



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

NIETZSCHE Y LA CRÍTICA DE LA IDENTIDAD DEL SUJETO

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JONATAN MONTES VILLEGAS

DIRECTOR DE TESIS:

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YAÑEZ

PUEBLA, PUE.

FEBRERO 2022

Índice

Introducción	3
1. Metafísica: filosofía de la subjetividad	8
1.1 La voluntad de verdad	9
1.2 El sujeto agente: voluntad y pensamiento	13
1.2.1 Voluntad	14
1.2.2 Pensamiento	18
1.3 La lógica del sujeto y el falseamiento del mundo	22
2. El nihilismo	28
2.1 El phatos de la nada	28
2.2 Psicología y valoración	34
2.3 Transvaloración de los valores: mundo verdadero y mundo aparente	42
3. Voluntad de poder y Eterno retorno de lo igual	49
3.1 La posición de valores: voluntad de poder	49
3.1.1 La unidad del cuerpo	52
3.1.2 El querer-poder	56
3.1.3 La voluntad de poder como afecto	58
3.2 Devenir y concepción del mundo	62
3.3 El peso que libera: el eterno retorno	66
3.4 Divinidad y arte	75
3.4.1 El artista como hombre histórico: el superhombre	79
Conclusiones	82
Bibliografía	86

Introducción

La inspiración temática de lo que se presenta a continuación, nace de la meditación sobre el papel que juega la filosofía de Nietzsche en el acontecer histórico del pensamiento occidental. La época en la que se desarrolla dicho pensamiento representa para nosotros, de manera retrospectiva, un periodo álgido de tematizaciones apremiadas de resoluciones que intenten sentar las bases de un pensar determinante, con vistas hacia una renovada y esencial forma de hacer filosofía. La meditación recae en la puesta en escena de la metafísica como historia, y ésta más que un repaso de lo sido hasta ahora, debe ser para Nietzsche, y para cualquier aproximación filosófica seria, la *confrontación* con lo heredado. El pensar por aquello que es, es pensar la filosofía en sí, es pensar la metafísica, y si resulta ser que la apremiante tarea resolutive compete a este pensar fundamental, es porque éste llega al culmen de un proceso desgastado que busca nuevos horizontes en los que hacer valer su estatuto de ciencia primera.

Un momento así pretende ser decisivo, y como tal, la responsabilidad recae en sus pensadores. Nietzsche abiertamente ha expresado tomar esta responsabilidad y dividir en dos el *destino* de la *humanidad* (2006, p. 774, 25 [5]). Lo que debe proceder entonces es la cuestión de qué es lo que debe llevarse a cabo y cómo. Heidegger expresa que Nietzsche está en una decisión [Entscheidung], la cual:

está referida a la escisión [Scheidung] más íntima y a la distinción [Unterscheidung] más extrema. Ésta es la distinción entre el ente en su totalidad, lo que incluye a dioses y hombres, mundo y tierra, y el ser, cuyo dominio es lo que permite o rehúsa a todo ente ser *el* ente que es capaz de ser. (2017, p. 383)

El pensamiento de Nietzsche devendrá en una decisión fundamental del acontecer de la metafísica, de su futuro. No es novedad la figura de Nietzsche como crítico vehemente de la metafísica y de todas sus manifestaciones culturales. Pero nuestra inspiración temática que dirige la línea a seguir recae en el problema propiamente histórico, nuestra alusión a Heidegger no es casual, ya que el punto de origen se basa en la puesta de Nietzsche como el *último metafísico* de occidente, aquel que vuelve visible el fundamento metafísico en su acabamiento como el pensar el ente en su totalidad, *desde* el ente como la determinación más general de ser y *hacia* el ente como su causa. Y la principal cuestión es precisamente el meditar sobre esta decisión y este

acabamiento, no como una constatación del asunto, sino en que volvamos a Nietzsche y llevemos a cabo la confrontación nosotros mismos con su pensar y su papel histórico determinante.

Una vez dicho esto, nuestra aproximación tiene como línea de investigación lo que creemos que, para Nietzsche, es el hilo conductor del problema de la metafísica, a saber, la subjetividad. Empero que, más que la forma del sujeto, es su constitución ontológica, este pensar desde y hacia del ente antes citado, que en la temática discursiva es la idea de identidad fijada en aquel. Si bien parece ser una problemática que adquiere su peso específico en la época moderna inaugurada por Descartes, Nietzsche ataca en esta crítica la filosofía como tal, encontrando un punto de origen en Sócrates y Platón. Así pues, nuestro objetivo es examinar en que consiste esta crítica, que si bien no tiene una estructura formal en los textos nietzscheanos, con una atenta lectura podemos dar cuenta del sentido presente de aquella.

Hemos dividido nuestro trabajo en tres grandes enfoques, que se desarrollan conjuntamente, abordando el tema principal del ser del sujeto como identidad en ámbitos inherentes entre sí. Una vez realizada la lectura de este escrito, se dará cuenta que puntos nucleares se repiten en cada una de estas tres partes, pero en un nivel distinto, ejecutando el desarrollo de la crítica hacia el ámbito originario de la problemática, o ese es la menos nuestro objetivo final. Primero, daremos el repaso de lo que entiende Nietzsche por metafísica, su rasgo propiamente sintomático en el que se despliega el carácter igualatorio del discurso de verdad que lo identifica. El diagnóstico de este síntoma se enfoca en lo que salvaguarda esta verdad, a saber, el sujeto como voluntad y pensamiento teniendo como eje interpretativo sus referentes históricos como lo son Schopenhauer y Descartes respectivamente. Esto da paso al sentido global de la interpretación subjetivista validado en la lógica y el lenguaje.

Está de más decir que, esta aproximación metafísica por parte de Nietzsche tiene tintes aniquiladores, revelar su punto de partida arbitrario dependiente totalmente de los estados afectivos en los que se vive el mundo, es ahí donde entra nuestra segunda temática, el nihilismo. Esta noción fundamental considera dentro de sí aspectos que dirigirán la mira hacia el camino más propio de Nietzsche; primeramente, el traslado del campo interpretativo de la metafísica hacia la psicología en el que se articula lo ontológico y la 'legalidad' histórica de occidente en el tener que habérselas con la nada en tanto valorización y desvalorización del mundo. Aquí, conceptos reconocidos como

la muerte de Dios y la transvaloración de los valores son estadios transitivos con miras hacia lo más propio y positivo en Nietzsche respecto al hombre y su estatus ontológico.

El nihilismo en su padecimiento y apropiación devendrá en un giro fundamental en donde se abren las perspectivas que estén a favor de la vida, nuevo punto de anclaje de las temáticas sobre la realidad. Con esto abordaremos finalmente nuestro tercer tema, en el análisis de voluntad de poder y el eterno retorno de lo igual, caracterizando el proyecto de una nueva revaloración del fenómeno del sujeto, y fundamentalmente su propiedad de ser en tanto ente, ahora bajo la óptica del valor y su consecuente radicalidad en lo múltiple y lo perspectivista que hace de lo subjetivo un dominio extático infundado afectivamente en el devenir, y como tal, con miras hacia lo global de sí, y entrever su sentido histórico. En este sentido, el tiempo es el rasgo fundamental en el que se planta la fuerza de transformación vital, tratándose de desapegar de una vez por todas del sentido presencial del ente sujeto y hacerlo responsable de su esencia en cada momento siendo parte de algo mayor que él mismo en su identidad.

Finalmente, el asunto se vuelve también una meditación para Nietzsche de lo que cabe esperar de una filosofía así. Desde el replanteamiento del sujeto exento de una fundamentación metafísica, que al mismo tiempo, y de modo más originario, pretende una renovación del ser, podemos pues, dimensionar en la pluma de Nietzsche un diagnóstico y proyecto de transformación. Y el transformar incluye todo lo decisivo que articula la crítica de identidad del sujeto; metafísica, voluntad, pensamiento, nihilismo, valores, voluntad de poder y eterno retorno son diferentes ámbitos de una misma meditación. Que los alcances que tiene esta filosofía en tanto ruptura y escisión no es algo que podemos resumir aquí ni tal vez al final responder como lo exigiría la pregunta, es algo que creemos que no desestima ni mucho menos este escrito, al contrario, pone de relieve la necesidad de repensar y co-pensar lo dado, tarea que no se agota si podemos llegar a distinguir que nuestro meditar filosófico es esencialmente histórico.

Esta investigación se remite principalmente a los escritos de la última etapa de producción filosófica de Nietzsche. En concreto nos referimos al periodo que comprende casi toda la década de los ochenta del siglo XIX, pues es en ésta en el que se madura el asunto que nos ocupa. Es aquí donde se lleva a cabo un planteamiento radical que lleva la crítica de la metafísica sobre los principios supremos en los que descansa la verdad del ente y, el importante paso “de cuestionar como metafísica ese sentido de realidad mismo y trasladar la crítica de una crítica del dualismo

(que intercambiaría los valores de verdad y apariencia) a una crítica de la identidad, en la que también se basa aquel dualismo.” (Vermal, 1987, p. 65). Los textos que utilizaremos serán principalmente las traducciones de Andrés Sánchez Pascual de las obras publicadas durante este periodo. A su vez, utilizaremos (y en mayor medida) los fragmentos póstumos de Nietzsche, textos que han cobrado una gran importancia, dado ser fuente originaria de su pensar. Como seguramente es sabido, dichos fragmentos cuentan, desde hace varias décadas, con una edición crítica realizada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Dicha edición se encuentra ya traducida al español y publicada bajo la dirección de Diego Sánchez Meca en la editorial Tecnos. La remisión a otras obras de Nietzsche que no comprendan la época señalada tendrá un carácter secundario que comprenderá en su mayoría únicamente una remisión secundaria.

¡Casi dos milenios: y ni un solo Dios nuevo!
(...) ¡Y cuántos dioses nuevos son aún posibles!
(Nietzsche, 2006, p. 699, 17 [4])

1. Metafísica: filosofía de la subjetividad

Suponiendo que la verdad sea una mujer -,
¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que
todos los filósofos, en la medida en que han sido
dogmáticos, han entendido poco de mujeres?
(Nietzsche, 2007b, p. 19)

La filosofía, en el marco de una posición fundamental para lo que comprendemos por historia del hombre, se establece en una nueva realización de lo que nosotros llamamos cultura en los albores de la Grecia antigua. Una nueva estimación surge y se desarrolla de lo que pretende una exposición total del hombre, a esto se ciñe la filosofía y encauza su labor en la búsqueda de lo que define su naturaleza. Los filósofos, en un punto determinante para lo que acaece como historia de la filosofía, se empeñaron en extraer de la naturaleza del hombre un principio motor al que se acopló un discurso de origen en el sentido de esencia en lo que devendrá en una historia en la que el hombre ha visto en su vida un terreno que no le es propio y que es preciso conquistar a favor de esta esencia. Así, la vida misma marcaba la pauta de su propio relato en la que el hombre era el principal protagonista de la auto-ratificación de su discurso en la necesidad de principio. El rumbo de la filosofía se encaminó pues, a la aprehensión de sus posibilidades, de la relación entre aquel que somete a análisis y lo analizado, destacándose así el modo de acceso que condiciona toda manifestación de la realidad, erigiéndose de ese modo una ‘sabiduría’ al servicio de los primeros principios a los que la naturaleza se reduce en términos de esencia, que antecede todo en cuanto es, como sujeto y sustrato.

El sujeto como principio regulador de la filosofía será, para Nietzsche, el prejuicio que es preciso disolver; su papel como condición de posibilidad de toda tematización y aprehensión de la realidad opera de acuerdo a las estructuras que, injustificadamente, se le han otorgado a dicho sujeto. En tanto fundamento de la filosofía, la subjetividad expande sus horizontes y muestra su misma condición de fundamento en todo ser. En este sentido, la filosofía se ha caracterizado por ser un proceso que proyecta las condiciones subjetivistas en toda experiencia ontológica, definiendo su quehacer como la búsqueda del ser en tanto fundamento. De esta manera, la crítica de Nietzsche se dirige en gran medida al problema de la subjetividad, dejando entrever que un replanteamiento de la filosofía es, primariamente, un replanteamiento del sujeto. Todo esto es lo

que veremos a continuación, pero antes de eso, es importante aclarar con mayor amplitud que es la filosofía para Nietzsche, a partir de lo que se ha señalado.

1.1 La voluntad de verdad

La filosofía se ha marcado en cuanto a su proceder como “metafísica”, sin mayor dificultad Nietzsche no encuentra diferencia alguna entre estos dos conceptos. La esencia de la filosofía es ser metafísica y ésta, remite a un ámbito ideal en el que yace todo plano ontológico bajo términos absolutos. Nietzsche enfoca su cuestionamiento principalmente en los procesos psicológicos que denotan un padecimiento peculiar de la realidad, marcando la pauta de la interpretación dominante en la filosofía; por eso mismo es pertinente preguntar: ¿de dónde surge la necesidad de pensar la realidad en términos absolutos? y ¿cómo procede dicha necesidad?

La metafísica resulta ser un proceder muy peculiar, pues “en un mundo en *devenir* <<realidad>>” (Nietzsche, 2006 p. 251, 9 [62]) nada permanece fijo, todo transcurre sin regulación ni finalidad alguna, siendo el caos su principal rasgo. Esta forma de presentarse la realidad resulta mostrarse en una primaria ‘afección’ del mundo [Affekte]¹ que para Nietzsche se enuncia en los filósofos como síntoma de desazón e inseguridad; ello condujo a la necesidad de pensar una realidad estable, de crearla bajo un proceso de igualdad y similitud que permita su aprehensibilidad: “Todo pensar, juzgar, percibir, en cuanto *comparar*, tiene como presuposición un <<PONER como *igual*>>, aún antes un <<HACER *igual*>>” (Nietzsche, 2006, p. 163, 5 [65]). En este sentido, Nietzsche destaca el despliegue de una ‘voluntad de igualar’ en donde se erige la creencia [Glaube] en la unidad de las cosas: “una unidad bajo la cual resumimos las relaciones que para nosotros entran en *consideración*” (2006, p. 98, 2 [77]).

La creencia en la unidad plantea una exigencia a la realidad que se pronuncie bajo la forma “así debe ser”, esto no es otra cosa que la exigencia de una constitución ontológica del mundo que sea estable, proveyendo la seguridad y bienestar de la vida. Aquí se plantea “el ser como invención de quienes sufren el devenir” (Nietzsche, 2006, p. 108, 2 [110]). El criterio de toda valorización y conceptualización filosófica reside pues, en la “aspiración a un *mundo de lo permanente*” que excluya toda contradicción y engaño que distingue al devenir. La voluntad de igualar es esta

¹ Como veremos en un punto decisivo de este escrito, la afección se mostrará como un concepto fundamental para entender la filosofía de Nietzsche, dándole un giro a la interpretación del fenómeno de la subjetividad.

necesidad de estabilidad y de su posterior tematización; detrás de todo igualar se esconde el anhelo de un bienestar al que le corresponde el anhelo de la constitución del mundo como lo que *es* y deber ser así. De esta manera, la metafísica fija su curso en pos de la aprehensibilidad del ser como estabilidad del mundo. La voluntad de igualar es intensificada y se convierte en ‘voluntad de verdad’ con el fin de afianzar los procesos de igualación en la medida en que se haga patente la unidad del ser desde lo que proclama ser la evidencia más certera de sí, es decir, desde su entidad:

La voluntad de verdad es *hacer-fijo*, un *hacer-verdadero-permanente* [...] El hombre proyecta su impulso de verdad, su <<meta>> en cierto sentido fuera de sí, como mundo *ente*, como mundo metafísico, como <<cosa en sí>>, como mundo ya existente [...] Su necesidad de creador inventa de antemano el mundo en el que trabaja, lo anticipa: este anticipo (<<esta creencia>> en la verdad) es su apoyo. (Nietzsche, 2006, p. 260, 9 [91])

El mundo hecho ente es el resultado de la creencia en la unidad. El ente es la expresión que, en cierta forma, reduce el ser a su comprensibilidad a través de la delimitación que se maneja en aquel; sólo así, la verdad adquiere su sentido y posibilidad. Sin embargo, el hacer ente es un proceso que la metafísica no toma en cuenta, da por hecho esta constitución, tomándolo como si fuera totalmente ajeno a su despliegue, como un proceso inexistente. El ente es algo que, para la metafísica, solo nos puede concernir en la medida en que nos afecta como lo “efectivamente real, verdaderamente existente”. La verdad será pues, la creencia en la entidad, consolidándose como el criterio de realidad que se fija en el mundo.

