LINEAMIENTOS TEÓRICOS SOBRE LA ACCIÓN HUMANA

Considerando los argumentos expuestos previamente, la teoría de la acción esbozada por Nietzsche en su juventud podría sistematizarse en cuatro lineamientos principales.

1) *Antítesis entre fatalidad y libre voluntad.* La acción y la historia se desarrollan en un ambiente o *medium* de lucha entre estas dos fuerzas antagónicas. La fatalidad es lo necesario y limitante, mientras que la voluntad libre es lo desencadenado y arbitrario. Ambas fuerzas son inimaginables sin su contraria: la fatalidad se expresa como resistencia frente a la libre voluntad, mientras que esta última aparece como potencia suprema del *fatum*. Las dos figuras son consideradas como abstracciones u operaciones mentales, y en ese sentido pueden reformularse como principios que guían los estados de inconsciencia (*fatum*) y consciencia (libre voluntad).

2) *La fatalidad delimita la libre voluntad, pero la libertad transforma con su actuar al fatum.* La libre voluntad es interpretada como libertad de pensamiento, en ese sentido corresponde a una ausencia de restricción que está delimitada a la dimensión ideológica. No incluye, entonces, la capacidad de plasmar en acciones los deseos. A su vez, el horizonte de las ideas está delimitado en cada acto humano: se funda en intuiciones ya adquiridas y, en último término, en los límites biológicos del cerebro. Se trata de una libertad confinada, pero susceptible de variación histórica: el ser humano es capaz de crear con su acción sus propios

acontecimientos, y puede transformar —e incluso aumentar— el horizonte de las ideas —es decir, el perímetro de su libre voluntad—. Hay al menos siete procesos que pueden identificarse en la gestación y el desarrollo de las ideas: impresión, formación, moralización, transformación, historización, conflicto y mezcla.

3) *Unidad individual e histórica entre fatalidad y libre voluntad.* A pesar de la relación antitética entre ambas fuerzas, esta distinción no desgarrará el mundo dualmente. La unidad entre lo diferenciado se expresa, al menos, en dos sentidos. Por un lado, en la idea de individualidad: en cada ser humano la actividad psíquica es constante, y en ella se confunden lo consciente y lo inconsciente; desaparece así la diferencia rigurosa entre aquello que es guiado por el principio de *fatum* y lo guiado por el principio de libre voluntad. Por otro lado, ambas fuerzas se unifican en la idea de historia: tanto el *fatum* como su desviación más extrema —la libre voluntad— se entrelazan, fluyen y se unifican en la historia de la materia, siendo ella considerada como un principio superior que permite englobar ambas fuerzas y observar sus transformaciones temporales.

4) *Comprensión situada del ser humano.* En cada individuo se desarrolla la lucha entre fatalidad y voluntad libre y, por tanto, cada ser humano puede considerarse como escenario global del mundo. La posición del individuo puede simbolizarse como un círculo que recibe vibraciones o condicionantes desde la historia y la naturaleza, a la vez que influencia con su acción dichas dimensiones. En este esquema, no existe una libertad absoluta de la voluntad, es decir, un espacio de acción carente de *fatum*: eso “haría del ser humano un dios, y del principio fatalista un autómeta” (Nietzsche, 2011: 206). En otras palabras, el ser humano se caracteriza por la capacidad de desplegar su voluntad en un entorno de posibilidades naturales e históricas; si careciera de lo necesario y lo limitante, sería una divinidad, y si no pudiera acceder a lo desenfrenado y arbitrario, una máquina.¹⁰

¹⁰ Existe un grado de semejanza entre este planteamiento y el de Aristóteles (1987: 15): para ambos se define lo humano como una situación intermedia entre lo absolutamente autónomo o carente de *fatum* —el concepto filosófico de dios— y lo absolutamente determinado o carente de voluntad —el autómeta o el bruto aristotélico.

