

TODO VENIR-A-SER QUIERE APRENDER A HABLAR CONTIGO:
NIETZSCHE, UNA NUEVA CONCEPCIÓN DEL MUNDO Y LA CRÍTICA
RADICAL DE LOS VALORES

ALL BECOMING WANTS TO LEARN HOW TO TALK TO YOU: NIETZSCHE, A NEW IDEA
OF THE WORLD AND THE RADICAL CRITICISM OF VALUES

Scarlett Marton

*Departamento de Filosofia - FFLCH, Universidade de São Paulo
smarton@usp.br*

Resumen: El presente artículo tiene como objeto de reflexión el modo en que se entrecruzan la noción de valor y el procedimiento genealógico por un lado, con la cara constructiva de la cosmología, basada en el concepto de voluntad de poder, en la teoría de las fuerzas y en la doctrina del eterno retorno por otro.

Palabras clave: **pluralismo / voluntad de poder / eterno retorno**

Abstract: This article studies the intertwining between the notion of Value and the genealogical procedure, on the one hand, and the constructive aspect of Cosmology (based upon the concept of Will to Power) in the Theory of Forces and the Doctrine of the Eternal Return, on the other hand.

Keywords: **pluralism / will to power / eternal return**

Pluralista, la filosofía de Nietzsche propone al lector no una, sino múltiples provocaciones: el combate a la metafísica, que devasta nociones consagradas por la tradición filosófica; la deconstrucción del lenguaje, que subvierte términos comúnmente empleados; el intento de hacer implosionar las dicotomías desestabilizando así nuestra lógica, nuestro modo habitual de razonar; los ataques virulentos a la religión cristiana y a la moral del resentimiento, constitutivas de nuestra forma de pensar, así como la crítica contundente de los valores que aún siguen vigentes.

En resumen, la filosofía de Nietzsche viene a cuestionar nuestra manera de pensar, actuar y sentir. Pero este pensador iconoclasta insiste en presentarse como un filólogo, “un viejo filólogo, que no puede evitar la maldad de poner el dedo sobre artes-de-interpretación ruines”¹. Así, Nietzsche supone que las técnicas interpretativas pueden ser buenas o malas. Entendiendo que la física no podría constituir una explicación del mundo juzga que, al

1. KSA 5, p. 37.

postular la conformidad de la naturaleza con las leyes, ella no hace nada más que proponer una interpretación, una mala interpretación. Y a esa mala interpretación Nietzsche quiere oponerle su propia visión de mundo.

Perseguiamos aquí el propósito de hacer ver que la filosofía nietzscheana es una filosofía *à double volet (de doble vía)*: de un lado, presenta la cara corrosiva de la crítica basada en la noción de valor y en el procedimiento genealógico y, del otro, la cara constructiva de la cosmología, basada en el concepto de voluntad de poder, en la teoría de las fuerzas y en la doctrina del eterno retorno. La forma en la cual ellas se encuentran relacionadas entre sí es el objeto de reflexión de este ensayo.

Es en *Así habló Zaratustra* que Nietzsche introduce en su obra publicada en vida el concepto de voluntad de poder. Refiriéndose a los valores de los pueblos, a sus necesidades y a sus diferencias, afirma: “una tabla de los bienes cuelga sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de las superaciones de sí mismo; mira, es la voz de su voluntad de poder”². Indicando que la voluntad de poder lleva a abolir la culpa y el castigo, a afirmar el azar y querer lo que ya aconteció, declara: “Algo más alto que toda reconciliación debe querer la voluntad, que es la voluntad de poder –pero ¿cómo le ocurre eso? ¿Quién le enseñó también el querer-ir-para-atrás?”³.

En el primer pasaje, Nietzsche entiende la expresión *Wille zur Macht* como búsqueda de precedencia y, en el último, como elemento de la doctrina del eterno retorno. En ambos, la inscribe en el cuadro de las reflexiones de orden social y psicológico, en tanto posibilidad de un pueblo de superarse a sí mismo o de un individuo de redimir su propia existencia. En la segunda parte del libro, enuncia que las reflexiones sobre las esferas de actuación del hombre a nivel social y psicológico y aquellas acerca de la vida en tanto fenómeno biológico están de algún modo relacionadas. Es para explicitar las primeras que Zaratustra recurre a las últimas: “Pero para que entiendan mi palabra del bien y del mal: para eso quiero decirles mi palabra de la vida y del modo de todo lo viviente. [...] Donde encontré vida, allí encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del servidor encontré la voluntad de ser señor”⁴.

Nietzsche ya vislumbra el mismo procedimiento tanto en la vida social y psicológica como en la fisiología. El concepto de voluntad de poder, sirviendo como elemento explicativo de los fenómenos biológicos, será también tomado como parámetro para el análisis de los fenómenos psicológicos y sociales; es él el que va a constituir la base de la relación entre las reflexiones pertinentes a las ciencias de la naturaleza y aquellas que conciernen a las ciencias del espíritu.

*

2. KSA 4, p. 74.

3. *Ibid.*, p. 181.

4. *Ibid.*, p. 147.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche expresa, por primera vez, la idea de que la vida y la voluntad de poder se identifican. Él concibe entonces la voluntad de poder como voluntad orgánica; ella es propia no solamente del hombre, sino de todo ser vivo. En escritos posteriores, va más allá y deja entrever que influye en los órganos, tejidos y células⁵. Actuando en cada elemento, la voluntad de poder encuentra obstáculos que la rodean, pero intenta someter a los que se oponen a ella y ponerlos a su servicio.

Son las resistencias las que la hacen ejercitarse⁶; y es por ejercitarse que vuelve la lucha inevitable. Realizándose, ella hace que una célula se tope con otras que la resisten; el obstáculo, por lo tanto, constituye un estímulo. Con el combate, una célula pasa a obedecer a otra más fuerte, un tejido se somete a otro que predomina, una parte del organismo se vuelve función de otra que vence, durante algún tiempo⁷.

El carácter pluralista de la filosofía nietzscheana ya se encuentra presente en el nivel de las preocupaciones fisiológicas. El cuerpo humano o, para ser más precisos, lo que se considera como tal, está constituido por numerosos seres vivos microscópicos que luchan entre sí, unos venciendo y otros que se marchitan; y así se mantiene temporariamente⁸. Es por facilidad que se habla desde un cuerpo, es por comodidad que se ve el cuerpo como unidad. Por lo tanto, es preciso abordar al “hombre como multiplicidad: la fisiología no hace otra cosa que indicar un maravilloso comercio entre esa multiplicidad y la subordinación e inclusión de las partes en un todo. Pero sería falso inferir de un Estado necesariamente un monarca absoluto (la unidad del sujeto)”⁹.

Consistiendo en una pluralidad de adversarios, tanto en lo que expresa respecto de las células como de los tejidos y órganos, el cuerpo se encuentra animado por un combate permanente. Hasta el número de seres vivos microscópicos que lo constituyen cambia sin cesar, dada la eliminación y la pro-

5. Cfr. KSA 12, p. 96. Relevamientos de su biblioteca y análisis de sus lecturas muestran que los intereses de Nietzsche por la biología datan de muy temprano. En 1868, a través de la *Historia del materialismo* de Lange (1866) entró en contacto con el darwinismo; contaba en su biblioteca con el libro de Naegeli, *Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art* (1865), y el de Oskar Schmidt, *Descendenzlehre und Darwinismus* (1873); leyó también el trabajo de Wilhelm Roux, *Der zuchtende Kampf der Teile oder die Teilauslese im Organismus* (1881) y consultó el libro de William Henry Rolph, *Biologische Probleme, zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik* (1881).