En lo que respecta al filósofo, éste debe centrarse en expresar la verdad, que para Nietzsche no es otra cosa que reafirmar el presupuesto de la realidad bajo los criterios que la voluntad de verdad ya ha impuesto, es decir, la verdad debe suponer o saber de antemano que algo es verdadero (2006, p. 152, 5 [18]). De cierta forma se plantea el ejercicio de tomar conciencia de lo uno que es el ser en su entidad. Nietzsche atisbaba este tomar conciencia desde su interpretación de la tragedia griega, de cómo ésta entró en decadencia al convertirse en una especie de *socratismo*, es decir, en una expresión que se volcaba a la claridad del concepto y la toma de conciencia del mundo a través del racionalismo (2009c, pp. 225-243). Así pues, podemos establecer el racionalismo socrático como el punto donde se originó, de manera formal, la filosofía como voluntad de verdad.

Este tomar conciencia del ser que refiere la voluntad de verdad, impone a la razón como su guía, siendo el único elemento con la capacidad realizar esta labor de clarividencia. La razón llevó hasta sus últimas consecuencias el proceso de igualación, convirtiéndose en el “elemento más antiguo de la metafísica” que, a través de sus categorías, llevo a cabo el proceso de simplificación más significativo de la metafísica:

La fuerza inventiva que ha forjado las categorías trabajaba al servicio de la necesidad: necesidad de seguridad, de rápida comprensibilidad en base a signos y sonidos, a medios de abreviación: -- con <<substancia>>, <<sujeto>>, <<objeto>>, <<ser>>, <<devenir>> no se trata de verdades metafísicas. (Nietzsche, 2006, p. 181, 6 [11])

Y es que el mundo sólo comienza a tener significado a partir de su representación, las categorías de la razón así lo permiten, y toda referencia a la realidad se reduce a este ámbito. Aquí tomar conciencia del ser es poder representarlo bajo el orden de las categorías. El lenguaje de la razón será el medio de simplificación y aprehensión de todo acontecer, el mundo es generalizado bajo los conceptos más antiguos que, para Nietzsche, están justificados por su aparente permanencia, o mejor dicho, por su aparente ‘reiteración’ que los confirma una y otra vez. Pero para la metafísica las categorías o los conceptos son equiparables a las cosas mismas, no son únicamente objeto de aprehensión de éstas, sino que constituyen el origen más *propio* de todo lo que compete al criterio de realidad establecido: “las palabras incluso en el lenguaje humano durante largo tiempo no parecían ser – y aun hoy siguen sin parecérselo a la gente – signos, sino verdades relativas a las cosas designadas por ellas.” (Nietzsche, 2010, p. 833, 38 [14]).

El pensar metafísico no es otra cosa que el pensar conceptual que rige una interpretación del mundo que destaca su origen inmutable lejos de todo lo cambiante y perecedero; “son los signos, es decir, las <<ideas>> lo verdaderamente existente, inmutable y universalmente válido” (Nietzsche, 2010, p. 833, 38 [14]). El platonismo se ubica como base de la razón, si algo puede llegar a ser verdadero dentro de un mundo cambiante e irregular eso solo pueden ser las ideas, que se ubican en un plano inteligible. En este sentido, ser, objeto, sujeto y demás conceptos son determinaciones que pretenden revelar a la cosa en sí, es decir, se dirigen hacia un mundo que trasciende su acontecer efectivo y proclama una verdad eterna como su fundamento. La igualdad y similitud se transforma en la unidad eterna de los conceptos, y con ello la absolutización del ser como *valor* fundamental del mundo.

La labor de absolutización recae totalmente en la razón, su proceso se reduce a imponer una valoración del mundo; frente al caos, lo pasajero y lo engañoso se opone el orden, lo eterno, y la certeza. La valorización metafísica crea la distinción entre un mundo aparente y un mundo verdadero. La imposibilidad de representar el acontecer, de someterlo a los criterios de la razón hizo que aquel se mostrara como inauténtico y digno de desconfianza. Por eso la razón creó un mundo propio que pudiera ser regulado: “el filósofo, que inventa un mundo racional, en el que la razón y las funciones lógicas son adecuadas: -- de aquí proviene el mundo <<verdadero>>” (Nietzsche, 2006, p. 590, 14 [168]).

El mundo verdadero se vuelve el único objetivo del hombre y se distingue del mundo aparente por su valor. Grados de valor corresponden a grados de realidad, en este sentido, para la metafísica el acontecer es una apariencia perteneciente al ámbito de lo sensible, y por sí solo carece de una constitución ontológica estable. La razón se impone como orden y criterio único, sus categorías se plantean como verdades absolutas que corresponden a un mundo inteligible estable en donde la verdad del ser reside.

Bajo la oposición de dos mundos, la vida se ve sometida a manifestarse dentro de las formas que esta oposición exige, y que en boca de Nietzsche se resume en la lucha entre el bien y el mal, “auténtica rueda que hace moverse a las cosas” (2008a, p. 137). Entra en juego una categoría moral como principio acerca de lo que el hombre ha de hacer y ha de dejar de hacer valiéndose de su trasposición a lo metafísico. Todo aquello que se mostró como un padecer la realidad se afianza en una interpretación que vuelca toda su mirada hacia la máxima absolutización de la voluntad de verdad (Parmeggiani, 2002, pp. 57-64), colocando el fundamento de la realidad en un plano que rebasa toda consideración de lo percibido. Los atributos de perfección e incondicionalidad del ser se muestran como los preceptos a los que se debe aspirar, como tales, representan lo ventajoso y bueno para la vida. De este modo, el mundo como lo que debe ser adquiere el único sentido permitido en el ideal ascético del bien que representa el mundo verdadero.

Sólo en la distinción que genera la valorización moral, el acontecer tiene sentido como mera imagen que, de alguna forma u otra, nos dice algo acerca de un otro mundo, esa sería su única utilidad. Esto, para Nietzsche, es el reflejo de la incapacidad de darle sentido al acontecer y por ello se impone un sentido fuera de él: “La necesidad de *un mundo metafísico* es la consecuencia

de que no se ha sabido extraer un *sentido*, un *¿para qué?* del mundo existente. <<Por consiguiente, se concluyó, este mundo sólo puede ser aparente.>>” (2006, p. 255, 9 [76]).

La filosofía adquiere una absoluta determinación bajo este orden moral que desconfiaba del acontecer efectivo de la realidad, el mundo es reprobado en la oposición de mundos y la mirada se vuelca hacia el mundo que, la razón y sus categorías, creó de modo que se contara con un principio en el cual justificar y asentar un sentido de la existencia en un mecanismo que adecue el dislocamiento de lo que acontece con su verdad, erigiendo lo que Nietzsche confronta en las denominadas apariencias de causalidad, finalidad y necesidad que establecen las condiciones de posibilidad de la tematización filosófica en el correlato propio de su metodología.

1.2 El sujeto agente: voluntad y pensamiento

Hasta ahora, tan solo hemos presentado el escenario en donde se lleva a cabo la crítica hasta sus últimas consecuencias. El recorrido previo nos ayudará a comprender con mayor precisión la problemática a la que Nietzsche hace frente. Entendida como voluntad de verdad, la filosofía se plantea como la creencia en el ser en sí y su valoración como fundamento supremo. La crítica nietzscheana a la metafísica se empieza a gestar desde los escritos de juventud sintetizándose en *El nacimiento de la tragedia*; en la época de *Humano, demasiado humano* se plantea una crítica más expresa de los prejuicios en los que se basa la filosofía, dado los primeros atisbos de comprensión histórica de la misma. Sin embargo, la radicalidad de la crítica todavía no pone expresamente sobre la mesa la reflexión sobre aquel espíritu del hombre que ha encontrado en la moral su principal obstáculo. No es hasta su pensamiento tardío en donde Nietzsche plantea una crítica más radical de la ontología metafísica, y todo lo que ella comprende.

El proceso que comprende la voluntad de verdad ya presenta en su forma las condiciones necesarias para su despliegue. Nos hemos referido a la pretensión por la verdad, a su valorización. Aquí se desprenden dos formas, en el tender a la apropiación de la verdad, es decir, el apetito de y la representación intelectual; aún no queda claro la manera en que se determinan estas dos formas, de lo que se desprende la posibilidad y el contenido de la voluntad de verdad. Es ahí a donde llega la crítica nietzscheana, lo que llega a aparentar la voluntad y las implicaciones teóricas que van de la mano, son analizadas en su constitución, vislumbrando el presupuesto ontológico que lleva consigo.

1.2.1 Voluntad

En los escritos de Nietzsche podemos diferenciar dos sentidos en los que se utiliza el concepto voluntad. Uno de ellos se distingue como el concepto metafísico que es criticado, este podría ser catalogado como su sentido idealista tal como lo señala M. Heidegger (2017, pp. 61-65); por otra parte, voluntad también es expresada en la famosa forma nietzscheana como voluntad de poder y la voluntad de verdad como una expresión de esta voluntad de poder. El sentido más propio de Nietzsche, es decir, la voluntad de poder será abordada en el tercer capítulo de este escrito. Por ahora abordaremos el concepto voluntad en lo que hemos denominado su sentido ideal.

La voluntad para Nietzsche es un concepto dentro del repertorio de la metafísica que regula un proceso que no es del todo claro. Se dice mucho de la voluntad sin mayor problema, dada como principio de movimiento (ánimico o físico) que se lleva a cabo a través de un ‘querer’ o un ‘tender a’ que ha planteado su conocimiento sin más a partir de su aparente obviedad. Una sola palabra hace referencia a un complejo proceso que no deja claro el número de elementos inmiscuidos. Es importante señalar que Nietzsche critica la voluntad tal como la entendió Schopenhauer, el cual, bajo el marco kantiano de fenómeno y cosa en sí, ve a la voluntad como fundamento del mundo. Esta voluntad es, en esencia, la realidad *nouménica* del mundo que se presenta de manera a priori como fuerza que se despliega en las determinaciones empíricas propias del mundo fenoménico.

La *voluntad* en nosotros es, sin duda, cosa en sí que existe por sí misma; es un ser primario e independiente, aquello cuyo fenómeno se presenta como organismo en la aprehensión cerebral que intuye espacialmente. No obstante, es incapaz de todo autoconocimiento, dado que en y por sí misma es meramente volente, no *cognoscente*: pues en cuanto tal no conoce nada ni, por lo tanto, tampoco a sí misma. El conocer es una función secundaria y mediada, que a ella, lo primario, no le corresponde inmediatamente en su propia esencia. (Schopenhauer, 2014, p. 75, 32)

Esta voluntad compagina el carácter nouménico y fenoménico en el punto focal de la fuerza impulsiva que lleva las determinaciones hacia un estado en el que se es consciente de sí, como participe de esta voluntad en tanto objetivación orgánica. Sin embargo, esta objetivación no es el ‘ser puramente subjetivo’; “si se dirige hacia dentro, conoce la voluntad, que es la base de su ser” (Schopenhauer, 2014, p. 75, 32), y esto para Schopenhauer es la posibilidad de hacer referencia

fenoménica a una cosa en sí, abriéndose la brecha de la tematización del carácter metafísico que le corresponde originariamente a la voluntad, esto es, la fuerza vital indeterminada que solo se procura sí misma. La voluntad en este estado coercitivo fenoménico es nombrado como voluntad de vivir, y es a ésta a la que se le imputa toda acción. La vida es todo aquello que expresa la voluntad, impulso imperioso arraigado a la existencia, inagotable en sus formas, “aprovechando cada oportunidad, apoderándose ansiosamente de todo material susceptible de vivir” (Schopenhauer, 2010b, p. 383, 28). El mundo es la constatación de esta voluntad, ésta, es su esencia más íntima.²

Como parte significativa del pensamiento nietzscheano, la filosofía de Schopenhauer es ahora criticada y representa, al menos para Nietzsche, el resultado de un pensar metafísico que se desarrolló por siglos. Como parte de ello, la voluntad de vivir de Schopenhauer representa el culmen de la voluntad metafísica, es decir, se define la voluntad como un ‘querer en sí’ desligado de toda afección y tematización efectiva. Aquí toda configuración del mundo se interpreta primariamente como el accionar de la voluntad que afianza su condición de posibilidad en la síntesis del ser como principio volitivo.

La voluntad es algo más complejo para Nietzsche, en el §19 de *Más allá del bien y del mal*, así como en cierto fragmento póstumo que podemos considerar una versión previa de aquel (2010, pp. 829-830, 38 [8]), se describe en una serie de elementos que, bajo esta interpretación, se pasan por alto y conducen a conclusiones erróneas. Ahora bien, lo que nos interesa destacar en este momento es el reducto del acto volitivo en el ejecutar. Entre los elementos que se enumeran primero encontramos una cierta disposición de estados que se comprenden en las formas “desde el que” y “hacia el que”. En segundo lugar, el mandato suele apremiarse en el pensamiento concatenado al afecto de aquel como el tercer elemento. Dicho esto, el problema recae en la disyunción sintética del afecto del mando y de obediencia formulada en el “desde y hacia” mismos. La voluntad adquiere su rango de superioridad en la medida en que se ha desembarazado del movimiento que le sigue al mandato, nace la voluntad libre en la expresión: “yo soy libre, él tiene que obedecer”. De esta manera, la voluntad libre se impone a sí misma como mandato posibilitando la acción, en donde esta última, solo tiene sentido en la medida en que exige una

² “La esencia interior de las cosas es ajena al principio de razón. Es la cosa en sí, y es pura *voluntad*. Es porque quiere y quiere porque es. Es lo absolutamente real en cada ser” (Schopenhauer, 2014, p. 121, 65).

respuesta de obediencia del otro al que tiende. “El volente cree de buena fe que su voluntad misma es el auténtico y suficiente *mobile* [móvil] de la acción completa.” (Nietzsche, 2010, p. 829, 38 [8]). La voluntad encuentra en su interpretación como *mobile* la base ontológica en el ser como algo que está ‘ahí’, y que bajo sus esenciales propiedades volitivas comienza a interactuar con el mundo a partir de su accionar efectivo.

La voluntad sufre una simplificación en aquello que ha dejado de lado en la obediencia, y que esencialmente nunca le ha sido ajeno, que no es otra cosa que las condiciones afectivas que posibilitan su representación como el accionar de un ser. El sentir mismo de un proceso ‘desde y hacia’, es previo a su misma tematización. La afección de mandato y obediencia es la manifestación de estados padecidos de forma previa que se ordenan bajo el criterio de placer y displacer: “conocemos, en cuanto somos los que obedecen, los sentimientos de coaccionar, urgir, oprimir, resistir, mover” (Nietzsche, 2007b, p. 42). Esta dualidad es desestimada en la configuración sintética de la voluntad y en una unilateralidad de las variadas condiciones afectivas, aquella se arroja a su estado de libertad que figura como “la expresión para designar aquel complejo estado placentero del volente, el cual manda y al mismo tiempo se *identifica* con el ejecutor” (Nietzsche, 2007b, p. 43). Así pues, la voluntad para la metafísica es (especialmente en su forma schopenhaueriana), en principio, el ser dado como autor de todo su acontecer.

Ahora bien, la crítica de Nietzsche a la voluntad dirige su mirada hacia la configuración ontológica que se impone para su posibilidad. El orden que puede llegar a tener la realidad se fija en el ser, visto como principio de toda existencia efectiva, es decir, todo lo que acontece encuentra su fundamento en un ser en sí que, bajo el esquema metafísico que hemos señalado previamente, hunde sus raíces en el mundo verdadero que permanece inalterable. En este sentido, podemos interpretar que si de alguna manera el mundo aparente *es o participa* del ser solo es en la medida en que se da un accionar de su fundamento, es decir, del ser agente.

Bajo la línea que se ha marcado, la voluntad es un padecimiento mal interpretado que lleva consigo presuposiciones fundamentales para la filosofía, respaldadas por la aparente obviedad de dicho ‘hecho’. Empero, lo que denota este padecimiento es el mundo en devenir carente de sentido y de lo que propiamente se encarga la metafísica es buscar a éste en una ‘intención’. Para Nietzsche, aquí lo que se intenta presentar es un *¿por qué?* de lo que deviene haciendo referencia al estado volitivo en el que se encuentra un agente que da paso a estas manifestaciones del mundo.