INICIEMOS EL DIÁLOGO: UNA TIPOLOGÍA
GENERAL SOBRE LAS TEORÍAS DE LA ACCIÓN

Para establecer un diálogo entre la teoría de Nietzsche y otras teorías de la acción, un paso importante es posicionar estos argumentos dentro del espectro teórico actual e histórico. Para ello es necesario un marco interpretativo metateórico que permita clasificar las diferentes teorías de la acción de acuerdo con algún criterio particular. Dado que el centro del argumento de Nietzsche es el vínculo unitariamente contrapuesto entre fatalidad y libre voluntad, creo que lo más apropiado sería clasificar esta teoría dentro de un marco interpretativo que otorgue relevancia a la relación entre lo necesario y lo arbitrario, lo determinado y lo disponible para la voluntad. En ese sentido, me parece que la propuesta metateórica elaborada por Margaret Archer en su libro *Teoría social realista. El enfoque morfogenético* (2009) ofrece, desde el marco de las ciencias sociales, las herramientas necesarias para posicionar esta teoría de la acción. Allí el criterio fundamental de clasificación de las distintas teorías está dado por el énfasis que ellas otorgan a lo determinado o a lo arbitrario, aunque reinterpretado bajo la dicotomía entre estructura social —es decir, los constreñimientos, las sanciones y restricciones sociales a la acción individual— y agencia —aquella capacidad humana de rehacer el entorno.

Siguiendo la exposición de Archer (2009) y algunos complementos de Aldo Mascareño (2008), podríamos diferenciar cuatro tipos de teorías de la acción:

1) *Individualismo (conflación ascendente)*. Desarrollado por autores como Jeremy Bentham (2000), John Stuart Mill (1991), Max Weber (2008) y James Coleman (1994). Propone que la realidad social consistiría únicamente en individuos y sus actividades. Los procesos históricos pueden comprenderse mediante la desagregación y explicarse utilizando el método de reducción. Aquí la estructura social —que podría conceptualizarse como una parte de lo que Nietzsche denomina *fatum*—¹¹ sería

¹¹ La noción nietzscheana de *fatum* parece englobar la estructura social —ya que esta última representa algo necesario y que limita las posibilidades de acción—, pero también

meramente un epifenómeno de la agencia, un agregado de actividades individuales.

2) *Holismo (conflación descendente)*. Elaborado, entre otros autores, por Auguste Comte (1973), Émile Durkheim (2008), Claude Lévi-Strauss (1987) y Talcott Parsons (1966).¹² La realidad social consistiría en un fenómeno emergente, con propiedades *sui generis* que trascienden al individuo. Los procesos históricos no podrían comprenderse mediante la desagregación de actividades o consecuencias individuales. Aquí, la agencia —aquella capacidad humana en donde puede tener efectividad lo que Nietzsche denomina “voluntad libre”— sería un epifenómeno de la estructura social, siendo moldeada unilateralmente por fenómenos colectivos.

3) *Elisionismo (dualidad de la estructura)*. Desarrollado principalmente por teóricos contemporáneos, como Anthony Giddens (2006), Pierre Bourdieu (1997)¹³ o Ira Cohen (1990). Busca trascender el debate clásico entre individualismo y holismo, teniendo como foco de estudio la interacción o práctica social, en la cual la agencia y estructura serían inseparables y sólo podrían ser conceptualizadas aludiendo a su relación mutua. Los procesos históricos no podrían comprenderse por reduccionismo ni antirreduccionismo. Agencia y estructura se constituirían mutuamente —como dos caras de una misma moneda—, sin ser una epifenómeno de la otra.

4) *Emergentismo (dualismo analítico)*. Alternativa teórica contemporánea propuesta por Roy Bhaskar (1989) y desarrollada en profundidad por Margaret Archer (2009). También busca trascender el debate entre individualismo y holismo. En vez de postular la inseparabilidad entre estructura y agencia en la interacción o práctica social —como los elisionistas—, propone que la realidad se compone de ambos estratos, que no pueden ser reducidos o fusionados entre sí porque son realidades emergentes, con propiedades irreducibles. Su interés está en el

involucra fenómenos biológicos (como el cuerpo humano) y psicológicos (como el inconsciente).

¹² Sólo en la etapa intermedia de sus obras, formulada en su libro de 1951: *El sistema social*. Véase también Mascareño (2008).

¹³ Para profundizar en qué medida puede incorporarse a Bourdieu en esta categoría, véase Aguilar (2008).

juego histórico de condicionamientos mutuos entre estructura y agencia, asignándoles temporalidades diferenciadas: la estructura se concibe como previa a cada acción observada, y sólo después del despliegue de esta última comienza el proceso de elaboración estructural.