6. Cfr. KSA 12, p. 424; KSA 11, p. 77; KSA 13, p. 38; KSA 13, p. 360.

7. Cfr. KSA 11, p. 563: “En el animal, es posible deducir todos sus impulsos de la voluntad de poder; al igual que todas las funciones de la vida orgánica de esta misma fuente”. Cfr. también KSA 11, p. 119; KSA 11, p. 221; KSA 11, p. 513 ss.; KSA 5, p. 309ss.

8. Cfr. KSA 11, p. 576: “no se puede dejar de admirar cómo el cuerpo humano se volvió posible: cómo esa asociación descomunal de seres vivos, todos dependientes y subordinados, pero en cierto sentido a su vez dominantes y dotados de actividad voluntaria, puede vivir, crecer y subsistir por algún tiempo como un todo”. Cfr. además KSA 12, p. 304; KSA 11, p. 289; KSA 12, p. 96.

9. KSA 11, p. 276 s. Cfr. también KSA 11, p. 638 s y KSA 11, p. 650.

ducción de nuevas células. En el límite, en todo instante, cualquier elemento puede venir a predominar o a perecer. Se entiende, entonces, que “la vida vive siempre a expensas de otra vida”¹⁰, justamente por ser la lucha su aspecto fundamental. Vencedores y vencidos surgen necesariamente a cada momento, de suerte que “nuestra vida, como toda vida, es al mismo tiempo una muerte perpetua”¹¹.

La lucha garantiza la permanencia del cambio: nada es sino venir-a-ser. Ella se desencadena de tal forma que no hay pausa o fin posibles; más aún, propicia que se establezcan jerarquías jamás definitivas. Los diversos elementos se disponen de forma que sus actividades se integren; así se determinan relaciones de interdependencia: unos se someten a otros, que a su vez se encuentran subordinados a otros. Gracias a esa organización jerárquica, gracias a ese ‘sistema de vasallaje’, los diferentes elementos se vuelven cohesivos y forman un todo. Así y todo, eso no significa que finalmente se instaure la paz, ni siquiera una paz temporaria; mandar y obedecer es proseguir la lucha: “Dominar es soportar el contrapeso de la fuerza más débil, por lo tanto una especie de *continuación* de la lucha. *Obedecer* es también una *lucha*: en tanto quede fuerza capaz de resistir”¹². La vida se confunde con procesos de dominación, se identifica con la voluntad de poder.

Así deja de tener sentido, en términos fisiológicos, la idea de un aparato neurocerebral responsable por el querer¹³. No sólo el querer, sino también el sentir y el pensar están diseminados por el organismo; la relación entre ellos es de tal orden que, en el querer, ya se encuentran enquistados el sentir y el pensar. Considerando la voluntad como algo complejo, Nietzsche muestra, en escritos posteriores a *Así habló Zaratustra*, que los pensamientos, sentimientos e impulsos se hallan presentes en las células, tejidos y órganos.

Así y todo, no se limita a afirmar que los procesos psicológicos tienen base neurofisiológica, sino que procura suprimir la distinción entre fisiología y psicología. No es causalidad que use este término de modo muy específico, vinculándolo a la cuestión de los valores. Tampoco tiene sentido considerar la voluntad como una facultad del hombre, al mismo nivel de otras como la imaginación, el entendimiento o la razón. El ser humano no está facultado para decidir si ejerce o no la voluntad; esta no presenta carácter intencional alguno.

Sólo es pertinente hablar en ‘libertad de la voluntad’, cuando se llega a encararla en tanto afecto de mando: “*Querer es mandar*, pero mandar es un

10. KSA 12, p. 167.

11. KSA 11, p. 578.

12. KSA 11, p. 222. Cfr. también KSA 11, p. 461 y KSA 11, p. 638 s.

13. Cfr. KSA 11, p. 576 ss.; KSA 11, p. 279 s. Cfr. también KSA 11, p. 514, que se refiere al “pensamiento, sentimiento, querer en todos los seres vivos”; KSA 11, p. 639, que afirma: “lo más importante es comprender que el soberano y sus súbditos son de *la misma especie*, todos sintiendo, queriendo, pensando”.

afecto particular, [...] tenso, claro, único a la vista, convicción íntima de la superioridad, certeza de ser obedecido –la ‘libertad de la voluntad’ es el ‘sentimiento de superioridad de quien manda’ en relación a quien obedece: ‘yo soy libre, y el otro tiene que obedecer’”¹⁴. La voluntad es libre, no porque puede elegir, sino porque implica un sentimiento de superioridad.

Este es el punto de partida de la crítica que Nietzsche hace a las dos concepciones de voluntad: a la que designa como psicológica y a la que se puede denominar metafísica. A su entender, la ‘teoría psicológica’ comprende el acto como consecuencia necesaria de la voluntad, puesto que basta querer para actuar. Con esto, es llevada a postular un sujeto detrás de la acción: a él le cabría ejercer o no la voluntad y, por consiguiente, realizar o no el acto. Pero Nietzsche afirma perentorio: “el hombre en tanto multiplicidad de ‘voluntades de poder’: cada una con una multiplicidad de medios de expresión y de formas”¹⁵. En el límite, no se debe hablar de voluntad, sino de voluntades¹⁶. Desde esta perspectiva, no hay nada más erróneo que suponer la existencia de un sujeto responsable por el querer. Pensar el actuar como consecuencia del querer y postular un sujeto detrás de la acción sólo es posible cuando se desprecia el proceso que lleva a una voluntad a convertirse en vencedora, a hacerse predominante. Del suceso de la voluntad, de la voluntad ‘bien sucedida’, se infiere entonces una causa: el sujeto a quién sería otorgada la facultad de ejercer tal voluntad.

De todas formas, Nietzsche se distancia de la concepción metafísica de la voluntad. No es posible concebir voluntades débiles o fuertes en sí, pues esto implicaría escamotear el combate entre los diversos impulsos y olvidar la coordinación o la disociación de ellos. Tampoco es posible concebir la voluntad como el ‘en sí de las cosas’, ya que esto presupondría negligenciar la lucha que se traba entre los distintos elementos cuando en ellos se hacen efectivas las voluntades. Es a partir de ahí que Nietzsche critica la doctrina schopenhaueriana: al igual que la ‘teoría psicológica’ ella suprimió el carácter de la voluntad, su contenido y su dirección¹⁷. Al contrario del ‘querer vivir’ schopenhaueriano, vida y voluntad de poder no son principios trascendentes; la vida no se encuentra más allá de los fenómenos, la voluntad de potencia no existe fuera del ser vivo.