Pero si hay un ¿por qué? detrás de todo devenir, del mismo modo, hay un ¿para qué? que refiere a una finalidad. Así pues, *que la intención se mueve de acuerdo a un fin, ese es el sentido de la voluntad*. La intención, así como su finalidad pasa a ser la tematización de un agente en acción que justifica, de una manera u otra, el acontecer mismo. Nada sucede por azar, todo debe tener su razón de ser y ésta solo la podemos encontrar en aquel agente que la propició a partir de su estado intencional:

Es la *creencia* en lo viviente y pensante como lo único *que produce un efecto* –en la voluntad, la intención– la creencia de que todo suceso es una acción, de que toda acción supone un agente, es la creencia en el <<sujeto>>. (Nietzsche, 2006, p. 101, 2 [83])

Si nos remontamos a los orígenes de la filosofía, el movimiento era interpretado como el cambio de algo, en el sentido en que se lo ponga, todo movimiento “presupone siempre un algo que está detrás del cambio y permanece” (Nietzsche, 2006, p. 188, 7 [1]). Pero como decíamos, el cambio para la metafísica tiene un sentido dado por aquel que está detrás del mismo. La creencia en el agente resulta ser el principio y explicación de todo cambio, distinguiéndose una acción y un agente “*como si, una vez sustraído toda acción del <<agente>>, éste aún permaneciera.*” (Nietzsche, 2006, p. 188, 7 [1]). En un plano más originario, el agente no solo introduce el sentido, sino que su añadidura misma es ya ese sentido que guía la interpretación ontológica del acontecer. Antes bien de la exigencia de un sentido, se da la exigencia de un ser como sentido mismo de la existencia: “todo querer presupone un fin, *así el hombre presupone un ser que no existe pero que dispensa el fin de su existencia.*” (Nietzsche, 2010, p. 155, 5 [1]).

La vida adquiere su sentido a partir del ser, todo es reducido a su condición de agente, el cual introduce el estado animado en el que se dan las vivencias. Bajo el cumulo de elementos que constituyen una vivencia, se fija el parámetro que mide y regula todos los procesos que se dan en ella, y que al mismo tiempo lo tematiza afianzando en el acto su identidad inmanente: “El <<alma>>, el <<yo>> puesto como *hecho originario*, e introducido en todas partes donde hay un devenir.” (Nietzsche, 2006, p. 252, 9 [63]). La subjetividad adquiere su expresión en el yo, el alma, la conciencia, etc. Para Nietzsche la filosofía siempre ha procedido bajo el supuesto del agente, solo que lo ha tematizado de distintas maneras. El sujeto es la punta de lanza de todo el pensar de occidente y en su forma recaen las posibilidades de la metafísica para consolidar la realidad en el plano ontológico en el que se ubica el ser.

El ser asienta su entidad en el sujeto, el “síntoma de unidad” que este produce da pie a su interpretación como punto fijo que se despliega en el curso de la vida. Aquí todo movimiento denota “una especie de desplazamiento y cambio de posición del <<ente>>” (Nietzsche, 2006, p. 120, 2 [139]), éste es inalterable y es la referencia a la que alude toda tematización de dicho movimiento. El ente sujeto es el resultado de lo acontecido como voluntad, que basa su evidencia en la creencia (o como lo ve la metafísica, en la certeza) del sujeto agente. Si decíamos que la creencia en la unidad es fundamental en el proceder metafísico, aquella es en específico la creencia en la unidad que es el sujeto.

1.2.2 Pensamiento

Es preciso ahora, aclarar con mayor detalle esta creencia en el sujeto y su síntoma de unidad; nos encontramos ante un problema complejo. Nietzsche critica los procesos que se dan por hecho en todo movimiento, a estos él los denomina “hechos internos” y corresponden a las estructuras que permiten la relación con el mundo. Se distinguen tres en particular, a saber, la voluntad, la conciencia (espíritu) y el yo (sujeto). Como ya hemos señalado, el devenir es interpretado como el despliegue de una voluntad. Al devenir carente de sentido se le otorga el mismo al introducir una voluntad que predispone un origen del cual se parte. Pero el despliegue efectivo de la voluntad debe hallar su dirección particular en su representación, es decir, en el pensamiento que dirige a la voluntad, y el pensamiento a su vez debe ser causado, de ahí que se concluye que detrás de todo pensamiento hay un yo pensante (Nietzsche, 2007a, pp. 69-71).

El devenir no solo encuentra su sentido, sino también su origen en el proceso ‘interno’ que se lleva a cabo. Antes bien de un movimiento de la voluntad en el mundo, existe un movimiento delimitado por el ‘yo’ que posibilita la apertura al mundo. El ente que es el sujeto es fundamentalmente un ente cerrado que, en origen, se halla aislado fuera de toda tematización fáctica. Su estructura identifica su esencia como un abrirse paso en el mundo a través de su voluntad guiada por la representación del pensamiento que efectúa el yo.

Nietzsche, en la manera en que va madurando su pensamiento, da cuenta del sentimiento de unidad representado en el ‘yo’, sin embargo, es enfático al mostrarlo como tal, un sentimiento orgánico de procesos en el cual postrar una referencia representativa (2006, p. 102, 2 [87]; 2015, p. 762, 11 [14]). No obstante, el proceso que marca la metafísica se interpreta de forma lineal y

retrospectivamente, reduciendo la complejidad que es el acontecer al estrecho horizonte de la subjetividad. En este proceso se halla lo que para la metafísica representa la fundamental correspondencia de hechos que estructuran todo lo que es, y es precisamente en el pensamiento donde se afianza toda esta tematización del sujeto y su accionar. Aquí Nietzsche alude su crítica al pensamiento principalmente desde dos puntos, a saber, como forma fundamental de la subjetividad y, a partir de su despliegue efectivo. En este momento trataremos únicamente el primer punto, dejando el segundo para la siguiente sección del presente capítulo.

Como sabemos, el problema del sujeto y su relación con el pensamiento son problemas que representan en gran medida el filosofar de la modernidad inaugurado por Descartes. La relación del yo y el pensar no es una cuestión de mera añadidura, aquel representa el núcleo de la individualidad en tanto aprehensión de la identidad prevista en la forma del agente. La presuposición de un agente dejó de ser tal en la modernidad que ahora lo que se buscaba era afianzar su rol como fundamento, del sujeto debía partir la verdad del ser. Por su parte, Descartes pretendió mostrar esta verdad a partir de lo que para él representaba su incuestionable expresión: el pensamiento. En el pensar se fijó la certeza de sujeto (del yo) bajo la ya conocida forma *cogito, ergo sum*. La crítica de Nietzsche recae principalmente en el cogito cartesiano ya que, para él, es la forma que solo hace explícito el presupuesto que está detrás de la filosofía desde sus inicios.

Básicamente, tanto en los escritos publicados como en los fragmentos póstumos, Nietzsche no ve en el *cogito, ergo sum* una certeza inmediata, sino una creencia. La proposición cartesiana incluye tres aspectos que son enumerados de la siguiente forma: “1) *que se piensa* 2) *y yo creo que soy el que está pensando*, 3) *pero se supone que este segundo punto está en el aire, como asunto de fe*” (2010, p. 851, 40 [23]). Esta fe plantea nuevamente que toda acción remite a un agente, de este modo, la acción ‘pensar’ se le otorga a un yo que en este accionar se evidencia. Aquí Nietzsche forma parte de toda una dificultad interpretativa sobre el cogito pues, para él, éste solo responde a la suposición de un yo que está detrás del pensamiento, negando que Descartes tuviera la intención de presentar al yo como una autoconciencia que en el pensar mismo halle su estructura ontológica, es decir, que el ser sea, en sentido estricto, pensamiento.

Ya desde la época de Nietzsche la cuestión se centraba en el papel que jugaba el pensamiento. La interpretación nietzscheana de la fórmula cartesiana afronta la posición ontológica otorgada al pensamiento a través de la crítica particular a Afrikan Spir y Gustav

Teichmüller.³ Ambos, paralelamente, ven en el pensamiento un principio de existencia que se auto-revela en su expresión misma. Para ellos el pensar no es la evidencia de un yo que piensa sino la evidencia de que algo es, a saber, el pensamiento. Nietzsche niega que esta sea la forma cartesiana del pensamiento; *cogito ergo sum* es, como lo hemos venido señalando, la pretensión de llegar al yo pensante, al *sum* (yo soy). ‘Pienso, por lo tanto yo soy’ es la creencia de Descartes y no la atribuida por Spir o Teichmüller, si fuera así, la proposición habría sido formulada de la siguiente manera: *cogito ergo est*. “la realidad de un pensamiento no es lo que quería Descartes. Él quería llegar, pasando por la <<imaginación>>, hasta una *substancia* que piensa e imagina.” (Nietzsche, 2010, p. 851, 40 [22]).

La formulabilidad del cogito, así como su justificación se basan en la supuesta evidencia de su verdad. La expresión más simple del ser es el pensamiento, es ahí donde se ‘reconoce’ que hay algo, que algo existe y, como hemos dicho líneas arriba, aquí el ser se hace patente en el pensamiento no como su forma pura sino en su representación como sujeto. Bajo nuestra interpretación, Nietzsche ve la conexión fundamental que planteó Descartes entre ser y pensar no como una cuestión de correspondencia que en su desplegar mismo reciban su delimitación o estructura esencial, tal como lo han interpretado diversos filósofos⁴, sino como un hecho dado en el que “están puestas ya las cosas y sus actividades”. El proceso que se da en el pensamiento ya está dado, y Descartes solo lo reafirma en el *sum* lo que plantea en el cogito, a saber, el yo pensante.

Respecto a nuestra interpretación, vemos en la postura de Nietzsche conforme al *cogito ergo sum*, que éste no es otra cosa que una mera tautología. Todo puede ser reducido a la forma ‘yo pienso’, pues en el cogito se halla implícito el *sum*. Pero esto no se trata del resultado de una deducción en la que el *yo* sea concluido de la premisa *pienso*, sino de la forma que lleva dentro de sí la estructura esencial del subjetivísimo y de toda la metafísica, a saber, “la simplificación y concentración de innumerables experiencias en proposiciones generales” (Nietzsche, 2006, p. 122,

³ Para ahondar más sobre la confrontación de Nietzsche con Spir y Teichmüller, es conveniente revisar lo que Parmeggiani le ha dedicado al asunto (2002, pp. 100-108).

⁴ Bajo esta línea interpretativa destaca M. Heidegger, que expresa sobre el asunto lo siguiente: “en primer lugar tiene que fijarse un ente en su verdad, a partir de lo cual el ser y la verdad quedan ya conceptualmente delimitados. La proposición de Descartes es de un tipo *tal* que de inmediato enuncia y determina a la vez las referencias internas de ser, certeza y pensar. En ello consiste su esencia como principio.” (2017, p. 147).

2 [146]). El yo pienso es una complejidad reducida a una estructura que se establece bajo la creencia en el ser en tanto substancia y en el pensar como su certeza.

El papel que juega el pensar en el afianzamiento del sujeto se basa en la concientización como vía hacia el ser, hacia la forma incondicionada presente en el devenir. El pensar se transforma en la medida de lo real, fijando al sujeto mediante un proceso de *re-presentificación* que hace de las similitudes una *constancia* a tal grado que es una y la misma cosa la que se da en cada momento. En este sentido Nietzsche invierte los roles del yo y el pensar y pone a éste como condición de aquel y no al revés. Empero, esta inversión no es otro modo de justificar al yo, sino que únicamente expresa la imposición del yo como forma regulativa del devenir de modo que esta se vuelva aprehensible:

Lo que me separa más profundamente de los metafísicos es esto: yo no acepto que sea el <<yo>> lo que piensa: antes bien, considero el *yo mismo como una construcción del pensamiento (...)* sólo como *ficción regulativa*, con cuya ayuda se introduce, *se introduce ficticiamente*, en un mundo del devenir, una especie de estabilidad, por consiguiente de <<cognoscibilidad>>. (Nietzsche, 2010, p. 781, 35 [35])

Lo que Nietzsche quiere hacer ver es que tanto el ser como el pensar no son datos inmediatos ni simples, sino que son el resultado de una construcción impuesta en el devenir. Y aquí el pensar plantea todo un proceso de regularidad del mundo que lo vuelve manejable, solo así podemos hablar de un mundo cognoscible. Para Nietzsche existe una *contradictio in adjecto* en la certeza del yo pienso, pues éste obedece a un saber del ser (sujeto) de modo que sea posible su ‘reconocimiento’. Conocer no es una especie de revelamiento que simplemente se expresa en la corrección del enunciado respecto a lo que ya está ahí, más bien se trata del establecimiento de formas y reglas que estructuran la realidad de acuerdo a necesidades que obedecen a un carácter meramente pragmático. De esta manera, no hay nada inmediato en la certeza, antes bien existe un ‘falseamiento’ de la realidad y el sujeto al que se le confía el proceso se vuelve parámetro del mismo:

El conocimiento es el FALSEAMIENTO de lo variado e incalculable en lo igual, parecido, calculable. Así que la vida sólo es posible gracias a un tal aparato de falseamiento. El pensar es un transformador falsificador, sentir es un transformar falsificador, querer es un

transformar falsificador --: en todo esto se encuentra la fuerza de la asimilación: que presupone una voluntad de asemejar algo *a nosotros*. (Nietzsche, 2010, p. 768, 34 [252])

Hemos planteado la justificación de la existencia de un agente partiendo de lo que para Nietzsche es su primer y más convincente error: la voluntad. De ahí hemos visto como el pensamiento se ha configurado como aprehensión de la entidad de este agente. Ahora bien, la fórmula que exponen dichos hechos se ha anclado como punto de partida filosófico, y es ahí donde la subjetividad adquiere su mayor peso en la historia de la metafísica. Esto es lo que veremos a continuación.

1.3 La lógica del sujeto y el falseamiento del mundo

Al haber llegado al punto clave de toda tematización filosófica, hemos de plantear que si se ha introducido un ser que efectúa una regularidad, este ser es el sujeto y nada más. La subjetividad es, de manera estricta, principio ontológico en el sentido de que está detrás de toda tematización del ser no solo como aquel que la lleva a cabo sino como estructura de dicha tematización: “Si <<hay sólo un ser, el yo>>, y a su imagen están hechos todos los demás <<entes>>” (Nietzsche, 2006, p. 222, 7 [55]). Así pues, nos encontramos con una doble regularidad en el que se satisface la creencia en el ser como sustancia, así como la posibilidad de la aprehensión del acontecer que es el mundo en general.

Como sabemos la filosofía no se detiene en la mera tematización del sujeto, sino que busca la contemplación y expresión del ser en general, esto es lo que lo diferencia de una antropología. Sin embargo, la crítica nietzscheana pretende mostrar que el modelo de la subjetividad rebasa los límites que ha marcado su entidad y es su condición ontológica la que encuentra en todas partes. Si el ser es causa de todo acontecer en la medida en que le hace de agente de la voluntad y del pensamiento, todo movimiento en el mundo será, de igual manera, causado por un agente, es decir, por un ente. Veremos a continuación lo que depara la interpretación causal del sujeto reflejada en el mundo, y como ésta es condición de posibilidad de las fundamentales bases teóricas de la filosofía.

Ahora bien, en la anterior sección de este capítulo se presentaba la aprehensión de la individualidad a partir de su representación; si la voluntad nos decía algo acerca del sujeto, el pensamiento lo confirmaba. La representación del sujeto en el pensar permite la fijación del

acontecer valiéndose de la inserción de ‘esquemas o tablas de categorías’ que están ahí para delinear el proceso causal en el que el mundo ha sido previamente falseado, es decir, todo lo que se puede decir acerca de la realidad es determinado previamente por la creencia en el ser y en sus acciones.

El pensamiento en su representar juega este doble rol que justifica su existencia en el sujeto e introduce su sentido en el acontecer. Entendido el yo como causa del pensamiento, es en su analogía en donde se entenderían las demás relaciones causales (Nietzsche, 2010, p. 781, 35 [35]). Nietzsche vuelve a recalcar que el pensar, en su acto de simplificación, hace posible toda comprensión y enunciación del mundo a partir del establecimiento de un ser al que se le adjudica la responsabilidad de producir estados. Esta esquematización funciona como el ‘aparato de filtración’ en el que la filosofía procede en su afán por alcanzar la verdad; toda experiencia y conocimiento solo es posible en la reducción del acontecer efectivo a signos. Lo que interpreta la metafísica en el conocimiento es un trasfondo lógico del pensar en donde los signos de las cosas son puestos de tal modo que reflejen el estado agente de éstas y su accionar.