Este marco metateórico logra posicionar en el centro del debate la relación entre lo necesario y aquello que está disponible para la selección humana, que Nietzsche también profundiza con su antítesis entre *fatum* y libre voluntad. No obstante, los paralelos entre estructura social y *fatum*, por un lado, y entre agencia y libre voluntad, por el otro, no son absolutos. La estructura social, al ser algo necesario, externo y limitante del actor, podría considerarse como *una* parte del *fatum*, pero este último también incorpora otros tipos de fatalidades (al menos biológicas y psicológicas). La libre voluntad nietzscheana, por su parte, está enlazada con la capacidad de actuar *conscientemente*, lo que la convierte en *una* forma posible de agencia, ya que esta última es susceptible de implicar procesos de acción no conscientes. De tal forma, el concepto de *fatum* sería analíticamente más amplio que el de *estructura social*; y el de *agencia*, más extenso que el de *libre voluntad*.

POSICIONAR ESTA TEORÍA DE LA ACCIÓN:
EL “ELISIONISMO HISTÓRICO” DE NIETZSCHE

Aun considerando las limitaciones de traducción conceptual, la teoría de Nietzsche podría ser clasificada al interior del esquema metateórico delineado por Archer. En primer lugar, es posible señalar que sus argumentos no calzan con la descripción del individualismo, ya que aceptan la existencia de fenómenos no individuales que condicionan la acción humana —las “circunstancias ordinarias de cada día”, la “banalidad del mundo” circundante, la “monotonía” del lugar de nacimiento y el “estamento” de los padres, son algunos de los elementos mencionados por el filósofo— (Nietzsche, 2011: 203-204).

Tampoco podría asociarse coherentemente la propuesta de Nietzsche con el holismo. En “*Fatum* e historia”, el desarrollo histórico y social no se explica únicamente por fenómenos o propiedades que se

imponen como algo externo al individuo. Todo lo que es necesario y determinado —el *fatum*— es comprendido por Nietzsche como una “fuerza infinita de resistencia contra la voluntad libre” (2011: 204) y, por tanto, no es imaginable sin esta última, es decir, sin un espacio de acción arbitraria y divagante que se constituya como su antítesis. Añadido a ello, Nietzsche (2011: 205) comprende al ser humano como capacitado para actuar y crear con dichos actos sus propios acontecimientos; esta capacidad de transformación de la fatalidad no sería compatible con el argumento holista, según el cual la estructura tiene el monopolio de la causalidad social e histórica, siendo capaz de modelar unilateralmente a los individuos.

Por contraparte, la teoría de Nietzsche sí podría ser catalogada como elisionista. A pesar de que estén basadas en conceptos diferentes, en ambas propuestas teóricas lo necesario y lo arbitrario son nociones entendidas como inseparables, de constitución mutua e incomprensibles sin su imagen contrapuesta. Esta unidad, tanto en Nietzsche como en los elisionistas, se produce en el nivel de la acción, aunque de maneras diferentes: mientras que el elisionismo —tal vez por proceder de las ciencias sociales— se enfoca en la “interacción o las prácticas sociales”, Nietzsche decide observar la “individualidad”, entendida como aquella unidad que engloba tanto la actividad psíquica consciente (voluntaria) como inconsciente (fatal). De tal modo que la interacción social e individualidad serían dos formas alternativas de plantear la unidad entre lo necesario y lo arbitrario mediante una noción amplia de acción humana.

Esta forma de elisión —o desvanecimiento de las diferencias ontológicas entre lo necesario y lo arbitrario— ha estado sujeta a duras críticas desde el emergentismo. Según Archer (2009), entender lo estructural y lo agencial como fenómenos acotados a la duración de cada acción implica dejar de observar los *condicionamientos estructurales previos* a cada acto y la participación de estos últimos en la *elaboración estructural posterior*. En otras palabras, el elisionismo, al proponer que en el concepto de *acción* se desarrolla la inseparabilidad entre agencia y estructura, estaría desarrollando una “incapacidad de examinar el juego mutuo entre estructura y agencia en espacios más largos de tiempo” (Archer, 2009: 134), teniendo problemas para explicar el condicionamiento del agente y la génesis de las estructuras sociales a gran escala temporal.