*

14. KSA 11, p. 127.

15. KSA 12, p. 25. Cfr. KSA 5, p. 31 s.; KSA 11, p. 647 y KSA 11, p. 650.

16. Cfr. KSA 11, p. 514; KSA 5, p. 54 s.; KSA 13, p. 394; KSA 13, p. 36.

17. Cfr. KSA 13, p. 300 s.; KSA 3, p. 117; KSA 5, p. 29 s. y 531 s.

Cabe recordar, a su vez, que en un conocido pasaje de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche parece sugerir que entre lo orgánico y lo inorgánico no existe un aspecto distintivo fundamental. Presentes en el mundo inorgánico –“forma más primitiva del mundo de las emociones”¹⁸– las funciones orgánicas no estarían diferenciadas; apenas pasarían a existir en tanto tales al desligarse unas de otras. La vida se expresaría a través de la diferenciación. Lo orgánico participa, todavía, del mismo principio que constituye lo inorgánico. En ambos, hace efecto (*es wirkt*) la voluntad de poder: “[...] de esta manera se tendría adquirido el derecho de determinar toda la fuerza eficiente unívocamente como *voluntad de potencia*. El mundo visto desde adentro, el mundo determinado y designado por su ‘carácter inteligible’ –sería justamente ‘voluntad de potencia’, y nada más que eso”¹⁹.

Pretendiendo resolver cómo se da el pasaje de la materia inerte a la vida, uno de los problemas centrales para la ciencia de la época, Nietzsche elabora su teoría de las fuerzas. En este punto, el examen de sus textos parece conducir hacia la nueva dimensión del concepto de voluntad de potencia: si hasta entonces ella se caracterizaba como voluntad orgánica, ahora aparece como fuerza eficiente.

Pero surgen dificultades cuando se trata de determinar con claridad el concepto de fuerza en su obra. Son pocos los pasajes al respecto y, a veces, fuerza (*Kraft*) y potencia (*Macht*) aparecen como términos intercambiables. En uno de los pocos textos en el que trata la cuestión, Nietzsche afirma que “un *quantum* de fuerza corresponde al mismo *quantum* de impulso, voluntad, efectivación –o mejor, no es nada más que precisamente ese impulso, esa voluntad, esa misma efectivación [...]”²⁰. Nietzsche resalta aquí la imposibilidad de distinguir la fuerza y sus manifestaciones. Por lo tanto, no tiene sentido decir que produce efectos, puesto que esto equivaldría a aprehenderla como causa de algo que no se corresponde con ella. La fuerza se hace efectiva o, mejor aún, es un ‘efectivarse’.

Esta concepción traduce la opción de Nietzsche por la energética²¹.

18. KSA 5, p. 54.

19. KSA 5, p. 55.

20. KSA 5, p. 279.

21. Se sabe que, desde 1872, Nietzsche lee sobre física general; esas lecturas van desde la *Filosofía natural* de Boscovich a la *Física* de Pouillet, pasando por la *Historia de la química* de Kopp, por el *Desenvolvimiento de la química* de Ladenburg y por obras menores como la *Teoría general del movimiento y de la fuerza* (1869) de Friedrich Mohr y la *Maravilla del universo* (1869) de Maedler. Se sabe también, que conocía el artículo de Robert Mayer “Über Auslösung”, publicado en 1876 y, desde 1881, pasa a utilizar los conceptos de manifestación de fuerzas (*Kraftauslösung*) y explosión (*Explosion*).

Posicionándose contra el mecanicismo, sustituye la hipótesis de la materia por la de la fuerza. A partir de allí, ataca no sólo el atomismo moderno, sino también aquél de Leucipo y Demócrito.

Los antiguos atomistas añaden partículas de materia a la fuerza que se efectiva, que constituyen su lugar de origen; con eso incurren en el error de atribuir a los átomos una pluralidad que sólo comporta fuerza²². No tiene sentido decir que ésta reposa en algo que le permite manifestarse ni que se desencadena a partir de algo que la impulsa.

A los ataques contra el atomismo, Nietzsche agrega entonces la crítica a las ideas de sustrato y de sujeto. “No existe ningún sustrato tal, no existe ningún ‘ser’ detrás del hacer, del efectivizarse, del venir-a-ser; ‘el autor’ es simplemente agregado a la acción –la acción es todo”²³. No se trata solamente de eliminar la materia; es preciso también suprimir los preconceptos que se nutren de ella. Prejuicios metafísicos, supersticiones religiosas, groserías del lenguaje, límites del sentido común, las ideas de sustrato y sujeto son examinadas y juzgadas a partir de diferentes perspectivas²⁴. Pero son éstas las que, asociadas a la idea de fuerza, tornan flagrante un equívoco: el de no entenderse la fuerza en tanto efectivarse. Ahora, la fuerza no puede no ejercerse por sí misma; pensar de otro modo implica atribuirle intencionalidad y, con eso, sumirla en las redes del antropomorfismo.

Así y todo, en ningún momento Nietzsche cree que haya una única fuerza, la fuerza creadora de todo lo que existe. El carácter pluralista de su filosofía está presente también a nivel de sus preocupaciones cosmológicas. Cuando reflexiona sobre el mundo, siempre postula la existencia de una pluralidad de fuerzas presentes en todas partes. La fuerza sólo existe en lo plural; no es ‘en sí’, sino en relación con las otras; no es algo, sino ‘accionar sobre’. No es por casualidad que Nietzsche sugiere que se vea “todo lo que ocurre, todo movimiento, todo venir-a-ser como un constatar de relaciones de grados y de fuerza, como un *combate* [...]”²⁵. Actuando sobre otras y resistiendo a otras más, las fuerzas tienden a ejercerse cuanto pueden, quieren extenderse hasta el límite, irradiando voluntad de poder. “Toda fuerza motora es voluntad de poder, no existe fuera de ella ninguna fuerza física, dinámica o psíquica...”²⁶. La voluntad de poder aparece ahora como explicitación del carácter intrínseco de la fuerza.

22. Cfr. KSA 5, p. 31.

23. KSA 5, p. 279. Cfr. también KSA 12, p. 383 ss.; KSA 13, p. 257 ss.

24. A propósito de la crítica nietzscheana de las ideas de sustrato y sujeto, remitimos a nuestro estudio “Nietzsche, Kant et la métaphysique dogmatique”, *Nietzsche-Studien*, vol. 40, 2011, pp. 106-129.

25. KSA 12, p. 385.

26. KSA 13, p. 300.

Queriendo-venir-a-ser-más-fuerte, la fuerza se topa con otras que le ofrecen resistencia e, inevitablemente, se produce la lucha por más poder. No hay objetivos concretos a perseguir. Por eso, la fuerza no admite tregua ni prevé un término.

Insaciable, continúa ejerciéndose la voluntad de poder. No existen fines a realizar; por esto ella está desprovista de carácter teleológico. A cada momento, las fuerzas se relacionan de modo diferente, se disponen de otra manera; en todo instante, la voluntad de poder, venciendo resistencias, se autosupera y, en esa superación de sí, hace surgir nuevas formas. En tanto fuerza eficiente, ella es fuerza plástica, creadora. Es lo que revela la propia expresión *Wille zur Macht*: el término *Wille* entendido como disposición, tendencia, impulso y *Macht* asociado al verbo *machen*, hacer, producir, formar, efectuar, crear. La voluntad de poder es el impulso de toda fuerza a efectivarse y, con esto, crear nuevas configuraciones en su relación con las demás. Por lo tanto, ella no se impone como *nomos*, ya que instigando las transformaciones, no podría coaccionar las fuerzas para que se relacionen siguiendo siempre el mismo patrón. Tampoco refleja un *telos*; superándose a sí misma, no podría tener en vista ninguna configuración específica de las fuerzas.