El conocimiento de algo es la posibilidad de emitir un juicio en el sentido de “esto y eso es así” tal como lo señalamos en la primera sección del capítulo, la aparente invariación y recurrencia de ciertos sucesos es el presupuesto que descansa detrás de todo juicio. Antes bien de la predicación de una y la misma cosa se precisa haber asimilado e igualado el acontecer en lo que llamamos ser:

Encontramos una fórmula para expresar un tipo recurrente de sucesión: con ello no hemos descubierto una ley, menos aún una fuerza que sea la causa del retorno de las consecuencias. Que algo sea siempre de tal y cual manera es interpretado aquí como si un ser, a consecuencia de una obediencia a una ley o a un legislador, actuara siempre de tal y cual manera; mientras que prescindiendo de la <<ley>> tendría la libertad de actuar de otro modo. Pero precisamente ese <<así y no de otro modo>> podría provenir de ese ser mismo, que *no* se comportaría de tal o cual manera solo respecto de una ley, sino en cuanto constituido de tal y cual manera. Esto quiere decir simplemente: algo no puede ser también algo diferente, no puede hacer ora esto ora lo otro, no es ni libre ni no libre, sino precisamente de tal y cual modo. *El error está en la introducción imaginaria de un sujeto.* (Nietzsche, 2006, p. 121, 2 [142])

Que “algo es así y no de otra manera” exalta el presupuesto de identidad necesario para poder fijar una ley cualquiera en el mundo. De esta manera Nietzsche enfatiza que la realidad es falseada bajo el precepto de casos idénticos y es en la forma lógica del juicio donde aterriza esta interpretación ontológica que se tiene por verdadera. Los signos, las palabras hacen referencia al mundo previamente falseado en el que se ha hecho patente el ente y su formulabilidad se enfoca en hacer del ‘instinto causal’ una necesidad.

A lo que nos referimos con instinto causal es a la interpretación puesta en el acontecer que pone sujetos en todas partes, coaccionando entre sí, pero no dejando de ser los unos y los otros; es un permanente movimiento de “un algo que causa y un algo sobre lo que se provoca un efecto” (Nietzsche, 2006, p. 260, 9 [91]). La lógica trabaja bajo este esquema de identidad en donde es sencillo admitir que uno es “idéntico-a-sí-mismo” y lo otro es algo que compete dada la relación causal que el pensamiento ha mostrado. En el juicio se hace palpable esta distinción bajo los conceptos de sujeto y objeto; uno se relaciona con el otro en la acción, son pues, sujetos que actúan o, como posteriormente se fijará, cosas que actúan:

A la *cosidad* la hemos inventado simplemente según el modelo del sujeto (...) Si dejamos de creer en el sujeto *que actúa*, también cae la creencia en cosas que *actúan*, en la acción recíproca, en la causa y efecto entre esos fenómenos que llamamos cosas. (Nietzsche, 2006, p. 260, 9 [91])

Cuando hablamos de cosas es en un sentido amplio, todo aquello a lo que se le atribuye un signo ha sido cosificado, es decir, ha sido integrado a las formas y series en los que todo movimiento es puesto. Sin embargo, cabe destacar que Nietzsche distingue entre los signos y las “abreviaturas de los signos”. Como hemos dicho más arriba, el hombre implementa signos en el movimiento para poder comprenderlo, así en cada caso se manifiesta un falseamiento para poder vivir en un mundo en devenir. La implementación de signos en la vida no es el punto nuclear aquí, pues ello, en cierto modo, es la expresión del padecimiento que *es* el devenir bajo la forma causal del movimiento, y ésta no es más que un instrumento que la vida dispone en su despliegue. Empero la logificación del mundo es más radical, aquí se busca la disposición de signos generales que economicen de manera considerable la comprensión de un mundo en devenir: “Lo esencial es: la constitución de formas que *representan* muchos movimientos, la invención de signos para especies enteras de signos.” (Nietzsche, 2006, p. 48, 1 [28]).

Cosa, substancia, sujeto, objeto, como signos, son las denominaciones lingüísticas fundamentales, son las categorías predilectas. Y en la categorización se establece el lenguaje “metafísico” que expresa la realidad bajo la forma coaccionaría de las abreviaturas de signos en su forma más general (sujeto-predicado) y, como hemos visto a lo largo del capítulo, el ser en su subjetividad por excelencia, es decir, en su antropomorfización, adjudica todo comprender y logificación al pensamiento, otorgándole la primacía en toda determinación ontológica. Bajo esta interpretación, que el ser sea algo que nos compete de manera estricta es solo gracias al pensamiento.

Ahora bien, cabe preguntar ¿El pensamiento es la cumbre de la subjetividad? Si bien Nietzsche hace alusión a hechos que estructuran el devenir bajo el esquema de la subjetividad, es en el pensamiento en donde se manifiesta en su plenitud el sentido de esta interpretación. Tenemos a un ser con la *facultad* de pensar representándose a sí mismo y el mundo en la relación causal del lenguaje. Empero, en tanto facultad, el pensamiento se distingue como una, y separada de la complejidad que es el devenir. Entonces cómo debe ser interpretado el pensamiento si parece ser que en su esencia radica el doble rol de fundamento y aprehensión de la vida.

Que el pensamiento exista en una forma pura como facultad de un sujeto es algo que Nietzsche plantea como una contradicción, ya que si hemos dicho que el pensar reduce todo acontecer en signos, el pensar mismo en su denominación es la reducción de un complejo del acontecer. Caemos en un proceso inútil al tratar de interrogarnos sobre el pensamiento desde sus formas y pretender dar con una cosa distinta de aquel, pues pondría en entredicho la nulidad de mostrarse incongruente con sus posibilidades de representación. Lo que sí es lícito interrogarse es ¿Qué designamos con lo que llamamos pensamiento, en tanto aparato falsificador del acontecer?

Recordemos que Nietzsche enfatizaba que el yo es puesto por el pensar y no al revés, así que en el pensar se encuentra el principal problema de interpretación. Toda determinación del mundo que manifiesta el pensamiento en la lógica, es el intento por comprender un padecer constituido por un conglomerado de elementos difíciles de distinguir y, por ende, escapan de una previa designación. Nietzsche alude a un ámbito pre-teorético que unas veces nombra como impulsos [Triebe] y otras como afectos [Affekte]. En una primera impresión parece ser que se vuelca la mirada hacia el ámbito de las sensaciones, en lo que comúnmente es atribuida toda experiencia ateorética, sin embargo, creemos que esta interpretación no es lo que en última

instancia se pretende, y sigue siendo limitada, reduciendo los complejos del acontecer inmiscuidos a las mismas determinaciones que han sido criticadas. Planteamientos por parte de Nietzsche basados en los estudios fisiológicos y biológicos de su época se muestran recurrentes a la hora de referirse a este ámbito pre-teorético, y como veremos en los capítulos siguientes de este escrito, serán temáticas clave que apoyen un replanteamiento de aquello que acontece en el fondo de las determinaciones metafísicas. Empero, incluso una reducción fisiológica a lo que podría atender a condicionantes de placer y displacer no parecen desprenderse, por el momento, del problema de la causalidad en lo fundamental.

Lo que por ahora podemos concluir es que el pensar, como principio de identidad, delimita su campo determinante dado que se debe afrontar su reducto de logificación de $A=A$ desde un $A=B$, y en ello queda apenas distinguible de un querer o un sentir al postrarse cada cual como ‘sentido interno’ de las condiciones de vida habidas y por haber: “La última meta ¿es el deber o el placer? Así comprenden ahora todos el problema. Algunos dicen que es la identidad lógica.” (Nietzsche, 2015, p. 631, 6 [157]). Empero, en el sentido que imponen, aun no logran evidenciar su origen. Lo que Nietzsche quiere enfatizar es que todas estas determinaciones solo sean de síntomas de una situación mucho más amplia y, que aquellas, solo son fenómenos terminales:

In summa: todo lo que llega ser consciente es un fenómeno terminal, una conclusión – y no causa nada – toda sucesión en la conciencia es completamente atomística. Y nosotros hemos intentado comprender el mundo con la concepción *inversa*, – como si nada produjera efecto y fuera real excepto pensar, sentir, querer... (Nietzsche, 2006, p. 580, 14 [152])

Pero aún no queda claro qué es aquello que se simplifica y se ubica en un ámbito pre-teorético. Nietzsche, en varios momentos, no llega a ser suficientemente claro de qué es conclusión el pensar, sentir y querer. Ni mucho menos hemos aclarado cómo éstos están relacionados con los afectos o los impulsos y de qué forma. Ello no parece resolver el asunto, parece volver a enumerar aquellas determinaciones en una nueva forma de causalidad. Empero, lo importante aquí para Nietzsche no es lo que designamos, pues ello resulta ser una fijación arbitraria que únicamente pone los signos necesarios. Lo que realmente importa por el momento, es denotar, la fuerza interpretativa que, desde la inversión, se libera del reducto determinante y, el representar, pensar, querer liberan sus posibilidades de inventar el mundo en cada caso y en cada momento:

El surgimiento de las <<cosas>> es por completo obra de los que representan, piensan, quieren, inventan. El concepto mismo de <<cosa>>, al igual que todas las propiedades. – Incluso <<el sujeto>> es una creación de este tipo, una <<cosa>> como todas las demás: una simplificación para designar como tal la *fuerza* que pone, inventa, piensa, a diferencia del poner, inventar, pensar mismo singular de cada caso. Designa, por lo tanto, la *facultad* a diferencia de todo singular. (Nietzsche, 2006, p. 123, 2 [152])

Que el mundo se configure mediante una fuerza interpretativa eso es lo que está detrás del pensamiento o del querer, todo depende de las necesidades presentes en cada caso. El sujeto, el querer, el pensar, el conocimiento, todo es una interpretación; en el fondo queda el devenir mismo en un permanente estado interpretativo, “<<Fin y medio>> como interpretación; <<Causa y efecto>> como interpretación; <<Sujeto y objeto>> como interpretación (...) y ¿en qué medida quizá interpretaciones necesarias?” (Nietzsche, 2006, p. 122, 2 [147]).

Con todo esto no queda más que negar todo posible principio o fundamento de todo y en especial del sujeto. No hay en el fondo un sujeto agente, ni un pensar en sí. Quedamos ahora con un ámbito que se ha escapado de una determinación y la que solo podemos atribuirle una fuerza que precisamente configura el sentido metafísico que al que hemos entregado nuestra existencia. No obstante, que para Nietzsche no hay ser ni ente no ha reducido las posibilidades a una indeterminación aniquiladora, por el contrario, se pretende la meditación de aquello que ha quedado en el aire en su indeterminación y que de algún modo es algo para nosotros, en tanto proceso interpretativo. Nuestra conclusión ha quedado considerablemente varada ante esta situación, y es menester abordarla en lo subsiguiente.

2. El nihilismo

Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos (...)
 No nos hemos buscado nunca, -¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*?
 (Nietzsche, 2008b, p. 21)

Una crítica como la de Nietzsche, que en principio intenta destruir los pilares de la filosofía y en general de todo el pensamiento occidental, debe de asumir el rol de hacer frente a toda una tradición metafísica que se ha anclado en lo más profundo del devenir histórico del hombre. Todo aquello que nos configura como hombres es puesto en duda, nuestra identidad que por siglos ha sido tratada de asegurar ahora se tambalea en un tiempo en el que no se satisfacen aquellas pretensiones de bienestar a las que se encomendaba toda experiencia ontológica. Este tiempo de desconcierto alcanza una expresión tajante en la filosofía nietzscheana y el anunciamiento de una época nihilista o, mejor dicho, de una historia nihilista del hombre occidental.

El sentido destructivo que caracteriza los escritos de Nietzsche recorre toda la filosofía que lo precede partiendo precisamente de los sistemas de ésta, tratando de develar su carácter a-filosófico (entendida la filosofía como la creencia en el ser y en la razón). Con ello nos quedamos sin referencia alguna de la realidad que no podemos negar que nos afecta o nos concierne de algún modo. Volvemos una vez más a la problemática enfrentada en la parte final del capítulo anterior, a saber, ¿en qué medida es lícito, y antes bien posible, tematizar aquello en lo que sucede la vida y que, esencialmente, carece de elementos referenciales? Esto es lo que nos ocupara ahora, si antes partíamos de las estructuras filosóficas, ahora partiremos de lo que halla en el diagnóstico de su procedencia.

2.1 El phatos de la nada

Ahora bien, hemos concluido en el capítulo anterior que todo hecho que demostraba una y otra vez la existencia de un sujeto agente era sólo un falseamiento del acontecer que alcanzaba su grado máximo en el pensamiento. Finalmente, si algo hacia ver este falseamiento eran las fuerzas interpretativas que se configuran en cada caso no como acto de un ser sino como mero proceso

que se consolida en el mismo, previo a toda representación. La oposición ante todo determinismo deja un vacío que, sin embargo, es vivido plenamente en el carácter interpretativo del acontecer. Empero, la crítica de Nietzsche posa toda posibilidad en el acontecer; si el plano ontológico-metafísico era cancelado, solo queda en pie el acontecer, pero se suscita la necesidad de preguntar: ¿Qué es propiamente el acontecer? ¿Cómo entiende Nietzsche este ámbito carente de principio y sentido propios?

Si partimos desde la premisa platónica de que el mundo aparente de las sensaciones presentaba cierto grado de existencia, era sólo a partir de su participación en el mundo verdadero de las ideas, éste hacia posible a aquel y también su posterior conocimiento. Ahora bien, la negación de un ser, principio de toda manifestación en el mundo, parece ubicar a Nietzsche del otro lado de la moneda, siendo el mundo aparente base de todo tipo de construcción de la realidad o, siguiendo la terminología nietzscheana, de todo falseamiento. De esta manera pudiera interpretarse que el acontecer es el mundo aparente que la filosofía ha subordinado por siglos, como si se tratase solo de una mera inversión. Afirmamos que es claro entender, que una inversión así no alcanza la suficiente radicalidad que merece una destrucción de la metafísica, pues depende esencialmente de las estructuras que dan sentido a las fundamentales categorías de la filosofía en tanto metafísica. Sin embargo, también creemos que una inversión de mundos no es lo que Nietzsche plantea, el punto central que guía toda su exposición es la crítica a la idea de ser en tanto fundamento o principio, no importando el tipo de remisiones que se hagan (sensibles o ideales).

Una destrucción ontológica de tal magnitud puede ser interpretada como un escepticismo muy extremista por parte de Nietzsche; todo intento por definir la realidad fracasa de inmediato al carecer de un punto del cual partir, imposibilitando una auténtica aprehensión de aquella. Sin embargo, Nietzsche no plantea una destrucción de la realidad tal cual sino de su interpretación metafísica; que el acontecer se anteponga una y otra vez al ideal metafísico no es una cuestión de cambio o eliminación de elementos constitutivos sino de la expresión de un estado afectivo que posibilita toda tematización del mundo, haciendo del acontecer un problema de interpretación más que de contenido. Aquí no cabe una postura escéptica porque, como concluimos en el capítulo anterior, no se niega la existencia, se niega el valor supremo de verdad anclado en ella. Veamos todo esto más detalladamente.

Hasta cierto punto, es claro que la eliminación de las estructuras fundamentales de la filosofía deja expuesto el ámbito que nos ocupa en la totalidad de aquello que llamamos vida, exposición que denota un vacío abrumador del que el hombre apenas es capaz de reaccionar ante el indigesto sentimiento de que el mundo tal y como *debería ser* no es. Y es que para Nietzsche la interpretación moral del mundo responde a un sentido de placer y displacer en el que la provisión o falta de verdades será decisiva para inclinar la balanza. De uno u otro modo, todo camino hacia la verdad ha sido disuelto y la capacidad de respuesta por parte del hombre ha quedado significativamente reducida y solo queda el reproche hacia aquello mismo que lo identificó.