Lo interesante es que la conceptualización de Nietzsche parece eludir esta crítica. Como hemos mencionado previamente, en esta teoría la unidad entre lo necesario y lo disponible para la voluntad no sólo se desarrolla en la idea activista de individualidad —posición cercana a los elisionistas—, sino también en la idea de historia —lo que permite mayor convergencia con el emergentismo—. Para Nietzsche, la historia de la materia es un principio superior al *fatum* y la libre voluntad, desde el cual es posible observar ambas fuerzas como entrelazadas y fluidas, como partícipes de un proceso común. Dentro de este principio, lo liberado a la voluntad puede entenderse como la potencia suprema de lo determinado (Nietzsche, 2011: 204), lo cual expone el nivel de implicación histórica entre ambas fuerzas.

Este “elisionismo histórico” de Nietzsche permite analizar el juego mutuo entre agencia y estructura en espacios largos de tiempo —es decir, en periodos que superan la duración de la interacción o la práctica social—, absteniéndose de la principal crítica emergentista al elisionismo. Esto puede mostrarse respondiendo dos interrogantes. ¿Incluye Nietzsche en “*Fatum* e historia” la descripción de procesos estructurales que condicionan la acción previamente a que ella se lleve a cabo? A mi juicio sí: como hemos señalado, Nietzsche (2011: 203-205) menciona la influencia que los fenómenos tienen en la acción, como el estamento de los padres, el ritmo de vida de la tierra natal y el acostumbrarse a circunstancias habituales, es decir, condiciones estructurales que pueden considerarse como previas a la interacción, a las cuales el filósofo suma otros elementos fatales, biológicos y psicológicos —como la organización del cráneo, la columna vertebral y las intuiciones ya adquiridas por cada ser humano—. Todos estos elementos demuestran que el análisis nietzscheano se interesa por factores que constriñen al agente y que son previos a la temporalidad de la acción.

La segunda pregunta que permitiría testear la amplitud temporal del elisionismo histórico sería: ¿permite la teoría de Nietzsche describir procesos agenciales de elaboración estructural que transgredan la duración de la interacción social? Aquí la respuesta también sería afirmativa. En primer lugar, Nietzsche es muy claro al proponer que “el ser humano, desde el momento en que actúa y crea de ese modo sus propios acontecimientos, determina su propio *fatum*” (2011: 205),

con lo que acepta la influencia del agente en la elaboración estructural. Añadido a ello, el proceso de estructuración pareciera admitir procesos que superan la duración de la acción. Por ejemplo, al explicar el desarrollo histórico de las ideas y de los límites de la libertad de pensamiento, Nietzsche (2011: 203) indica que de la esencia humana y las impresiones externas se forman ideas, pero esas ideas “adquieren vida y forma”, se convierten en “patrimonio de todos”, se usan para “formar otras nuevas”, entran en conflicto entre sí —es decir, tienen una capacidad de transformación independiente de algún individuo o acción en específico—. En definitiva, estos argumentos sugieren que Nietzsche, a diferencia del elisionismo práctico o el basado en la interacción, abre espacio en su teoría para los procesos de elaboración estructural que superan temporalmente los límites de la acción.

DISCUSIÓN

“*Fatum* e historia” podría considerarse como la primera tentativa de Nietzsche con la filosofía (Safranski), pero también como un sofisticado bosquejo de una teoría de la acción humana que puede aportar a las discusiones actuales de filosofía y ciencias sociales. En ese ensayo se funde una reinterpretación de los escritos de Emerson con la gestación de ideas originales, algunas de las cuales fueron profundizadas posteriormente en la obra de Nietzsche.

Esta teoría se caracteriza por plantear el surgimiento de la acción humana como resultado de la lucha entre dos fuerzas antagónicas que, sin embargo, se necesitan mutuamente para existir: fatalidad —lo necesario y limitante— y libre voluntad —lo desencadenado y arbitrario—. Ambos principios no podrían ser jerarquizados: la fatalidad delimita las posibilidades de la libre voluntad, pero la acción humana voluntaria es capaz de crear y con ello transformar su propio *fatum*. Se trata de una confrontación permanente que no implica, sin embargo, el desgarrar del mundo en dos extremos indiferentes entre sí. Por el contrario, la unidad entre ambas fuerzas se sostiene en dos niveles: por un lado, en la idea de individualidad activa —que involucra el flujo permanente del actuar humano, tanto consciente como inconsciente—, y, por el

otro, en la idea de historia de la materia —en donde la libre voluntad podría entenderse como la desviación más extrema del *fatum*, o como su potencia suprema, teniendo ambos fenómenos un fundamento común.