El mundo se presenta entonces como pleno venir-a-ser: a cada cambio le sigue otro, a cada estado alcanzado lo sucede otro. “Que el mundo *no* aspira a un estado durable, es la única cosa *demostrada*”²⁷. Si nada es sino un venir-a-ser, entonces el mundo no tuvo inicio ni tendrá final. Suponer que haya sido creado implica tomarlo como efecto de la actuación de la voluntad de poder en tanto resultado del efectivarse de las fuerzas o bien verlo como producto de un poder trascendente que lo hizo surgir *ex nihilo*. En este caso, se echa mano a la teología, apelando así a la explicación mecanicista. Contra ambas, Nietzsche concibe el mundo como eterno: “El mundo subsiste; no es nada que viene a ser, nada que perece. Más bien: viene a ser, perece, pero nunca comenzó a venir-a-ser y nunca cesó de perecer –*se conserva* en ambos... *Vive* de sí mismo: sus excrementos son su alimento...”²⁸. No hubo momento inicial, puesto que a la voluntad de poder no se le puede atribuir intencionalidad; tampoco habrá instante final, pues a ella no se le debe otorgar carácter teleológico.

Totalidad permanentemente generadora y destructora de sí misma, el mundo no constituye, por lo tanto, un sistema. Pluralidad de fuerzas, tampoco se presenta como mera multiplicidad. El mundo es, ante todo, un proceso y no una estructura estable. Los elementos en flujo, las interrelaciones y no las sustancias, los átomos, las mónadas. Totalidad interconectada de *quanta* dinámicos, de campos de fuerza inestables en permanente tensión, el mun-

27. KSA 12, p. 535.

28. KSA 13, p. 374. Cfr. también KSA 11, p. 556; KSA 12, p. 535.

do no está gobernado por leyes, no cumple finalidades, no se encuentra sometido a un poder trascendente. Es más: su cohesión no está garantizada por sustancia alguna; si uno permanece, es porque las fuerzas múltiples están todas interrelacionadas.

En la biología, Nietzsche busca ayuda para elaborar el concepto de voluntad de poder; en la física, encuentra elementos para construir la teoría de las fuerzas. Tributaria de la ciencia de la época, la noción de fuerza le permite postular la homogeneidad de los acontecimientos; entre lo orgánico y lo inorgánico no existe un aspecto distintivo fundamental como tampoco entre lo físico y lo psíquico o entre lo ‘material’ y lo ‘espiritual’. De hacer uso de esta última acepción del término, él podría desistir del concepto de voluntad de poder. Si lo mantiene, es porque cree que el mecanicismo no da cuenta de aquello que existe; Nietzsche decide entonces adjuntar a los *quanta* dinámicos una cualidad. Eso no quiere decir que la voluntad de poder sea una sustancia o una especie de sujeto. Cualidad dada en las relaciones cuantitativas, la voluntad de poder “no [es] un ser, no [es] un venir-a-ser, sino un *pathos*[,] es el hecho más elemental, del cual resulta un venir-a-ser, un efectivarse...”²⁹. Eso no significa que constituya un ente metafísico o un principio trascendente. Cualidad de todo acontecer, ella dice respecto al efectivarse de la fuerza que es un fenómeno universal y absoluto; en otras palabras, “*este mundo es la voluntad de poder –y nada más que eso!*”³⁰. Más próximo al *arché* de los presocráticos que a la *entelechéia* de Aristóteles, el concepto nietzscheano constituye uno de los principales puntos de ruptura en relación a la tradición filosófica³¹.

*

Al concepto de voluntad de poder y a la teoría de las fuerzas se halla vinculada estrechamente la doctrina del eterno retorno. Ya en la *Gaya ciencia* Nietzsche lidia con el eterno retorno, avanzando sobre dos aspectos que se tornarán recurrentes y que se revelarán esenciales en sus textos: la repetición de los acontecimientos y el movimiento circular en que ocurre la misma serie de eventos³².

29. KSA 13, p. 259. Los corchetes son del traductor.

30. KSA 11, p. 611.

31. Para una exposición más detallada de esta problemática, remitimos a nuestro libro *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo, Brasiliense, 1990, reed. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000 y 2010, en particular el primer capítulo.

32. Cfr. KSA 3/570: “Si algún día, o una noche, un demonio se introdujese en tu soledad más solitaria y te dijese: ‘esta vida que vives y has vivido habrás de volver a vivirla infinitas veces; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y suspiro, y toda indecible minucia y todo gran momento de tu vida han de retornar, y todo en el mismo orden y la misma secuencia [...]’”.

Pero es en los fragmentos póstumos que expone la versión cosmológica de su doctrina. Allí parte, básicamente, de dos ideas: la fuerza es finita y el tiempo, infinito³³.

Asumiéndolas como premisas, Nietzsche no llega a probarlas; en realidad, no tendría cómo hacerlo. Si, por momentos, argumenta a favor de ellas, es para mostrar que no se podría defender lo contrario o dejar de sostener lo que afirman. Tanto es así que declara: “La dimensión de la fuerza del universo es determinada y no ‘infinita’: ¡guardémonos de tales aberraciones conceptuales!”³⁴ o bien: “nada me puede impedir de decir, calculando desde este instante hacia atrás, ‘nunca llegaré al fin’: así como puedo calcular del mismo instante hacia adelante, al infinito”³⁵. Por un lado, partiendo de este momento, será posible avanzar o regresar en el tiempo sin jamás encontrar un término; el tiempo no tuvo inicio ni tendrá fin. Por el otro, todo lo que existe está constituido por fuerzas, todas ellas finitas; el mundo no se agranda ni empequeñece.

Finito, pero eterno: es lo que basta para formular la doctrina del eterno retorno. Se conocen todos los datos: finitas son las fuerzas, finito es el número de combinaciones entre ellas, pero el mundo es eterno. De ahí se desprende que todo ya ha existido previamente y que todo volverá a existir. Si el número de los estados por los que pasa el mundo es finito y si el tiempo es infinito, todos los estados que han de ocurrir en el futuro ya ocurrieron en el pasado. Resulta que “el principio de la conservación de energía exige el eterno retorno”³⁶. Es a partir de ese principio que el filósofo se propone criticar la idea de entropía: es justamente a partir de la primera ley de la termodinámica que espera refutar la segunda³⁷.

Examinemos de cerca las incongruencias internas de la doctrina nietzscheana. Al parecer, no existen vínculos estrechos entre sus dos aspectos fundamentales. Subrayándose la repetición de los acontecimientos, nada impediría que, por un proceso fortuito, las fuerzas constitutivas del mundo fueran a combinarse de tal forma que las configuraciones vuelvan a ocurrir; serían regidas por la casualidad. Realzándose el movimiento circular en que ocurre

33. Cfr. KSA 11, p. 556 s.; KSA 11, p. 226.

34. KSA 9, p. 523.

35. KSA 13, p. 375.

36. KSA 12, p. 205.

37. Se sabe que es en la obra de Vogt, *Die Kraft, eine real-monistische Weltanschauung* (1878), que Nietzsche busca la idea de que la suma de fuerzas permanece constante en el mundo, así como su corolario: todo aumento de fuerza condensada corresponde, en otra zona, a igual cantidad de disolución. Probablemente, fue a través de la lectura de *Historia del materialismo* de Lange que conoció los rudimentos del concepto de entropía de Clausius (la totalidad de energía cósmica está continuamente perdiéndose en calor, de suerte que el universo tiende a un estado de equilibrio termonuclear o a un estado final).

la misma serie de eventos, sería preciso que las fuerzas se combinaran en una secuencia bien definida, para que todas las configuraciones se repitiesen, estando así sujetas a un orden riguroso. Si el filósofo menciona 'el gran juego de dados' de la existencia del mundo, afirma, también, que todo ocurre 'en el mismo orden y secuencia'. Tal vez se refiera a un juego de cartas marcadas o de dados viciados.