Una vez más, Nietzsche ve en la figura de Schopenhauer el exponente consumado de una interpretación que ha cobrado conciencia de su origen en el papel que desempeña La Voluntad como la vida que en su condición fenoménica representa su impulso en el deseo o aspiración. Sin embargo, “todo deseo o aspiración nace de una carencia de un descontento con el propio estado” (Schopenhauer, 2010a, p. 357, 56); el fin de la vida reside en satisfacer esos deseos de modo que se procure la estabilidad que conduciría a la felicidad, pero como fenómenos atados a las categorías del tiempo y el espacio estarán destinados al fracaso:

En un mundo donde no es posible ninguna estabilidad de ninguna clase, ningún estado duradero, sino que todo está concebido en un remolino y cambio incesantes, todo corre, vuela, se mantiene en pie sobre una cuerda a base de andar y moverse continuamente, -en un mundo así la felicidad no se puede ni siquiera imaginar. No puede habitar donde solamente se da el <<continuo devenir y nunca ser>> de Platón. (Schopenhauer, 2014, p. 300, 144)

Las limitaciones que implican un mundo así ponen de manifiesto que la vida carece de contenido auténtico, su vacío es la manifestación de la imposibilidad de justificarse por sí misma. El presente en cuanto única referencia efectiva de nuestra existencia es continuamente desbordado por el tiempo y todo ímpetu por asegurar, precisamente ese presente, devela su fútil tarea en el recurrente movimiento de carencia e ilusión en el que se encuentra apresada la voluntad fenoménica. Esto tiene su explicación en la tendencia malograda del fenómeno hacia la cosa en sí que, como hemos visto antes, es inalcanzable. La forma del tiempo enseña la nihilidad de lo terrenal, y al respecto, Schopenhauer concluye dos cosas: “la *voluntad de vivir* se presenta en puros

fenómenos que se convierten totalmente en *nada*” y por consiguiente, “La forma más acertada de concebir la vida es como un desengaño” (2014, p. 304, 147).

Schopenhauer lleva estas reflexiones hacia un horizonte interpretativo del mundo en el que el hombre siendo una manifestación más acabada de la voluntad adquiere plena conciencia de los obstáculos y vicisitudes que conlleva su existencia. La voluntad que representa carece de finalidad última, desear es su única esencia y es por eso que nunca puede ser plenamente satisfecha. Este grado de concientización adjudica en la existencia humana el destino de la voluntad en la declarada afirmación de que *toda vida es sufrimiento* (Schopenhauer, 2010a, 358, 56).

Aquí lo fundamental en Schopenhauer es que hace expreso el problema y lo hace guía de toda tematización filosófica. El trecho existente entre el hombre y su objeto de estudio es intransitable y el problema es consentido en el carácter metafísico de lo que es; se identifican incluso las distintas asunciones históricas que pretenden dar un giro a esta irresolución, ya sea en la forma de la antigua ética estoica griega, en el papel que juegan las religiones, el ascetismo budista, hasta en las expresiones literarias de la muerte.

Ahora bien, en el diagnóstico de la vida como sufrimiento se condensan problemas de los que Nietzsche se ocupa con la intención de develar el acaecimiento histórico de la metafísica atacando su punto de origen. La valoración de una vida sufriente, fútil y desarraigada parte históricamente de un rudimentario estado ‘fisiológico degenerativo’; no se está a gusto con lo que se ve y con lo que se siente. Ya expresábamos en el capítulo anterior que la voluntad de verdad se origina a partir de una afección asumida como malestar, que crece en el terreno de la sensibilidad y desarrolla una condición fisiológica malograda totalmente reactiva:

A. El hombre busca <<la verdad>>: un mundo que no se contradiga, no engañe, no cambie, un mundo *verdadero* – un mundo en el que no se sufra: contradicción engaño, cambio – ¡causas del sufrimiento! (...)

Los sentidos engañan, la razón corrige los errores: por consiguiente, se concluyó, la razón es el camino a lo que permanece, las ideas *menos sensibles* de todas tienen que ser las más próximas al <<mundo verdadero>>.- De los sentidos provienen la mayor parte de los infortunios – son engañadores, seductores aniquiladores:

La felicidad solo puede estar garantizada en el ente: el cambio y la felicidad se excluyen mutuamente. (...)

*La creencia en el ente se muestra solo <como> una consecuencia: el auténtico *primum mobile* es la no creencia en lo que deviene, la desconfianza ante lo que deviene, el menosprecio de todo devenir...*

¿Qué especie de hombre reflexiona de este modo? Una *especie sufriente*, improductiva; una especie cansada de la vida. (Nietzsche, 2006, pp. 249-250, 9 [60])

Nietzsche llama a esto, su inmensa '*recapitación*', en el pensar hacia atrás, recorriendo *los pequeños y grandes caminos* del hombre occidental y, reconoce, además, en Sócrates la instauración de la ecuación *razón=virtud=felicidad* como la teoría de la identidad que formalmente planteaba una oposición contra el 'salvajismo de las pulsiones' en una dialéctica de corte eudemonológico, es más "una lucha por la <<salud de su alma>> - ¿qué les importa la verdad?" (Nietzsche, 2006, p. 542, 14 [94]).

Schopenhauer, así como todos los filósofos posteriores a Sócrates heredan la 'predisposición a la enfermedad' como el sentimiento dominante que para Nietzsche se traduce en disponer como tarea el debilitamiento. La idiosincrasia religioso-moral, anarquismo, nihilismo, cinismo, hedonismo, el reaccionismo son el resultado de dicha tarea, son formas típicas de *décadence*.⁵ Con este concepto Nietzsche sintetiza este aparato degenerativo que se instala en la cultura del hombre occidental. Se trata del padecimiento, su despliegue, sus necesidades y resultados. El papel que juegan todas estas formas es reactiva ante la diferencia ontológica proyectada en el devenir, la figura del ente adquiere su rol protagónico y toda posibilidad es ligada a su naturaleza trascendente. El ente se transforma en un "*ente de categoría suprema*, de un *summum ens*, que, en cuanto *ens*, es el *summum*." (Fink, 2000, p. 173). El discurso sobre la existencia se torna una teología al estar siempre como referente un valor supremo que condiciona la vida. La valoración que se erige como dominante es la moral cristiana, Dios es el carácter de

⁵ Nietzsche acuña el término francés '*décadence*' de Paul Bourget (1852-1935) a partir de la lectura de su libro *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* (1885). Desde ese momento son numerosas las ocasiones en la que se ocupa del término en cuestión.

perfección dador de *sentido* que salvaguarda el *valor* del hombre y le confiere un *saber* de los valores absolutos que competen (Nietzsche, 2006, p. 164, 5 [71]).

La superposición de toda esperanza de vida en pos de esta plenitud se liga ínsitamente con las formas reaccionarias de ruptura y caída; la *décadence* es también el fracaso de estos valores supremos, el hombre regresa a ese estado sufriente, lo vuelve consciente y concluye que nada tiene sentido y lo envuelve el phatos del ‘*en vano*’. La vida es ahora tematizada en la preponderancia del displacer que igualmente retorna a las disposiciones de una ontología negativa como lo que en un principio fue el padecimiento del devenir: “<<La suma de displacer pesa más que la suma de placer: por consiguiente, el no-ser del mundo sería mejor que su ser>>: a semejante cháchara se lo denomina hoy pesimismo.” (Nietzsche, 2006, p. 383, 11 [61]).

Lo denominado pesimismo es la parte expresa de la tipología general de lo que hemos venido denominando como *décadence* y que Nietzsche resume en la siguiente enumeración:

1) *creyendo* escoger remedios, se escoge lo que acelera el agotamiento (...) 2) Se pierde la fuerza de *resistencia* contra los estímulos (...) 3) no se comprende la *décadence* como algo fisiológico y se ve en sus consecuencias la genuina causa del propio malestar (...) 4) se aspira a un estado en que ya no se sufra” (2006, p. 700, 17 [6])

Ahora bien, la asunción negativa del pesimismo alude a la falta de respuesta de la pregunta ‘¿para qué?’, el hábito del hombre débil es encomendarse a las metas dadas fuera de sí, por alguna *autoridad sobrehumana* que dirija su vida ya sea en nombre de Dios, en nombre de la conciencia o en nombre de la razón; se abandona la responsabilidad de darse una meta, empero, “Todo lo que se hace en la debilidad se malogra”, el sentimiento del ‘*en vano*’ aparece, por lo tanto, “no hacer nada.” (Nietzsche, 2006, p. 546, 14 [102]). Bajo esta deducción la vida se arroja hacia la nada, en un sentimiento de apacibilidad y renuncia, se aceptaría el fatalismo de su creencia en la entidad suprema. Y es ahí donde aborda la interpretación nietzscheana el punto de inflexión en el que la *décadence* alzo la voz en el hombre y en la búsqueda de Dios declaró que éste había muerto.

En el reconocido pasaje del libro tercero de *La gaya ciencia* titulado ‘*el hombre loco*’, Nietzsche enuncia que Dios ha muerto y que lo hemos matado nosotros. Un acontecimiento como ningún otro en la historia del hombre de occidente y, sin embargo, aún no llega a su término. Este aforismo no expresa un hecho del que simplemente podamos hacer constancia, tampoco es un

ataque hacia la figura de Dios, propio de un ateísmo vulgar. Se trata de la posición histórica del hombre de occidente presente en casi dos milenios y que, para Nietzsche, se arraiga “en una *interpretación completamente determinada*, en la interpretación cristiano-moral.” (Nietzsche, 2006, p. 114, 2 [127]). Una débil fisiología no es capaz, por sí misma, de generar un estado de abandono hacia la nada, el phatos del ‘en vano’ obedece al fracaso y eliminación de la interpretación del *summum ens*, en donde el lenguaje se adhiere a todas las formas de *décadence* y madura el problema hacia la ‘desvalorización de los valores supremos’ en tanto *reconsideración psicológica* del mundo tal como debería ser:

Un nihilista es el hombre que, respecto del mundo tal como es, juzga que *no debería ser*, y, respecto del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, existir (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido: el phatos del <<en vano>> es el phatos del nihilista – al mismo tiempo, en cuanto phatos, una *in-consecuencia del nihilista*. (Nietzsche, 2006, p. 250, 9 [60])

El nihilista es quien hace de su penuria su tarea, lo eleva al terreno discursivo y hace de la nada su campo interpretativo; la historia de Occidente es el correlato de su interpretación y la muerte de Dios su destino. El nihilismo es la *patología* del mundo en el horizonte psicológico de su valoración. Queda aclarar propiamente este horizonte donde Nietzsche profundiza el problema y nos aproximará más a la tematización ontológica que nos compete; no basta con exaltar la *décadence* sino comprender el proceso fundamental del nihilismo como su legalidad histórica, es decir, la lógica operante en la historia del hombre occidental.⁶

2.2 Psicología y valoración

El nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes? pregunta Nietzsche, y previamente hemos dado la pauta hacia donde se dirige la respuesta. Hemos preparado el terreno de ciertas consideraciones que merecen nuestra atención de

⁶ Heidegger es enfático en el punto inflexivo de Nietzsche sobre el nihilismo: “para Nietzsche, el nihilismo no es en absoluto únicamente una manifestación de la decadencia, sino que como proceso fundamental de la historia occidental, es al mismo tiempo y sobre todo, la legalidad de esta historia. Por eso, en sus consideraciones sobre el nihilismo, a Nietzsche no le interesa tanto describir históricamente la marcha del proceso de desvalorización de los valores supremos, para acabar midiendo la decadencia de Occidente, como pensar el nihilismo en tanto que <<lógica interna>> de la historia occidental”. (2010, p. 167)

modo que la tematización de los conceptos tenga un matiz diferente de acuerdo a las pretensiones filosóficas de Nietzsche.

En un destacado fragmento póstumo de invierno de 1887-88, Nietzsche aborda la asunción del nihilismo nuevamente bajo la tematización efectiva del acontecer histórico del hombre, partiendo de las principales categorías que obedecen a la introducción del sujeto agente y su estructura ontológica de la intención y el fin en el devenir; la desvalorización de los valores supremos, en el fondo responde a tres momentos en los que se consolida la constitución de la entidad. Creemos pertinente realizar una cita extensa de este fragmento dado que sintetiza de gran forma puntos clave de nuestra exposición. Analizaremos este fragmento y veremos que plantea dos momentos de la cuestión:

El *nihilismo* como *estado psicológico* se producirá necesariamente *en primer lugar* cuando en todo acontecer hayamos buscado un <<sentido>> que no se encuentra en él (...) Aquel *sentido* podría haber existido: el <<cumplimiento>> de un canon moral supremo en todo acontecer, el orden moral del mundo. (...) Lo común a todos estos tipos de representaciones que mediante el proceso mismo se debe de *alcanzar* algo (...)

El nihilismo como estado psicológico se produce, *en segundo lugar*, cuando se ha puesto una *totalidad*, una *sistematización* incluso una *organización* en todo acontecer y bajo todo acontecer (...) Una especie de unidad, una forma cualquiera de <<monismo>>: y, a consecuencia de esta creencia, el ser humano en profundo sentimiento de conexión y de dependencia de un todo que le supera infinitamente, un *modus* [modo] de la divinidad... (...)

El nihilismo como estado psicológico tiene todavía una *tercera y última* forma. Dadas estas dos *visiones*, que con el devenir no se consigue nada y que bajo todo el devenir no impera ninguna gran unidad en la que el individuo sea lícito sumergirse por completo como en un elemento de supremo valor: entonces no queda más *escapatoria* que condenar todo este mundo del devenir como engaño e inventar un mundo que se encuentre más allá de este mismo como mundo *verdadero*. (2006, pp. 394-395, 11 [99])

Si volvemos sobre nuestros pasos, recordaremos que el sujeto agente es el sentido en el acontecer, su estructura justifica el movimiento como ser volente que tiende hacia un fin. La

entidad de este ser representa la unidad detrás de la multiplicidad del cambio, se afianza en el pensamiento y se desarrolla en un aparato de logificación de la re-presentificación que posibilita el conocimiento del mismo, y su identidad como su verdad. Sentido (fin), unidad y verdad son las categorías supremas de la filosofía en tanto metafísica, su constitución son el parámetro para todo en cuanto algo que es, su naturaleza debe ser constatada en el devenir. ¿cuál es la reflexión histórica ante la falla de esta constatación?

- ¿Qué ha ocurrido en el fondo? El sentimiento de la *ausencia de valor* se llegó a tener cuando se comprendió que no es lícito interpretar el carácter global de la existencia ni con el concepto de <<fin>>, ni con el concepto de <<unidad>>, ni con el concepto de <<verdad>>. Con ello no se consigue ni se alcanza nada; en la multiplicidad del acontecer falta la unidad que lo abarque: el carácter de la existencia no es <<verdadero>>, es *falso*... uno no tiene ya simplemente razón alguna para imaginarse un mundo verdadero...

En resumen: las categorías de <<fin>>, <<unidad>>, <<ser>>, con las que nosotros hemos añadido valor al mundo, nosotros mismo las *retiramos* de nuevo – y entonces el mundo *parece carente de valor*... (Nietzsche, 2006, pp. 395-396, (11 [99]))

Que el nihilismo se produzca como ‘estado psicológico’ es en la medida en que la interpretación del devenir es una necesidad, las categorías supremas representan la posibilidad de hacer la vida calculable, comunicable, y que el mundo fenoménico tenga así, cierto orden propiciador de verdades de acuerdo a las creencias fijadas por aquella necesidad. Hemos afirmado que la interpretación dominante es la moral-cristiana, es decir, la que domina sobre otras; la univocidad de la verdad se ve afectada por la relegación total de la denominación fenoménica hacia la relativización de una vida que interpreta, en una vuelta hacia el *ser-subjetivo* en el que el *ser-objetivo* es simplemente una diferencia de grado de aquel con el estatuto de *ser-interpretante*, homologado al concepto de vida como ser animado.⁷

⁷ Al respecto, Nietzsche escribe lo siguiente: Que las cosas tengan una *constitución en sí*, con total prescindencia de la interpretación y la subjetividad, es una *hipótesis completamente ociosa*: presupondría que el *interpretar y ser-subjetivo* no es esencial (...) A la inversa: el aparente carácter *objetivo* de las cosas: ¿No podría desembocar simplemente en una *diferencia de grado* dentro de lo subjetivo? (...) ¿que lo objetivo solo sería un falso concepto de especie y una falsa oposición *en el interior* de lo subjetivo? (2006, p. 243, 9 [40])

Aún con esta referencia de vida anímica, Nietzsche no elabora una definición expresa de lo que entiende como psicología, el uso del término es recurrente en sus escritos publicados, así como en los póstumos. Aquí podemos enfatizar que la psicología no se reduce a la investigación de los procesos anímicos propios de una ciencia, ni tampoco se reduce al desarrollo de un saber del hombre. Lo psíquico que puede referir la psicología es a lo viviente sin más, en su totalidad abriéndose paso en el mundo desde su naturaleza de conservación. A este abrirse paso le corresponde el carácter interpretativo que se confronta al ¿qué es esto? del acontecer como “una *posición de sentido* vista desde algo diferente”; no un acontecimiento en sí, no una cosa en sí: “La <<esencia>>, la <<entidad>> es algo perspectivista y supone ya una multiplicidad. En la base está siempre <<¿qué es esto para mí?>> (para nosotros, para todo lo que vive, etc.)” (Nietzsche, 2006, pp. 122-123, 2 [149]).