Este esquema conceptual hace que sea difícil encasillar la teoría de Nietzsche entre los distintos tipos de teorías de la acción distinguidos por Margaret Archer. Sin duda, no se trata de una propuesta individualista ni holista, ya que acepta el impacto de una agencia humana delimitada por procesos y fenómenos extraindividuales. Tampoco se trata de un emergentismo, dado que no remarca la diferencia ontológica entre lo necesario y lo arbitrario, sino que entiende ambos fenómenos como dos caras del mismo elemento. Esta teoría podría clasificarse más bien como un tipo de elisionismo, ya que intenta fundamentar la unidad del todo y no desgarrar el mundo en entidades o fenómenos irreconciliables.

Sin embargo, este elisionismo sería distinto del que han desarrollado algunos teóricos contemporáneos como Giddens o Bourdieu. Aquí no sólo se sustenta la unidad entre lo condicionado y lo arbitrario en el nivel de la acción —con la idea de individualidad activa desarrollada por Nietzsche—, sino también en una dimensión histórica más amplia, que permite observar los procesos en que la estructura social condiciona la acción y en que la agencia colabora con la gestación estructural. Eso posiciona esta teoría como un marco analítico capaz de observar el juego mutuo entre agencia y estructura en espacios de tiempo que superan la actualidad de cada acción, lo cual le permite eludir la principal crítica emergentista al elisionismo contemporáneo.

FUENTES CONSULTADAS

- AGUILAR, O. (2008), “La teoría del habitus y la crítica realista al conflagacionismo central”, en *Persona y Sociedad*, vol. xxi, núm. 1, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, pp. 9-26.
- ARCHER, M. (2009), *Teoría social realista. El enfoque morfogenético*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- ARISTÓTELES (1987), *La política*, Santiago de Chile: Ercilla.
- BHASKAR, R. (1989), *Reclaiming Reality*, Londres: Verso.

- BENTHAM, J. (2000), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books.
- BOURDIEU, P. (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.
- COHEN, I. (1990), "Structuration Theory and Social Order", en J. Clark, C. Modgil y S. Modgil (eds.), *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, Basingstoke: Falmer.
- COLEMAN, J. (1994), *Foundations of Social Theory*, Cambridge: Belknap Press.
- COMTE, A. (1973), *System of Positive Polity*, Nueva York: Burt Franklin.
- DURKHEIM, E. (2008), *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Losada.
- EMERSON, R. W. (2014), "Fatalidad", en *Confianza en uno mismo y otros ensayos*, Madrid: Shambhala [1860].
- GIDDENS, A. (2006), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires: Amorrortu.
- HEIDEGGER, M. (2000), *La metafísica de Nietzsche*, Barcelona: Destino [1940].
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987), *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós.
- LOVE, F. (1966), *Young Nietzsche and the Wagnerian Experience*, Nueva York: AMS Press.
- LÖWITH, K. (1967), "Nietzsche et sa tentative de récupération du monde", en *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, París: Minuit.
- MASCAREÑO, A. (2008), "Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica", en *Revista de Sociología*, núm. 22, Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Chile, pp. 217-256.
- MILL, J. S. (1991), *El utilitarismo*, Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, E. (1912), *Young Nietzsche*, Londres: W. Heineman.
- NIETZSCHE, F. (1972), *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1973a), *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1973b), "Sócrates y la tragedia", en *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1980), *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1983), *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires: Orbis.
- NIETZSCHE, F. (1986), *Humano, demasiado humano*, México: Editores Mexicanos Unidos.

- NIETZSCHE, F. (1999), *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Barcelona: Alba.
- NIETZSCHE, F. (2008), *La voluntad de poder*, Madrid: Edaf.
- NIETZSCHE, F. (2011), “Fatum e historia”, en *Obras completas*, vol. I, Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2010), *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza.
- PARSONS, T. (1966), *El sistema social*, Madrid: Revista de Occidente.
- SAFRANSKI, R. (2002), *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona: Tusquets.
- SÉNECA, L. A. (1985), *Cartas morales a Lucilio*, Madrid: Iberia.
- VATTIMO, G. (1996), *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península.
- VON HARTMANN, E. (1931), *Philosophy of the Unconscious*, Speculative results according to the Inductive Method of Physical Science. Londres: Routledge y Kegan Paul [1868].
- WEBER, M. (2008), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica.
- WIDOW, J.A. (2014), *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RIL Editores.

Fecha de recepción: 27 de enero de 2015

Fecha de aprobación: 4 de mayo de 2016