De la repetición de los acontecimientos no se puede deducir el movimiento circular en que la misma serie de eventos ocurre; no se deduce que una configuración sólo se repite luego del final de toda la serie y, menos aún, que cada configuración determina la siguiente. Sin proporcionar justificación alguna, Nietzsche hace también estas dos afirmaciones. Presuponiendo que la secuencia de eventos se caracteriza por una relación condicionante, entiende que cada estado del mundo, en un determinado momento, define el próximo y así, indirectamente, el ciclo entero. "Con esto", concluye, "estaría probado un curso circular de series absolutamente idénticas: el mundo como curso circular que ya se repitió infinitas veces y que juega su juego *in infinitum*"³⁸.

Pero, ¿en qué se diferencia la doctrina nietzscheana de la idea de eterno retorno que conocían los antiguos? Anaximandro y los pitagóricos, Heráclito y Empédocles, Eudemo y los estoicos, estaban familiarizados con ella. Bramanes y budistas, zoroastrianos y zurvanitas la encontraban en los textos sagrados. De los antiguos, Nietzsche se distancia cuando busca fundamentar su doctrina en las ciencias de la naturaleza, cuando procura demostrarla recurriendo a la física y a las matemáticas. No queda duda de que la originalidad de su doctrina reside en acoplar los efectos éticos a una concepción de mundo. Aunque sea insostenible como teoría cosmológica, ella se mantiene por sus consecuencias en el contexto humano.

En su obra, la doctrina del eterno retorno aparece, también, como un imperativo ético. Ella pone al ser humano delante de un desafío: el de vivir esta vida tal como ella es, una vez más, innumerables veces más; o de decir sí al mundo, tal como es, "sin descuento, excepción y selección"³⁹. En contra del resentimiento que envenena la metafísica, Nietzsche quiere mostrar que no existe otro mundo; este es el único con el que se puede contar. En contra del ascetismo que contamina el cristianismo, quiere recordar que no existe otra vida; esta es la única de la que se puede disponer. Es urgente, pues, abandonar el más allá y volverse hacia este mundo en el que nos encontramos; es urgente entender que

38. KSA 13, p. 376. Para una discusión sobre las relaciones de la doctrina del eterno retorno con la teoría de las fuerzas y el concepto de voluntad de poder remitimos a nuestro estudio "L'éternel retour du même: thèse cosmologique ou impératif éthique?", *Nietzsche-Studien*, vol. 25, 1996, pp. 42-63.

39. KSA 13, p. 492.

esta vida es eterna tal como la vivimos aquí y ahora. Y no hay mayor afirmación de la existencia que la afirmación de que todo retorna sin cesar.

¿Cómo conciliar, entonces, el estricto determinismo que Nietzsche postula en la visión cosmológica del eterno retorno y el impacto que espera causar con este ‘pensamiento abisal’? Si resaltamos el aspecto normativo de la doctrina, el hecho de que ésta sea o no verdadera no va a alterar nuestra conducta; si destacamos su significado en el contexto de la experiencia humana, poco importa su veracidad. Pero si señalamos que es una hipótesis científica, entonces no podrá afectar más nuestro comportamiento; si apuntamos que tiene carácter descriptivo, ya no nos incumbirá. Cuando acentuamos las supuestas consecuencias psicológicas que ella acarrea, sea sustentando que constituye una exhortación ética o defendiendo que su foco reside en las cuestiones existenciales, estamos obligados a descartar la dimensión cosmológica. Cuando destacamos que es, también, “la nueva concepción del mundo”⁴⁰, estamos forzados a ignorar la profunda impresión que debe provocar en nosotros.

Contundente, la doctrina nietzscheana afirma el eterno retorno de lo mismo; asevera que este momento que estamos viviendo ya se dio y volverá a darse un número infinito de veces exactamente como se da ahora. Lo que se repite no es lo que eventualmente podría ocurrir, sino lo que de hecho ocurre. No son los eventos lógicamente posibles que retornan, sino los acontecimientos reales. Es más: lo que se repite no es otro evento aislado, sino la serie entera de acontecimientos. No es un período histórico determinado, sino “el gran año del venir-a-ser”⁴¹. No se trata, pues, de la repetición de padrones o modelos ni de la vuelta de eventos similares o de simulacros de las cosas. En *Así hablaba Zaratustra*, el águila y la serpiente, los animales del protagonista, ponen en su boca estas palabras:

Y si ahora quisieses morir, oh Zaratustra, nosotros sabemos también lo que te dirías a ti mismo [...] ‘Ahora muero y desaparezco’, dirías, ‘y en un instante no seré más nada. Las almas son tan morales como los cuerpos. Pero el nudo de las causas en el que estoy devorado retornará –él me creará de nuevo! Yo mismo soy parte de las causas del eterno retorno. Retornaré, con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente– no para una vida nueva o una vida mejor o parecida: – Retornaré eternamente a esta misma e idéntica vida, en las grandes y en las pequeñas cosas, para enseñar otra vez el eterno retorno de todas las cosas’⁴²

40. KSA 13, p. 374.

41. KSA 4, p. 276.

42. *Idem*.

Zaratustra no se acuerda de haber sido el maestro del eterno retorno, ni podría acordarse; son sus animales los que le advierten al respecto. La revelación no le llega como reminiscencia o sensación de *déjà vu*; ella es nueva, inesperada, hasta sorprendente. Para que la doctrina tenga sentido, él tiene que admitir que se olvidó de ella un número infinito de veces; que ya fue tomado por ella en los ciclos anteriores... y que volverá a ser en los posteriores⁴³.

En el pasaje de una serie de acontecimientos a otra, que nadie cuente con evolución o progreso, que nadie suponga alteración o cambio, que nadie espere siquiera continuidad. Nada se mantiene; mucho menos la memoria o la conciencia. Por su origen biológico, la conciencia no pasa de ser “un medio de comunicabilidad”, “un órgano de dirección”⁴⁴. Surgiendo de la relación del organismo con el mundo exterior, relación que implica acciones y reacciones de una parte hacia la otra, la conciencia no constituye, como se supone, el aspecto distintivo entre hombre y animal. En el embate con el medio, los seres vivos, hombres y animales, se abastecen de órganos que les facilitan la supervivencia; la conciencia es apenas uno de ellos. Por su proveniencia gregaria, la memoria es nada más que “un activo no-querer-más-librarse”, “un continuar-queriendo lo que ya se quiso”⁴⁵. Ella no corresponde a una imposibilidad pasiva de olvidar el pasado, deshacerse, liberarse de recuerdos. Ligada a los orígenes de la responsabilidad, la memoria asegura la cadena que une el querer al acto, garantiza que el individuo se vuelva capaz de prometer. Efímeras, memoria y conciencia surgen en determinado momento del ciclo cósmico, duran cierto tiempo y desaparecen.