Las necesidades ya no pueden ser medidas en términos de verdad, el conocimiento que puede generar una interpretación es de segundo orden. Son las “estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos con vida” (Nietzsche, 2006, p. 108, 2 [108]) las que ponen la creencia en algo en un primer orden en tanto valoración. El mundo vale todo lo que hemos puesto en él, es decir, de tomar por verdadero aquello que ha demostrado ser útil para la subsistencia, propiciando las condiciones pertinentes para una proyección de vida; “las estimaciones de valor <<yo creo esto y aquello es así>> como ESENCIA de la <<verdad>>.” (Nietzsche, 2006, p. 242, 9 [38]).

La verdad es ahora una perspectiva respecto a su utilidad para la vida, que ya no sea posible constatar el ‘en sí’ tampoco relega a la interpretación al punto de vista de la subjetividad, esto es igualmente una interpretación; surge aquí la problemática de qué estatus ontológico se le adjudica al interpretar. La conceptualización de vida que expresa Nietzsche resulta ser muy vaga en varios momentos, decíamos que no se reduce a una puesta antropocéntrica, sin embargo, ello no elude la tematización del *subjectum* que puede pretender la idea de una vida que interpreta. Para Nietzsche, la subjetividad es ya una interpretación, el sujeto que se pone en escena es la referencia de la perspectiva metafísica que justifica la proyección de las condiciones de conservación como predicados de *su ser*. Antes bien la pregunta pertinente: “¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis.” (Nietzsche, 2006, p. 222, 7 [60]).

El problema de la concientización y la certeza como camino hacia el ser vuelve aquí, sin embargo, todo ejercicio de concientización es en cuanto traer a consideración todo lo que ha sido útil, y eso incluye a la conciencia misma, pues como se ha venido abordando en este escrito, toda fijación del acontecer, es básicamente un acto de síntesis impregnado de *juicios de valor*; no hubo interpretación más útil que la del sujeto agente y, la elevación de sus categorías, el histórico acto valorativo. Para Nietzsche, la cuestión de los valores será *más fundamental* que la cuestión de la certeza; si ésta alcanza cierta formalidad, es en la medida en que el valor haya sobrevenido de manera positiva (2006, p. 220, 7 [49]).

Si retomamos el fragmento sobre el nihilismo tenemos ahora más claro de dónde viene éste, el más inquietante de todos los huéspedes. El nihilismo es la falta de valor, y desde el punto de vista histórico, la desvalorización; la voluntad de verdad es el estado interpretativo que se va desvalorizando, se pueden constatar sus formas en, lo que ya es lícito llamar, una ficción del mundo que reúne todo lo aprobado previamente. Nietzsche llama un *arte de interpretación* a la voluntad de verdad, pues implica ya una fuerza de interpretación, inclusive da crédito a la puesta de un sentido volitivo en las cosas, en tanto un querer o deber querer. El problema central no es la tematización de la vida a partir de ficciones con base en las necesidades psicológicas inherentes a la misma, el error es la absolutización de las formas y el extremo desarraigo de su suelo en el curso especulativo de la filosofía, la religión y la moral, atribuyéndole el “*grado supremo de realidad a las cosas supremamente valoradas*” (Nietzsche, 2006, p. 250, 9 [60]).

Ahora bien, la desvalorización de las categorías supremas es un acontecimiento como ningún otro, porque que representan toda la fe del hombre entregada a un mundo al que se ha dedicado toda nuestra vida y que ahora se mueven bajo la sospecha de ser falsas. El displacer que deviene en el pesimismo es la manifestación de que el mundo no vale aquello que habíamos creído, solo que el placer y displacer son el fenómeno reactivo de lo que es útil y de lo que no; en ese sentido, el pesimismo es solo la forma previa del nihilismo, que en su estado eudemonológico debe tomar una postura de su estado. El encomendarse hacia un mundo ente como meta aseguraba el futuro del hombre y le daba esperanza hacia el porvenir. Ahora que ese mundo se desmorona, que la idea de Dios avanza hacia la nada, aquí se presentan dos posibilidades: seguir aquellas palabras

pronunciadas por el *demón* [Dämon]⁸ al rey Midas en cierta vieja leyenda y asumir que “Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto”⁹; o, por otro lado, asumir la desvalorización como tal, ser consciente de lo que ha acontecido aquí y ser partícipe de cierto absurdo y azar. De cualquier forma, la desvalorización es solo un *estado intermedio* (Nietzsche, 2006, p. 396, 11 [100]).

El nihilismo como estado intermedio entonces viene a fijar un camino del hombre, de dónde viene y hacia dónde va, las vicisitudes de su actuar conforman las formas de nihilismo donde el final y comienzo del devenir histórico se confunden. El nihilismo hasta ahora totalmente reactivo es el estado incompleto del mismo, se vive la desvalorización en el fracaso de la huida al más allá y la muerte de Dios es la consecuencia. Sin embargo, “Este acontecimiento monstruoso está todavía en camino y se desplaza, – no ha llegado aún a los oídos de los hombres. (...) los actos, para ser vistos y oídos, necesitan tiempo aún después de haber sido realizados.” (Nietzsche, 2014, p. 803, 125); se es consciente del desgate de los valores supremos, empero no de su esencial origen. La forma divina manifiesta en Dios es sólo su más grande dominio histórico, pero es fundada en la entidad y su conceptualización moralizante, es decir, ideal.

Mientras una interpretación se constituya a través de valores morales, como el determinismo, la causalidad o la finalidad, el nihilismo no puede ser vivido en su plenitud. El hombre introduce juicios de valor morales en la ciencia, la filosofía, la política y en el arte;¹⁰ el aferrarse a estas formas solo preserva el estado de *décadence* y el predominio negativo del valor. Un nihilismo así es el que está ya ahí configurado: “el nihilismo *incompleto*, sus formas: vivimos en medio de él” (Nietzsche, 2006, p. 310, 10 [42]). En contraparte, un nihilismo completo es el desenlace de estos valores morales, la desvalorización es asumida. Ya no se está en un estado

⁸ La palabra ‘demón’ es la transcripción que realiza Andrés Sánchez Pascual en su traducción de *El nacimiento de la tragedia*. Con la referencia de la palabra alemana Dämon que utiliza Nietzsche, se intenta diferenciar el vocablo griego δαίμων, que alude a una figura intermedia entre lo divino y lo mortal, con el demonio [Teufel] de la teología cristiana (Nietzsche, 2009b, p. 281).

⁹ Esta leyenda, Nietzsche la cita resumidamente en su obra *El nacimiento de la tragedia*, ahí se hace alusión a la necesidad de los griegos de imponer la resplandeciente forma onírica de los olímpicos ante los horrores y espantos de la existencia. Ante esto, el demón encuentra risible la cuestión de qué le cabe esperar al hombre, “estirpe miserable de un día, hijos del azar y la fatiga” (Nietzsche, 2009b, p. 54).

¹⁰ En cierto fragmento de 1886, Nietzsche enlista las consecuencias nihilistas del pensar en estos tres ámbitos, a saber: en la ciencia encontramos el naturalismo, el positivismo anclado en los desarrollos científicos; en la política, el nacionalismo, el anarquismo, socialismo; en el arte, el romanticismo y, además, particularmente la figura de Richard Wagner (2006, p. 115, 2 [127]); también se puede consultar los ámbitos y formas del nihilismo que Volpi enlista respecto al asunto (2012, pp. 66-67).

degenerativo de urgencia de antídoto, la reducción de valores es un precio que se está dispuesto a pagar:

Una *potenciación* tan enorme del *valor* del hombre, del valor de mal, etc., ahora ya no es tan necesaria, soportamos una *reducción* significativa de ese valor, podemos admitir mucho absurdo y azar: el *poder* alcanzado por el hombre permite ahora una *disminución* de los métodos de disciplina, de los cuales la interpretación moral era el más fuerte. <<Dios>> es una hipótesis demasiado extrema. (Nietzsche, 2006, p. 165, 5 [71])

Como nihilismo completo, la desvalorización deber ser llevada a cabo hasta el final. Empero, en la base de este nihilismo reside aún la ambigüedad de la toma de postura ante la falta de meta o en la ausencia de respuesta al ¿por qué? Recae en el hombre una responsabilidad igual de grande que el fatalismo de lo supremo; el qué hacer con un mundo carente de sentido: “¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles?” (Nietzsche, 2014, p. 802, 125).

En esta ambigüedad del nihilismo, Nietzsche destaca dos formas, primero, un nihilismo pasivo, ‘como *descenso y retroceso del poder del espíritu*’. Aquí la vida aun presenta signos de debilidad, la aniquilación de una hipótesis tan extrema como Dios, lo ha conducido a un aprisionamiento respecto a la falta de sentido; se sucede una posición inversa igual de extrema bajo los parámetros de in-moralización del mundo al que sólo le queda el estado de arrojo hacia formas reconfortantes y anestésicas como refugio de un mundo sin interpretación que lo valide: “Ha sucumbido *una* interpretación; pero puesto que era considerada *la* interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera *en vano*.” (Nietzsche, 2006, p. 165, 5 [71]). La forma más famosa de este nihilismo es el budismo.

El nihilista pasivo no ha llegado a consumir el nihilismo en su esencia, en el fondo sigue atado a las valoraciones supremas en su carácter de absolutización. Si el mundo ente ha sido aniquilado, literalmente ya no queda nada más; ni logra comprender que, en su creencia por excelencia, a saber, el sujeto agente, puede llegar a develar el horizonte valorativo-perspectivista manifiesto en su vida. Cansado y debilitado, es incapaz de reintroducir un sentido en la medida en que solo quiere *constatar* lo que es y no puede determinar lo que *debe* ser. No existe fuerza alguna

de resistencia ni de impulso que lo guie hacia otra dirección, y vuelve de una u otra manera, anclado, a los estatutos categoriales que le dieron identidad a su devenir histórico:

La creencia de que el mundo como debería ser *es*, (...) es una creencia de los improductivos que no quieren crear un mundo como debe ser. Lo ponen como dado, buscan los medios y caminos para llegar a él. – <<Voluntad de *verdad*>> – *como impotencia de la voluntad de crear.*” (Nietzsche, 2006, p. 250, 9 [60]).

Se abre, consecuentemente, la posibilidad de un nihilismo activo, ‘como signo del *acrecentado poder del espíritu*’. En aquel, el hombre no solo siente la ausencia de metas, cree en el fondo como inadecuadas aquellas que se mostraron como verdaderas a partir de un sentimiento de fuerza que lo perfila en un acto de seguir queriendo, aún sin saber qué, todavía no tiene la fuerza suficiente de anteponer ‘su voluntad’, y la tarea se fija en la aniquilación del mundo del ente, pudiendo prescindir de su sentido a tal grado, “*porque uno mismo ha organizado una pequeña porción de él*” (Nietzsche, 2006, p. 250, 9 [60]).

El nihilismo activo ya puede decir algo acerca de la muerte de Dios, se encuentra en la víspera de una pronunciación. Es capaz de soportar la nada y vivir en ella. Lo que viene después, es la *ascensión de nihilismo* como el giro de las necesidades [Notwendigkeit]¹¹ en el que asunción del nihilismo se divide tajantemente en dos: hacia el desprecio, la compasión y la destrucción de sus más longevos recuerdos; y aquí, si el camino conduce al ocaso, el otro representa el alba hacia el mediodía. La oscuridad y la claridad divergen de las tentativas de conservar lo viejo o avanzar hacia lo nuevo, continuar el ciclo de la *décadence* o darle a la vida nuevas perspectivas en favor de su plenitud. El ascenso deviene precisamente de la consideración de la vida, y transforma el nihilismo activo en un nihilismo perfecto en esta nueva consideración:

Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: la *ascensión del nihilismo*. Esta historia ya se puede contar ahora: pues la necesidad misma está aquí trabajando. (...) inquieta, violenta, precipitada:

¹¹ En su traducción de *Así habló Zaratustra*, Andrés Sánchez Pascual nos ofrece a modo de nota, el significado que pretende en este juego de las palabras presente en *Notwendigkeit*. ‘Not’ significa necesidad, menesterosidad, ‘Wende’ es viraje, en el dar vuelta o volver hacia atrás, un rechazo en el giro; ‘necesario’ como ‘notwendig’ es el uso como un apartar la necesidad, es decir, lo necesario. De este modo, en la paradoja de la necesidad de apartar nuestras necesidades se produce el giro en la asunción de lo nuevo a partir de la eliminación de nuestra vieja constitución. La muerte de Dios marca este esencial punto de inflexión (Nietzsche, 2009a, p. 455).

como un río que quiere acabar, que no reflexiona ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo. (Nietzsche, 2006, p. 489, 11 [411])

Y Nietzsche considerándose así mismo un destino, *mira hacia atrás* y cuenta lo que vendrá:

– Quien toma aquí la palabra, por el contrario, hasta ahora no ha hecho otra cosa más que *volver sobre sí*: como un filósofo y eremita por instinto que ha encontrado su ventaja en el margen, en las afueras, en la paciencia, en la dilación, en el retraso; (...) como el primer nihilista perfecto de Europa, el cual, sin embargo, en él ha vivido ya el nihilismo mismo hasta el final – el cual lo tiene tras de él, bajo él, fuera de él... (2006, p. 489, 11 [411])

La tarea fundamental es volver sobre sí mismo, ya no es permitido la remisión hacia otro. Empero sobre sí mismo se ha efectuado el primer error, y ello no ha sido un juicio arbitrario. Nos adentramos ya a las consideraciones propiamente nietzscheanas; si debemos explorar el campo interpretativo en el que se sucede la vida, es necesario una reconsideración de lo que acontece en la interpretación del sujeto ente. Para ello, es necesario de igual manera una revaloración de la realidad efectiva de la que somos participes.

2.3 Transvaloración de los valores: mundo verdadero y mundo aparente

La tarea del nihilista perfecto es la total destrucción de lo hasta ahora construido. El sobrevenir del nihilismo como estado psicológico es, a partir de la disposición de las categorías supremas en las que un sentido se ha dado forma, la enunciación de la trinidad: naturaleza, hombre, Dios, tal como lo describe Heidegger, que “circunscriben el ámbito en el que se mueve todo el representar occidental cuando piensa el ente en su totalidad en el modo de la metafísica.” (2017, p. 571).

La relación fundamental de estas categorías entreteje la realidad en el orden de un desarrollo conceptual que toma “la idiosincrasia antropocéntrica como *medida de las cosas*, como regla de lo <<real>> y lo <<irreal>>” (Nietzsche, 2006, p. 580, 14 [153]). La naturaleza es el mundo como desafío de conquista en la aprehensión de sus formas dado el *subjectum* determinante; del desconocimiento del mundo se sigue una imagen del mismo justificada en una condición universal esencialmente conectado a la enunciación lógica. La condición particular de la operación aprehensora exige una fundamentación más allá de su sistematización que supere lo

individual por el bien de lo universal. De esta manera, se pasa de un mundo desconocido a un mundo diferente donde se satisfacen las pretensiones de formulabilidad, y se sigue el sometimiento del todo en un *modus* divino de absolutización de la determinación; en un profundo sentimiento de dependencia y superioridad, eleva el mundo diferente como mundo verdadero, plano inteligible de Dios.

La imagen de Dios tiene en este plano un matiz diferente al de la revelación bíblica cristiana, representa el carácter teológico sobre el que descansa todo el sistema interpretativo del acontecer en tanto fundamento y origen. El cristianismo como doctrina bíblica se fundamenta en un Dios como creador del hombre, la revelación es el conocimiento y camino hacia Dios, de vuelta al origen desde el estado de caído que representa el pecado original. La tematización teológica del mundo verdadero se reduce a la enunciación “de que el mundo debe tener una causa primera” (Heidegger, 2017, pp. 570-571). El estado de caída alusivo a esta teología se manifiesta en este mundo del acontecer como antagónico en el juicio de lo aparente, no veraz, inesencial, “no afecto a nuestro provecho (- desaconsejable, adaptarse a él, *mejor*: oponerle resistencia)” (Nietzsche, 2006, p. 590, 14 [168]). Como medida de resistencia a un mundo aparente, Nietzsche determina lo que él llama *focos de surgimiento* de la representación teológica en las principales interpretaciones de donde se sucede el error psicológico del mundo diferente como mundo verdadero para la filosofía, mundo divino para la religión y mundo bueno o justo para la moral (Nietzsche, 2006, p. 591, 14 [168]).

A la antítesis entre lo aparente y lo verdadero como enclave psicológico le corresponde su respectivo juicio de valor, lo poco valorado a lo supremamente valorado. Si decíamos que la metafísica instaura grados de realidad, y éstos, son correlatos de grados de valor, hacen de la oposición de mundos un fundamental problema de relaciones de valor. Sin embargo, la representación de valor lleva consigo el presupuesto de una especie de jerarquía de valores como si existiese una medida que otorgara esa gradualidad. Al repensar el proceso en el que se concluye el mundo verdadero, para Nietzsche no se justifica, en la valoración, la diferencia ontológica de la oposición; la verdad del ser en su valor supremo solo tiene sentido en el desarraigo total del mundo que condiciona, pero ello resulta al mismo tiempo contradictorio en la invalidez de los conceptos de relación con los que se maneja y calcula el mundo, es decir, el en sí en el que radica la verdad no es esencialmente conexo a la apertura del mundo que interpreta esa verdad; no existe una

equivalencia en la forma de valorar esos dos mundos, y por lo tanto, tampoco categorías que los distinguan.

Ahora bien, el nihilismo debe de habérselas con el mencionado presupuesto de valores, el nihilismo no es solo la puesta de valores y la desvalorización, también es minusvaloración. La imposición del mundo verdadero “es el gran introductor de dudas y de minusvaloración del *mundo que somos nosotros*: ha sido hasta ahora nuestro más peligroso *atentado* contra la vida” (Nietzsche, 2006, p. 548, 14 [103]). Si el objetivo es la reconsideración de la vida, es de suma importancia la eliminación del mundo verdadero y, la ahora necesaria vuelta sobre sí mismo, debe de darse en el mundo aparente.

La situación que debe afrontar el nihilista perfecto en la superación del mundo verdadero, en tanto su aniquilación, radica en el recalcado de las instancias en las que se proyecta el discurso sobre la realidad. Es necesaria la evaluación del procedimiento de toda pretensión de apropiación del mundo, evaluar el origen de nuestras intenciones y lo que se quiere lograr con las mismas. Que un procedimiento perspectivista formulado a través de la condicionante subjetivista sea un principio de concientización no implique un salto hacia una objetivación con miras hacia una esencia trascendental de las cosas. Para que esto funcione, al pensamiento debe adjudicársele un doble carácter, como perspectiva, hacia su determinación absoluta, y desde el punto de vista fenoménico, subjetivista, ese valor como fenómeno condicionado en tanto perspectiva y ser, al mismo tiempo, consciente de este condicionamiento. Es incompatible esta doble interpretación del intelecto, que mezcla dos naturalezas contradictorias, su camino hacia la determinación pierde validez cuando se reconoce en la perspectiva. El pensamiento, desde Platón, era la vía hacia la verdad del ser, desligado de la contingencia de las sensaciones, empero toda ruptura con el ideal trascendental pone de manifiesto la misma condición contingente del pensamiento, sometiendo a éste de igual manera, al mundo aparente.

La idea que Nietzsche plantea aquí, es la reducción del mundo a la apariencia, eliminar la oposición autolimitante de su compromiso con el otro, hacia una liberación total del campo interpretativo, y calcular solo lo otorgado a la apariencia, “y como apariencia [Anschein] ya no tendría por ella misma ningún derecho a condenar la apariencia [Schein]” (Nietzsche, 2006, p. 548, 14 [103]). La diferencia aquí, es que la apariencia ya no es vista en clave metafísica, bajo la regulación de un mundo más allá de sí, sino en su contenido utilitario en el que las formas para

hacerse con el mundo son la única manifestación compareciente a la cual retraerse. Nietzsche es igual enfático en la tarea de eliminar el concepto de ‘fenómeno’ en el que se arraiga la idea de apariencia como la manifestación rehusante de algo, pues no es ella misma su manifestación dado que se halla en el plano trascendente. Por el contrario, no se rearticula propiamente el concepto de fenómeno, pero sí se expresa una variante de su definición como *parecer*. El parecer de la comparecencia se adecua más al despliegue perspectivista de que el mundo es lo que se ha puesto en él, lo que creemos que más ha convenido que parezca. Este movimiento se destaca en los puntos en los que Nietzsche ubica su filosofía dentro de su “*Historia de un error*”:

5. El <<mundo verdadero>> - una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, - una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una Idea refutada: ¡eliminémosla! (...)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!* (2007a, p. 58)

La tarea del nihilista perfecto en la aniquilación del mundo verdadero como manifestación de su ascenso en la desvalorización, en volver sobre sí en el recalcado de la apariencia, alcanza su *radicalidad* en una nueva instancia de la comprensión de lo que es la nada, como:

la convicción de una absoluta insostenibilidad de la existencia cuando se <trata> de los valores supremos que uno reconoce, a lo que se suma la *intelección* de que no tenemos el menor derecho de poner un más allá o un en-sí de las cosas que sea <<divino>>”. (Nietzsche, 2006, pp. 362-363, 10 [192])

Esto dirige el enfoque, centrándose ahora en el más acá, en la tierra, campo de acción de lo viviente; la retirada de los valores supremos no es suficiente, sino que su verdadera superación es el dejar de lado todas sus pretensiones de absolutización, entender que el “<<criterio de verdad>> era de hecho la *utilidad biológica de tal sistema de falsificación por principio*” (Nietzsche, 2006, p. 580, 14 [153]); los criterios de valor son solo medios en los que la vida se conserva, y como tales son meras configuraciones del acontecer. La puesta de valores debe alcanzar un matiz diferente en la concientización de su origen y necesidad para que los valores retomen su fuerza perspectivista hacia un nuevo *modo* de apropiación del mundo.

El origen de los valores pensado en términos fisiológicos de utilidad debe corresponderle su apropiación psicológica de modo que la necesidad [Not] se recalculé en la necesidad [Notwendigkeit] de darle un nuevo sentido al mundo en la plena conciencia de su naturaleza. Esta es la forma más extrema del nihilismo:

Que toda creencia, tener por-verdadero es necesariamente falso: *porque no hay en absoluto un MUNDO VERDADERO*. Por tanto: una *apariencia perspectivista*, cuyo origen está en nosotros mismos (en cuanto *tenemos necesidad* permanente de un mundo más estrecho, abreviado, simplificado

– que la *medida de la fuerza* es el grado en que podamos admitir la *apariencialidad*, la necesidad, la mentira, sin sucumbir

En ese sentido, el nihilismo, en cuanto NEGACIÓN de un mundo verdadero, de un ser, podría ser un modo de pensamiento divino (Nietzsche, 2006, p. 243, 9 [41])

Nietzsche pretende ascender hacia esta nueva consideración al retrotraer hacia lo único que puede decirnos algo de lo que es el mundo, el valor es su relativa constitución y conforme a ello el ejercicio de valoración debe ser revisada por última vez en el mismo recalcado, hacia una consumación del nihilista en lo que él denominará transvaloración de los valores. El transvalorar es llevar a cabo la reconsideración asumida en la puesta de valores bajo el horizonte que se ha liberado de las formas supremas; no se trata pues, del cambio de valores por otros, así como no fue una inversión de mundos, más bien, es la nueva condición posibilitante de formas y mundos cualesquiera que vengan a reafirmar la vida en el despliegue de su acontecer:

Transvalorar los valores – ¿qué sería? Tienen que estar todos los movimientos *espontáneos*, los nuevos, futuros, más fuertes (...) un valeroso volverse consciente y *decir-sí* a lo que se ha *alcanzado* (...) un desprenderse de la rutina de las viejas estimaciones de valor en lo mejor y más fuerte que hemos alcanzado. (Nietzsche, 2006, p. 252, 9 [66])

Nuevamente dilucidamos en Nietzsche un pensamiento que no se ocupa en la crítica de las formas en cuanto a su contenido, el ‘qué’ de las cosas, como su fundamento es solo el resultado del ‘cómo’ del proceso. La transvaloración de los valores es la mirada hacia el móvil de todo en cuanto es; el ser la unidad de la vida, totalmente consciente de su estatuto anímico originario, en

el que se homologa un concepto de ser opuesto al concepto de ente, ante lo inanimado se le opone el “<<Ser>> como generalización del concepto vida (respirar) <<ser animado>> <<querer, efectuar>> <<devenir>>” (Nietzsche, 2006, p. 252, 9 [63]). El origen ya no se encuentra en el yo o el alma, sino en el *ser-subjetivo* del devenir interpretativo que es su ‘Ser’. Si debe existir una definición de lo que es el acontecer la respuesta menos problemática es *vida*, en la apertura de un nuevo horizonte ontológico, pues aquella es todo lo que puede llegar a ser sin atarse en la determinación. Nietzsche se ve en el extremo de la fórmula parmenidia “no se piensa lo que no es”, a lo que contesta: <<lo que se puede pensar ha de ser con seguridad una ficción>>” (2006, p. 578, 14 [148]).

El aseguramiento del ser en el pensar pierde su suelo en el desmoronamiento de la verdad, y retrotraer el concepto de ser nos lleva de nuevo a la forma de la causalidad mecánica en la que la acción era interpretada en la subjetividad como entidades en relación, y aquella mecánica “como tal sería aún susceptible de una completa interpretación basada en la *apariencialidad*: más aún, *la provoca*.” (Nietzsche, 2006, p. 255, 9 [73]). Nietzsche aún en la mirada sobre toda la tematización metafísica, no pierde el foco sobre la relación principal entre todo lo que representa el mundo verdadero en términos ontológicos y el sujeto puesto como ‘hecho originario’, ahora develado en el aparecer [Schein] del acontecer en tanto un querer solo patente en términos biológicos-fisiológicos. La identidad del ser consciente ahora debe ser tomado como reducto y medio de vida, más no su valor condicional, una singularidad al servicio de lo viviente.

Con todo esto hemos ido del más acá hacia el más allá de la comprensión de vida, y retomamos el origen. El nihilismo en su padecimiento y consumación responde al terreno de las necesidades rotas y de las posibilidades afirmadas, de la afección del mundo que se vuelve múltiple y se transforma en las caras que sean necesarias aparentar en su realización. Nietzsche retoma en este giro las figuras de Apolo y Dioniso, lo apolíneo, por un lado, es ese sueño de un mundo inventado y redentor del devenir en la eternidad; lo dionisiaco, por otro lado, es “el devenir, activamente aprehendido, sentido subjetivamente, como la furiosa voluptuosidad del creador que al mismo tiempo conoce la ira del destructor.” (Nietzsche, 2006, p. 108, 2 [110]). El devenir interiorizado puede llegar a ser la forma redentora de la subjetividad, hacia una “fórmula para designar un acto de suprema autognosis”, en el decir sí a sí mismo como el hálito de vida que en cada movimiento encuentra su más grande convicción. Este es ahora el horizonte que nos ocupa,

si Nietzsche se adjudicó el llevar hasta el final el nihilismo, también es preciso llevar hasta el final al 'hecho originario' de la metafísica.

3. Voluntad de poder y Eterno retorno de lo igual

¡Oh tú voluntad mía! ¡Tú viraje de toda necesidad, tú necesidad *mía*! ¡Presérvame de todas las victorias pequeñas!

¡Tú providencia de mi alma, que yo llamo destino! ¡Tú que estás dentro de mí! ¡Tú que estas encima de mí! ¡Presérvame y resérvame para *un* gran destino! (Nietzsche, 2009b, p. 300)

Nos encontramos en un punto donde todo lo nombrado anteriormente debe asentarse en el peso específico de la crítica hacia el decisivo camino filosófico de Nietzsche, en el que se ha escenificado la historia misma del hombre occidental en términos de ruptura y escisión de las formas de validez de su existencia. Metafísica y nihilismo son el acaecer hacia esta escisión y marca el punto de compromiso sobre a lo que Nietzsche pretende llegar en una dirección constructiva en la meditación sobre la subjetividad y su estatuto ontológico a partir de este horizonte abierto hacia nuevas posibilidades temáticas desde lo que hemos concluido en los capítulos previos.

El compromiso aludido, ahora debe consumir el camino en su interpretación resolutive donde es preciso abordar las formas de origen desde esta nueva perspectiva, y responder sobre sus condiciones de realidad en el giro hacia una interpretación de la identidad desde la vida como manifestación del acontecer en su despliegue valorativo que no se agote en el diagnóstico y se consolide en un genuino *contramovimiento* por parte de Nietzsche, respecto a un saber originario, independientemente de lo que ello depare. Con este objetivo, abordaremos los conceptos que han distinguido la filosofía nietzscheana a la luz de la crítica que nos ocupa y, de este modo, poder dilucidar los alcances de la misma al respecto. La ascensión del nihilismo ha abierto el camino, y el *volver sobre sí mismo* se ha vuelto la necesidad que abre el camino hacia un nuevo horizonte interpretativo.

3.1 La posición de valores: voluntad de poder

La caracterización del mundo como acontecimiento ha aterrizado en la vida como la expresión relativa de lo que es. Las formas en las que se ha constituido la realidad que

efectivamente nos compete, responden a las perspectivas operantes en términos de conservación de vida. Recordemos la afirmación de Nietzsche de que “el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación” (2006, p. 108, 2 [108]). Podemos decir que el valor es el sentido introducido en el acontecer, la referencia significativa en función de un mundo calculable. De este modo, la acción estimativa de la valoración es de acuerdo a la eficacia práctica de la calculabilidad, el interpretar es el direccionar metas y lo factico es su conformación en el movimiento direccionado, “por tanto la *interpretación de la acción* y no meramente la recomposición conceptual.” (Nietzsche, 2006, p. 246, 9 [48]).

El valor es la medida de la eficacia del movimiento de la interpretación, y esta eficacia es medida en los términos biológico-fisiológicos que manifiesta la vida. Hablamos en el capítulo anterior de condiciones de conservación de la vida, el valor representa todo aquel útil para dicha conservación. Hemos abordado intencionalmente esta idea de manera parcial, vista desde el ámbito histórico nihilista en el reducto de una justificación cristiano-moral de la existencia. El decadente en su debilidad vive la nihilidad en la renuncia y si el fatalismo no ha tenido lugar, lo que queda es la vida malograda en la mera conservación como sobrevivencia, aquí se buscan los medios menos funestos para su debilitada conservación. Históricamente los valores supremos hacen de esta debilidad una regla, la limitación de la vida a favor de estatutos más bajos de la misma, el mundo verdadero y Dios se encargaban de esta limitación.

Ahora bien, la transvaloración de valores es el giro de lo fundamental en el valor en el mismo sentido en el que la vida dejó de ser un medio para algo fuera de ella; el ‘valor’ de la vida dejó de residir en su justificación que se vuelve su explicación. Determinar lo que es valor es al mismo tiempo la determinación de lo que es la vida, por su intrínseca relación. El útil como medida puede llegar a tematizarse en la intención respectiva de un ¿para qué?, solo que este mismo, debe ser percibido en grados de fuerza o de poder que otorgan los grados de realidad, es decir, lo que aparece es la determinación de lo que en cada caso se instaura como lo más útil en un despliegue de fuerzas configuradoras, ahora libre del subyugo metafísico, como condiciones de potenciación de vida.

La vida en su inherente carácter de lucha por su existencia, muestra su naturaleza más propia en su avance y en su imposición como ese movimiento que busca satisfacerse. La intención en un nivel más originario de la interpretación del acontecer, deja de lado las tematizaciones de su

calculabilidad, y solo puede referirse a vida en crecimiento. Las estimaciones de valor expresan lo referido como útil para que se de este crecimiento. Esto es así, en tanto que se ejerza genuinamente una disposición de formas para estas condiciones, lo útil o lo que tiene valor antes bien de ser una referencia de estados es una imposición de los mismos. La intención de la que hablamos podemos definirla como potencia de valores: “*los valores y su alteración* están en relación con el *crecimiento de poder de quien pone los valores*” (Nietzsche, 2006, p. 243, 9 [39]).

El acto de valorar es igual al acto de potenciar, la vida primordialmente se encuentra en este percibir, ordenar, subsumir, recalculando y deducir a favor de sí (Nietzsche, 2006, p. 386, 11 [71]), previo a la concientización de un querer o rechazar. El reducto de la vida en la conciencia es el proceso práctico para comprender lo que sucede que, desde un plano psicológico, se manifiesta en estados de placer y displacer concomitantes a las determinaciones resultantes de la toma de poder. Lo que el ser consciente puede dar cuenta es el sentimiento terminal de lo que ha ocurrido en lo que quiere un organismo vivo, así como los medios y metas elegidos para ello. Y aquí, cabe recalcar lo siguiente, ¿qué es lo que quiere la vida, el ser humano mismo? “lo que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un *plus* de poder.” (Nietzsche, 2006, p. 595, 14 [174]). A lo que se puede añadir: “Los sentimientos de placer y displacer son *reacciones de la voluntad (afectos)* en los que el centro intelectual fija el valor de ciertas modificaciones producidas con vistas al valor global” (Nietzsche, 2006, p. 387 (11 [71])).