La veracidad de la doctrina nietzscheana no podría, pues, alterar nuestra experiencia; la exhortación a actuar como si ella fuese verdadera tampoco podría influenciar nuestra conducta. Hoy no nos acordamos de cómo actuamos en los ciclos previos pero en este momento ya nos comportamos del mismo modo que en los retornos anteriores. En fin, sólo podemos vivir ahora exactamente de la misma manera que vivimos antes. Por razones aún ignoradas, Nietzsche parece juzgar compatibles la fuerza persuasiva del pensamiento ético y el determinismo de la visión cosmológica. Sería posible argumentar que la probabilidad de la idea de que todo retorna sin cesar favorecería sus consecuencias psicológicas. De ahí el empeño de Nietzsche en pro-

43. Cfr. KSA 10, p. 570: “Todo va y pasa – todo vuelve. – y hasta el mismo ir y pasar vuelve. Este ahora ya fue – ya fue innumerables veces. Esta doctrina aún no ha sido enseñada. ¿Cómo? Ella ya fue enseñada innumerables – innumerables veces la ha enseñado Zaratustra.”

44. Cfr. KSA 13, p. 68. Sobre la concepción nietzscheana de conciencia, remitimos al capítulo titulado “Nietzsche: consciência e inconsciente” de nuestro libro *Extravagâncias. Ensaíos sobre a filosofia de Nietzsche*, São Paulo, Discurso editorial, 2000, reed. 2001 y 2009, pp.167-182.

45. KSA 5, p.292.

barla, o en alegar que, en tanto concepción experimental, ella revela varios aspectos, que requiere abordajes diversos y que se halla bajo una pluralidad de perspectivas. O también en sugerir que, en los textos, ocupa posiciones diferentes y tiene importancia variada. O en arriesgar que ella se mueve en diversos niveles simultáneos de significado y persuasión. O, finalmente, en aventurar que es ambivalente y, por eso mismo, permite múltiples lecturas. Pero tal vez podamos interpretarla de otro modo y, teniendo en cuenta sus dos lados, considerarla consistente.

No es en los límites estrechos de la historia humana que el eterno retorno tiene lugar; sino en la infinitud del tiempo. Revistiendo carácter supra-histórico, la doctrina nietzscheana se presenta, de una sola vez, como “la forma más extrema del nihilismo” y “la más alta forma de aquiescencia que se puede alcanzar”⁴⁶. Contradictorios a primera vista, los dos aspectos se encuentran íntimamente ligados. Es inevitable que la existencia tal como es, sin sentido o finalidad, se repita; es imprescindible que el hombre, no poseyendo otra vida más allá de esta, la afirme. No tenemos escapatoria: estamos condenados a vivir innumerables veces y, todas ellas, sin razón u objetivo; todo lo que nos resta es aprender a amar nuestro destino. Con el eterno retorno, Nietzsche desautoriza las filosofías que suponen una teleología objetiva gobernando la existencia, desacredita las teorías científicas que presumen el estado final del mundo y las religiones que agitan con futuras recompensas y castigos. Rechaza la metafísica y el mundo suprasensible, así como el mecanicismo y la entropía, repele el cristianismo y la vida después de la muerte.

Aterrorizante, el pensamiento del eterno retorno señala la falta de sentido de todas las cosas; correctivo, descarta una gran cantidad de mundos hipotéticos; liberador, alivia el fardo de las esperanzas vanas. Para soportarlo, el filósofo provee algunos medios: “la inversión de todos los valores; no más el placer de la certeza sino de la incertidumbre; no más ‘causa y efecto’ sino la creación permanente; no más voluntad de conservación sino de poder; no más la fórmula humilde ‘todo es solamente subjetivo’ sino ‘es también nuestra obra –¡estemos orgullosos de eso!’”⁴⁷. En vez de esperar que un poder trascendente justifique el mundo, el hombre tiene que dar sentido a su propia vida; en vez de aguardar a que vengan a redimirlo, debe amar cada instante como es.

Suprema exaltación del momento, la doctrina del eterno retorno viene a acabar con las oposiciones; eternizando el aquí y el ahora, transforma en ser o venir-a-ser: “Que todo retorne es la más extrema aproximación de un mun-

46. KSA 12, p. 213 y KSA 6, p. 335.

47. KSA 11, p. 225.

do del venir-a-ser con aquel del ser”⁴⁸. Transitorio/perenne, mutable/permanente, aparente/esencial, sensible/inteligible, todas las viejas dicotomías de la metafísica son dadas por tierra. Durante siglos, el ser humano, dilacerado, creyó ser un compuesto de cuerpo y alma. Ahora, no pudiendo definirse más en relación a la divinidad, ese compuesto deja de existir. Si el apogeo de la humanidad, su mediodía, ocurre cuando se suprime el dualismo entre mundo verdadero y mundo aparente, el hombre que se supera se identifica con el mundo. “El hombre es algo que debe ser superado. [...] El más-allá-del-hombre es el sentido de la Tierra”⁴⁹. Con la muerte de Dios y la afirmación dionisiaca del mundo, con la travesía del nihilismo y su superación en el *amor fati*, él viene a conciliar los opuestos, o mejor aún, viene a rechazar su existencia. No se trata de un tipo biológico superior o de una nueva especie engendrada por la selección natural, sino de quien organiza el caos de sus pasiones e integra en una totalidad cada aspecto de su carácter; de quien percibe que su propio ser está envuelto en el cosmos, de suerte que afirmarlo es afirmar todo lo que es, fue y será⁵⁰. Afirmar sin reservas el *fatum* equivale a aceptar que él se afirme a través nuestro: “Cada aspecto característico fundamental que está en el fundamento de cada acontecer, que se expresa en cada acontecer, si fuese sentido por un individuo como su aspecto característico fundamental, debería animar a ese individuo a aprobar, triunfalmente, cada instante de la existencia universal”⁵¹. Suprimiendo el dualismo entre mundo verdadero y mundo aparente, Nietzsche juzga que el hombre es una parte del mundo y en ella se refleja el todo. Negando la oposición entre *ego* y *fatum*, cree que el ser humano comparte el destino de todas las cosas:

Toda la actitud ‘hombre contra mundo’, el hombre ‘como principio negador del mundo’, el hombre como medida de valor de las cosas, como juez de mundos, que por último pone la existencia misma sobre su balanza y la encuentra demasiado leve –el monstruoso mal gusto de esa actitud nos ha venido a nuestra consciencia como tal y nos amarga,– ya reímos cuando encontramos ‘hombre y mundo’ colocados uno al lado del otro, separados por la sublime pretensión de la palabrita ‘y’!⁵².

Los filósofos supusieron que la medida era el hombre; Nietzsche entiende que el mundo es la medida. Ahora, si el mundo no es una creación divina y

48. KSA 12, p. 312.

49. KSA 4, p. 14.

50. Cfr. KSA 6, p. 152, donde se lee a propósito de Goethe: “un tal espíritu *que se volvió libre* se pone en el centro del universo con un fatalismo alegre y confiado, con la *convicción* de que sólo lo individual es condenable, de que todo se rescatará y afirmará en la totalidad – *él no niega más...*”.

51. KSA 12, p. 214.

52. KSA 3, p. 580 s.

el hombre no fue hecho a imagen y semejanza de Dios, la relación entre ellos debe cambiar. Hombre y mundo no se oponen más, se encuentran en armonía. Lo que ocurre en uno y otro no puede ser irreductible. Limitado por la perspectiva humana, es sólo a partir de ella que el hombre habla del mundo. Pero si la vida y la experiencia humanas no constituyen la totalidad, tampoco están desligadas de ella; si no abarcan el mundo, tampoco son independientes de él. Otorgan al hombre la oportunidad de aprender a conocer el curso del mundo y entender su naturaleza.

Exhortar a que se viva como si esta vida retornase innumerables veces no se reduce a advertir sobre la conducta humana; es más que un imperativo ético. Sostener que, queramos o no, esta vida retorna innumerables veces no se limita a describir el mundo; es más que una tesis cosmológica. El eterno retorno es parte constitutiva de un proyecto filosófico que acaba con la primacía de la subjetividad. Destronado, el hombre deja de ser un sujeto frente a la realidad para volverse parte del mundo. Luego de hablar a los hombres en la ciudad, Zaratustra vuelve a su caverna y a sus animales. La soledad viene a su encuentro, diciéndole:

Aquí todas las cosas acuden cariñosas a tu discurso y te sonríen: pues quieren cabalgar sobre tus espaldas. En cada imagen cabalgas, aquí, hacia todas las verdades. [...] Aquí, se abren para ti todas las palabras y cofres de palabras del ser; todo ser quiere volverse, aquí, palabra, todo venir-a-ser quiere aprender a hablar contigo⁵³.

*

Filólogo de formación, Nietzsche ve el mundo como un texto a descifrar. En contra de la interpretación de la física de su época, que, tal como la concibe, postula la “conformidad de la naturaleza con las leyes”⁵⁴, juzga necesario rescatar el texto que es el mundo. A esa mala interpretación entiende que es preciso oponer su propia visión de mundo.

Pero, al hacerlo, es forzado a admitir que las posiciones que defiende también se reducen a interpretaciones. Así es que, en seguida, se refiere a sí mismo como “un intérprete que ha colocado la falta de excepción y la incondicionalidad de la voluntad de poder delante de vuestros ojos de tal manera, que casi toda palabra –incluso la palabra ‘tiranía’– se muestra, a fin de cuentas, inútil o como metáfora debilitadora y atenuante –como demasiado humana”⁵⁵.

53. KSA 4, p. 231 s. Nietzsche cita ese pasaje en *Ecce Homo*, KSA 6/340.

54. KSA 6, p. 37.

Con todo, Nietzsche induce a pensar que, más allá de que la concepción de la voluntad de poder y de la visión que los físicos tienen del mundo sean sólo interpretaciones, éstas no se equivalen. Tanto es que, inmediatamente después de exponer sus tesis, concluye: “Suponiendo que también esto sea solamente interpretación –¿y seréis lo bastante fervientes para objetarlo?– pues mejor”⁵⁶.

Objectarle que sostener la voluntad de poder es interpretar el mundo, como harían el mecanicismo o el causalismo, contaría con su asentimiento. Objectarle que las posiciones que defiende no pasan de interpretaciones, como podrían ser también la metafísica o el positivismo, tan solo vendría a reforzarlo en sus convicciones. Al fin de cuentas, “¿qué puede ser simplemente el conocimiento? –‘interpretación’, no ‘explicación’”⁵⁷.

Desde la perspectiva nietzscheana, la vida humana es el contexto en que surgen todas las formas de conocimiento de las que el hombre puede disponer. Las operaciones intelectuales que él realiza resultan del desenvolvimiento de sus aptitudes y reflejan necesariamente tanto aspectos de la continuidad biológica como de las circunstancias de la existencia social.

Biológicamente condicionado, el ser humano sólo puede captar lo que lo rodea con los ‘órganos de conocimiento’ de los que dispone. Condicionando el mundo a sus necesidades prácticas, dota a éste de sentido; lo vuelve calculable y previsible. Relación condicional o conocimiento humano y, antes que nada, interpretación: “Son nuestras necesidades *que interpretan el mundo*, nuestros impulsos y sus pros y contras. Todo impulso es una especie de busca de dominación, cada uno posee su perspectiva que quiere imponer como norma a todos los otros impulsos”⁵⁸. En otras palabras, las interpretaciones del mundo que se imponen son síntomas de impulsos dominantes.

Pero quien cree que solamente el hombre tiene la facultad de interpretar está equivocado; las diferentes formas de vida también lo hacen. Cada una de ellas, teniendo en cuentas las condiciones de conservación y crecimiento de una especie determinada, expresa interpretaciones: “La voluntad de poder *interpreta*; cuando un órgano se forma, se trata de una interpretación [...]. El proceso orgánico presupone un perpetuo *interpretar*”⁵⁹. Se engaña, por lo tanto, quien supone que tan solo lo viviente interpreta; en el límite, toda existencia es interpretativa. Las interpretaciones expresan ciertas relaciones de fuerza o, mejor aún, de fuerzas que se relacionan de cierta manera: “No se

55. *Idem.*

56. *Idem.*

57. KSA 12, p. 104.

58. KSA 12, p. 315.

59. KSA 12, p. 139 s.

puede preguntar: ‘¿quién es, pues, el que interpreta?’, sino que el propio interpretar, en tanto forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un ‘ser’, sino como un *proceso*, un *venir-a-ser*) en tanto afecto”⁶⁰.

Una configuración de fuerzas tiene, en relación a todo lo demás, su propia manera de apreciar, de actuar y de reaccionar. Desde su perspectiva, ella organiza el mundo. Es imposible impedir que intente imponer su interpretación a lo que la rodea. Después de todo, la voluntad de poder es el impulso de apropiarse y dominar. Es igualmente imposible evitar que se enfrente con las demás interpretaciones; la lucha no admite tregua ni prevé un final. En la medida en que las configuraciones de fuerzas se suceden, surgen siempre otras perspectivas y, por lo tanto, otras interpretaciones: “[...] pienso que hoy estamos lejos, por lo menos, de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestro ángulo, que sólo se debería tener perspectivas a partir de ese ángulo. El mundo, más bien, se nos volvió una vez más ‘infinito’: en la medida en que no podemos rechazar que él *encierra infinitas interpretaciones*”⁶¹.

Es en el contexto de su visión de mundo, en el cuadro de su cosmología, que Nietzsche entiende el interpretar. Presente en los impulsos o afectos que habitan en el hombre, la voluntad de poder les imprime direcciones diversas. Ejerciciéndose hasta en los más ínfimos seres vivos que constituyen un organismo, ella, como voluntad orgánica, les confiere sentidos varios. Manifestándose en las diferentes configuraciones de fuerzas, ella, en tanto carácter intrínseco de la fuerza, constituye el propio interpretar. En el embate del hombre con el medio, en la lucha entre los órganos, tejidos o células, en el combate entre las fuerzas, se deparan múltiples interpretaciones; cada una de ellas surge a partir de determinada perspectiva. Es preciso tomar en cuenta “el perspectivismo necesario mediante el cual cada centro de fuerzas –y no únicamente el hombre– construye *a partir de sí mismo* todo el resto del mundo, esto es, mide según su fuerza, palpa, da forma...”⁶². Al concebir el mundo como campos de fuerza inestables en permanente tensión, el filósofo acaba por resaltar su carácter perspectivista; en él estaría inscripto el perspectivismo.

Pero si Nietzsche admite que sus concepciones constituyen también *una* interpretación, no las considera solamente *una interpretación más*. Siendo el mundo un conjunto de relaciones, el hombre podría aprehenderlo asumiendo puntos de vista en armonía con las especies de relaciones que lo constituyen, adoptando perspectivas en sintonía con ellas. Podría así llegar a una interpretación más compatible con ese mundo en cambio permanente, acabaría por alcanzar una interpretación más comprensiva de este mundo de

60. KSA 12, p. 140.

61. KSA 3, p. 627.

62. KSA 13, p. 373.

puro venir-a-ser. Por lo tanto, nunca le sería dado trascender la condición humana: él jamás lograría un conocimiento objetivo. La noción de objetividad, de lo contrario, ganaría un nuevo sentido. Dejaría de ser la manera de ver desinteresada, neutral e impersonal, para imponerse como “lo que permite *tener en su poder* su pro y su contra y combinarlos de diferentes formas, de modo que se sepa tornar utilizable para el conocimiento justamente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones de orden afectivo”⁶³.

Sería posible entonces avanzar sobre la hipótesis según la cual, dentro de las interpretaciones humanas, algunas serían estrechas y superficiales y otras más abarcativas y penetrantes. Éstas podrían incorporar diferentes perspectivas pero no llegarían a asegurar una visión globalizadora; aquellas acabarían por reducirse a una única perspectiva e intentarían incluso imponerla como la única válida⁶⁴. Es en ese contexto que se comprendería la oposición de la concepción de la voluntad de potencia a la visión del mundo defendida por los físicos. En tanto la física se muestra como una interpretación estrecha y superficial, la concepción de la voluntad de poder incorpora diferentes perspectivas. Es también en ese contexto que se inscribiría la crítica nietzscheana al positivismo y a la metafísica. En tanto el positivismo no percibe que la visión que propone no pasa de una interpretación, la metafísica postula la existencia de un mundo verdadero en detrimento de éste en el que nos encontramos aquí y ahora. Interpretaciones limitadas, el positivismo se equivoca al atenerse a los hechos y la metafísica al ignorarlos.

A pesar de encontrar apoyo en los textos de Nietzsche, esa hipótesis interpretativa no basta para dar cuenta de un problema central presente en su filosofía. Una cuestión continúa reclamando nuestra respuesta: ¿Qué permite al filósofo distinguir entre las buenas y las malas interpretaciones?

Ahora, para evaluar las evaluaciones, para interpretar las interpretaciones, es preciso disponer de un criterio. Este criterio debe ser tal, que no puede prestarse a interpretaciones ni a evaluaciones. Según el entender de Nietzsche, la vida es el único criterio que se impone por sí mismo: “Es preciso extender los dedos, completamente, en esa dirección y hacer el intento de captar esa asombrosa *fineza* –de que el valor de la vida no puede ser evaluado. Por un viviente no, porque este es parte interesada, e incluso objeto de litigio, y no juez; por un muerto no, por otra razón”⁶⁵.

He aquí que el filólogo se convierte en filósofo genealogista. El filólogo, que concibe el mundo como un texto a descifrar, parece también interesarse en

63. KSA 5/364 s.

64. Para una discusión de esa problemática en *Más allá del bien y el mal*, remitimos a nuestro estudio “Afternoon Thoughts. Nietzsche and the Dogmatism of Philosophical Writing”, en: João Constâncio y Maria João Branco (comp.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin, Walter de Gruyter, 2011, pp.167-184.

65. KSA 6, p. 68.

interpretar las interpretaciones. El filólogo, que se empeña en rescatar el texto que es el mundo, también parece dedicarse a evaluar las evaluaciones.

En el cuadro del procedimiento genealógico, la noción de valor se encuentra íntimamente ligada a la vida. Toda vez que la vida constituye el único criterio de evaluación para interpretar las interpretaciones, para evaluar las evaluaciones, es tan sólo desde esta perspectiva que se puede juzgar la proveniencia de los valores; solamente en esos parámetros podemos situar la pregunta por el valor de los valores. Tanto es así que, en el prefacio a la *Genealogía de la Moral*, Nietzsche expone de esta forma el problema que pretende tratar:

[...] ¿bajo qué condiciones se inventó el hombre aquel los juicios de valor, bien y mal? ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Obstruyeron o favorecieron hasta ahora el progreso de la humanidad?

¿Son un signo de estado de emergencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, inversamente, se delata en ellos la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su valentía, su confianza, su futuro?⁶⁶.

Hacer pasar las ideas por el tamiz de la vida equivale a preguntar si contribuyen a favorecerla u obstruirla; someter actitudes al examen genealógico es lo mismo que inquirir si son signos de plenitud de la vida o de su degeneración; evaluar una evaluación significa, finalmente, cuestionar si es síntoma de vida ascendente o declinante. Moral, política, religión, ciencia, arte, filosofía, cualquier apreciación de cualquier orden debe ser sometida a un examen, debe pasar por el tamiz de la vida. Y la vida es voluntad de poder.

Un examen atento de los textos revela que vida y voluntad de poder están relacionadas de dos maneras distintas. Ahora se encuentran claramente identificadas, ahora la vida aparece como un caso particular de la voluntad de poder⁶⁷. Con la teoría de las fuerzas, Nietzsche es llevado a ampliar el ámbito de actuación de este concepto: si, al ser introducido, este operaba solamente en el dominio orgánico, ahora pasa a actuar en relación a todo lo que existe. Si la vida es voluntad de poder, esto no significa necesariamente que la voluntad de poder se limite a la vida. Es en el ámbito de las preocupaciones cosmológicas que Nietzsche postula la existencia de fuerzas, que se ejercen en todos los dominios irradiando una voluntad de poder. Así y todo, cuando se trata de la crítica de los valores, es la vida, en tanto voluntad de poder, que se toma como criterio de evaluación. Por lo tanto, en ambos registros el concepto de voluntad de poder desempeña un papel de extrema rele-

66. KSA 5, p. 249 s.

67. Cfr. En el primer caso KSA 12, p. 161; KSA 5, p. 27 s.; KSA 5, p. 207 s.; KSA 5, p. 313 ss.; KSA 12, p. 211 s.; KSA 12, p. 294 ss. y 12, p. 312 s.; KSA 13, p. 360 ss. Cfr. en el último caso KSA 13, p. 300 s.

vancia: es el elemento constitutivo del mundo y, al mismo tiempo, parámetro en el procedimiento genealógico.

He aquí la astucia del filósofo genealogista. Al fin de cuentas, ella consiste en hacer de su interpretación del mundo el criterio mismo para interpretar las interpretaciones. Por un lado, el texto a descifrar que es el mundo se convierte, según la interpretación de Nietzsche, en un haz de interpretaciones; por el otro, son esas mismas interpretaciones que se presentan a través de su propia interpretación: “Cuando hablamos de valores, hablamos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a asignar valores; la vida misma valora, a través nuestro, *cuando* asignamos valores...”⁶⁸.

Gracias a su técnica interpretativa, al mismo tiempo singular y extraordinaria, Nietzsche rescata el texto que es el mundo de tal manera que este acaba por entregarse a él. El viejo filólogo ejerce su arte de leer bien el mundo a tal punto que este acaba por expresarse en su texto, en su interpretación. Zaratustra se dice “el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo”⁶⁹. Al igual que el protagonista, Nietzsche se entiende como portavoz del mundo.

Traducción David Magnus

68. KSA 6, p. 86.

69. KSA 4, p. 271.