¿A qué voluntad se refiere Nietzsche? Y ¿cuál es el valor global hacia el que ve la fijación y cómo se relaciona con el poder? La voluntad que quiere un plus de poder es la voluntad de poder, y ésta refiere a toda fuerza motora primigenia en la que descansa todo querer, ordenar, calcular configuradores. Es la aspiración pura de todo lo viviente “al poder, a un más en el poder”, el fijar valores es su manifestación tematizante, en el fondo lo que subyace es la fuerza y manifestación del poder hacia el poder. El valor global corresponde a lo que se someten las fijaciones de valor en relación con la satisfacción primigenia de poder, dicho de otro modo, los valores son puntos de vista desde los que se crean medios para vida, y el vivir en el fondo es la aspiración al poder del poder, podemos decir con esto que al valor le corresponde fundamentalmente el punto de vista del poder. Si al valor se le pudiera definir una esencia, esa es el poder de la voluntad de poder. Y en esta fundamental correspondencia, a la relatividad del valor también le corresponde la relatividad

del poder en su conformación, el querer es de acuerdo a formaciones vivientes en el movimiento de su aspirar:

El punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación y de aumento con respecto a formaciones complejas de relativa duración de la vida en el seno del devenir:

– No hay unidades últimas duraderas, no hay átomos, no hay monadas: también aquí <<lo ente [*das Seiende*]>> ha sido *introducido* por nosotros [...]

– <<formaciones de dominio>>, la esfera de lo dominante, constantemente creciendo o periódicamente disminuyendo, aumentando [...]

– <<valor>> es esencialmente ese punto de vista para el aumento o la disminución de esos centros de dominio [...]

– *un quantum de poder*, un devenir, en la medida en que ello nada tiene el carácter del <<ser>> (Nietzsche, 2006, p. 388, 11 [73])

Este importante fragmento de invierno de 1887-88 marca la pauta que sigue Nietzsche en la interpretación del devenir y que apunta a lo que subyace en lo que se nos aparece [Schein] bajo la forma de unidad, forma originaria de la metafísica. Es menester nuestro analizar la meditación que se pretende alcanzar en estas definiciones.

3.1.1 La unidad del cuerpo

El ente es la determinación resultante del proceso de igualación que se ha configurado para poder vivir en un mundo en devenir, y como hemos visto previamente, la interpretación que descansa en el lenguaje es el 'hecho' de un sujeto que pone al mundo en movimiento a partir de su intencionalidad dirigida por el pensamiento en el que se constata a su vez la unidad de este sujeto en acción. La transvaloración de valores ha puesto a este sujeto al servicio de algo más amplio y fundamental que él mismo, la vida. El organismo vivo como tal, busca primordialmente mantenerse en vida y la manera en que realiza esta tarea es en la potenciación de esta vida; la manera más eficaz de mantenerse con vida es siendo más vida, en términos biológicos, es a lo que podríamos denominar nutrición, reproducción, herencia. Estos procesos no son nuevos para el conocimiento sobre lo vivo, sin embargo, se encuentran subsumidos a la dirección de la conciencia,

en ella se encuentra la síntesis de lo más propio de la subjetividad, la *voluntas* como el *appetitus intellectualis*, “el apetito al que corresponde un representar intelectual” (Heidegger, 2017, p. 61). Lo que sucede en el entorno está al servicio de la conciencia y encuentra en ella su causa, el *factum* llega a la conciencia como deudor de su configuración. Este centro absoluto de comando “*lo que la ha desarrollado es nuestra relación con el <<mundo exterior>>*” (Nietzsche, 2006, p. 407, 11 [145]) puesto que esta relación causal pone a la conciencia como la única forma interior de la que surge la exterior. Contrariamente, para Nietzsche el mundo externo actúa sobre nosotros ¿qué quiere decir esto? La vida es todo lo que de algún modo nos compete, y lo que ha llegado a la conciencia es la vida que somos nosotros en la relación intrínseca con el todo orgánico en cada caso. Lo que podemos representar como nuestro ser es el cumulo de “diferentes *apetitos principales* que hace valer su voz y su poder” en esta relación de poder con la demás vida. El conjunto de apetitos que somos es una ‘especie de comité directivo’ al servicio de la vida y nada más. Lo que llega a la conciencia son los efectos de esa relación de poder a modo de lo que aparece [Schein] y, “sobre esta *apariencia hemos fundado toda nuestra representación del espíritu, de la razón de la lógica, etc.*” A lo que concluye Nietzsche: “Mientras <<yo>> veo, se ve ya otra cosa” (Nietzsche, 2010, p. 727, 34 [54]) y esto no es sino la aparienciabilidad [Scheinbarkeit] como una actividad de acción y reacción dadas en las formas de comunicabilidad hacia los intereses del mundo externo y los necesarios de lo que nos compete propiamente.

Lo que sucede detrás del sujeto es algo que se escapa de nuestras referencias lingüísticas, solo podemos decir algo de los resultados en donde entra el proceso de igualación respecto a la fuerza que aspira a dominar el espacio respectivo en el que entran en consideración sus relaciones de poder, el dominio tendrá lugar en la medida en que la fuerza se extienda y repela todo lo que se oponga a dicha expansión. La vida es el sometiendo de más vida, y en los complejos orgánicos de vida la relación procede en la continua incorporación del exterior y no de condiciones internas puestas en el exterior. Lo que sucede en el fondo es que el individuo es parte de un todo de vida de apropiación y resistencias en la que descansan todas las posibilidades y lo que llega a la conciencia es la configuración de la adaptación exitosa, y poco a poco da cuenta de este centro orgánico que ha conquistado y continua en desarrollo.

Si existe una unidad a la que atribuirle nuestra precepción de la existencia esta es una distinta al yo consciente, podemos solo referirnos a una inteligencia [Klugheit] más elevada del

organismo entero, aquello “que se conserva, se apropia, elimina, vigila” (Nietzsche, 2010, p. 725, 34 [46]); a la apropiación del exterior le es de suyo volverse afín, basar su crecimiento en la adaptabilidad del entorno. La identidad es el formarse en dicho estado de afinidad a través del igualar y, la posibilidad de comprender su estatuto óntico-ontológico como ser en el actuar apropiador, lo es bajo la funcionalidad de relaciones con vistas hacia las formas de vida lo suficientemente plenas para ser tentativa de calculabilidad en su disposición orgánica: “la voluntad de poder funciona en este abarcar lo nuevo bajo las formas de lo viejo, lo ya vivido, lo todavía-vivo en la memoria: y lo llamamos entonces – ¡<<comprender>>!” (Nietzsche, 2010, p. 846, 40 [7]).

Una unidad en expansión tampoco puede ser reducido a su centro operante, la apropiación no debe verse bajo un esquema donde lo múltiple se vuelve uno, ello corresponde a la voluntad idealista. Si bien la vida tiene la característica de ser orgánica, en el sentido de un equilibrio alcanzado, no es que las manifestaciones de poder se organicen de forma armónica con una clara intencionalidad de lo que puede llegar a ser lo más conveniente. Las relaciones de poder son, primigeniamente, desordenadas, caóticas e incalculables. El querer poder del poder resulta en una incesante lucha de fuerza y resistencia incluso en las formas más organizadas, lo que sucede en la relación de asimilación del exterior se da en todos los espacios en los que la vida se cree sus posibilidades, existirán tantas luchas como la vida lo vuelva necesario. Y en ese sentido nunca existirá una unidad referencial en la cual apoyarse, lo múltiple proviene de lo uno y lo uno de lo múltiple, lo que posibilita una expresión tal como “que cada uno tiene el material para muchas *personae*.” (Nietzsche, 2010, p. 846, 40 [8]). Nietzsche vuelve a pensar el asunto en términos biológicos al comparar el carácter productivo de las relaciones de poder con los organismos simples en su impulso de reproducción y multiplicación. Lo que impera aquí no es el resultado, la fuerza medida en lo uno o lo otro en su apacibilidad de lo conseguido, sino el esenciar de la fuerza, su ímpetu: “Que <<fuerza>> y <<quietud>>, <<permanecer igual a sí mismo>>, se contradicen. La medida de la fuerza en tanto magnitud es fija, pero su esencia es fluida, tensa, constrictiva” (Nietzsche, 2010, p. 787, 35 [54]).

En esta postura de la fuerza en clave biológico-fisiológica, cabría considerar para Nietzsche qué unidad podemos hacer referencia que se apegue a lo que se describe en tanto inteligencia orgánica. En la línea hacia una transvaloración de los valores, es necesario un giro sobre la unidad

aparente, aquí el centro fisiológico relevante es el cuerpo, “el fenómeno del *cuerpo* es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decidir nada sobre su significado último.” (Nietzsche, 2006, p. 161, 5 [56]). El análisis del cuerpo pueda dar cuenta de la complejidad operante en los conjuntos organizados, de las relaciones que guardan entre sí las diferentes formas de poder. En este sentido el cuerpo es una unidad en cuanto *organización y juego de conjunto*, lo es no sólo en la medida en que sea una referencia general al resumen de lo que acontece, sus formas intrínsecas de relación de poder lo elevan a nuevas configuraciones de poder, es decir, no es simplemente la suma de sus partes en consideración, como si de una perspectiva atomista se tratase, lo múltiple del cuerpo en su estado relaciónate escapa de la unidad aritmética, del contar. Lo múltiple, por otro lado, refiere a una *formación de dominio* en el que impera y configura el poder obtenido y el poder a alcanzar; si debe interpretarse lo múltiple en estas formaciones es de manera cualitativa y no cuantitativa, en ese sentido la unidad mínima de un organismo no sería lo uno de un átomo por ejemplo, sino un *quantum de poder*.

El cuerpo, análogamente, puede llegar a entenderse como la unidad que representa una comunidad humana, sus individuos como tales, aislados, representan poco para el todo, lo que pueden llegar a decir sobre sí es en la medida de su participación en el conjunto y la trascendencia de lo uno a los otros bajo un fin común para afianzarse el puesto de su realidad. El provecho hacia lo mejor del todo es la lucha y el sacrificio, nuevas formas se erigen sobre las viejas y éstas perecen, el avance de una sociedad es el proceso selectivo de lo que suma más, en la relación de individuos, unos heredaran el producto del todo y se transforman en la guía imperativa que arrostra al todo hacia el desarrollo:

El fenómeno fundamental: *innumerables individuos SACRIFICADOS en beneficio de unos pocos*, como modo de hacerlos posible. – No hay que dejarse engañar: lo mismo sucede con los *pueblos* y las *razas*: forman el <<cuerpo>> para engendrar *valiosos individuos* singulares que continúan el gran proceso.” (Nietzsche, 2006, p. 212, 9 [9]).

El resultado es una voluntad de poder dominando, configurando, aumentando poder mediante luchas internas y hacia el exterior como *quantums* de poder que crecen, que decrecen, desaparecen, que mandan y obedecen. El hombre desde el centro fisiológico que es su cuerpo alcanza una nueva definición como *algo uno que no es uno*, desplazando a la unidad hacia un concepto relativo:

Que el hombre es una pluralidad de fuerzas que están en un orden jerárquico, de manera que existen los que mandan, pero que también el que manda tiene que procurar para los que obedecen todo lo que sirve a su conservación, por consiguiente él mismo está *condicionado* por su existencia. El concepto de <<individuo>> es falso. Estos seres aislados no existen en absoluto: el centro de gravedad es algo mutable (Nietzsche, 2010, p. 742, 34 [123])

3.1.2 El querer-poder

Ahora bien, qué es en el fondo esta voluntad de poder concentrada, estas relaciones de quantum de poder que se elevan a una configuración de vida. La voluntad de poder como tal no puede ser definida ni medida en el ejercicio del poder, la referencia de la corporeidad es la primigenia forma fisiológica de la misma. El rango elevado de su manifestación debe traer consigo un matiz de aprehensión más conciso de las propiedades operantes. Desde el punto de vista psicológico, es la interpretación del intelecto y la voluntad lo que pone en movimiento el mundo, y su direccionamiento, en tanto que estimaciones de valor, vuelve a padecerse de manera sensitiva, es decir, una voluntad orientada por los sentimientos de placer y displacer. En el capítulo anterior veíamos como este apropiarse psicológico del mundo era la condicionante de su organización, un valor dominante estaba detrás de ellos. Ahora, lo que se determina psicológicamente debe de valer igualmente para la voluntad de poder, así mismo, el punto inflexivo de su interpretación debe seguir acentuando la radicalización de los factum de la metafísica.

La referencia a la unidad del yo ha sido relativizada hacia un orden menor, de segundo grado, sintético, sus medios de expresión como exteriorización ahora los vemos de manera opuesta. Este tender-a o alejarse tematizados en la voluntad podemos de igual manera verlos como “un sí o un no en la reducción de un apasionado querer-tener o rechazar” (Nietzsche, 2006, p. 386, 11 [71]), esta reducción descansa en el intelecto y con ella los sentimientos de placer y displacer, que al encontrarse en este ámbito secundario, sus medidas psicológicas responden a los grados de poder, la tribulación que emerge es respecto a quantums de poder que decantan hacia las exigencias de defensa o hacia la excitación y voluptuosidad. Sin embargo, la reducción psicológica de la sensibilidad plantea una ambigüedad excluyente entre sí, y ello solo obedece a un estado reactivo de fuerza, dándole prioridad nuevamente a la medida. El placer y displacer es el juego acometido en el más puro despliegue de poder, el poder es el querer más poder en su limitante, nunca es un

poder absoluto, el quantum es su forma en tanto gradualidad de ser poder consagrado y al mismo tiempo sentirse inconcluso en el querer aumentarse. La resistencia no lo frena, al contrario, lo impulsa más, el displacer en ese sentido da un giro y deja ser renuncia y apacibilidad, se vuelve el estímulo, pues el poder alcanza su esplendor no en el grado, sino en la superación misma de resistencias.

El movimiento que representa la voluntad en una forma elevada de organismo, como lo es el ser humano, es un torrente de voluntad de poder que aspira a lo que se opone. Recordemos una de las conclusiones que llegamos en capítulo primero: que la intención se mueve de acuerdo a un fin, ese es el sentido de la voluntad; y el fin último es el aseguramiento de sí en la identidad. El asegurar es la apropiación del acontecer en el ente, ésta es la máxima aspiración de la voluntad y con ello su máximo placer, la felicidad. Dada la cancelación del sujeto metafísico, ¿qué puede aspirar este ser?:

El movi<miento> es esencialmente algo asociado a estados de displacer: es necesario que lo que aquí impulsa quiera en todo caso algo diferente, si, como se ha indicado, quiere el displacer y lo busca constantemente. (...) ¿Por la <<felicidad>>? – Por el poder (...)

El ser humano, en comparación con un pre-humano, representa un enorme *quantum* de *poder* (Nietzsche, 2006, p. 398, 11 [111])

La voluntad de poder es el movimiento de delimitaciones y diferencias, busca su realización en lo que es en cada caso y, la aprehensión de lo que puede llegar a ser su identidad, es momentánea. En ese sentido, la voluntad de poder es interpretación en clara relación con el aumento de poder del valor. La interpretación es, en la formación orgánica, la determinación de su campo respectivo en grados y diferencias de poder, solo que, en la vivencia efectiva, esto no es visto así, dada la dificultad de referencia, o hasta la imposibilidad, de lo que fluctúa en cada caso. En cambio, lo que llega al aparecer es algo que interpreta a todo otro algo. La relación se vuelve intrínseca en la medida que se establece en la interpretación quantums que se benefician en su crecimiento mutuo como lo que ha logrado elevarse a la consideración, “tiene que haber allí un algo que quiere crecer que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor” (Nietzsche, 2006, p. 122, 2 [148]). La respectividad interpretativa es el horizonte en el que formas de dominio llegan a un grado suficiente de afectividad, que no es otra cosa que el poder afianzándose en lo otro, y lo otro en la diferencia logra su victoria en la relación que lo potencia

solo que, en tanto su condición respectiva, funge como lo dominado. “*La interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo (El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR.*” (Nietzsche, 2006, p. 122, 2 [148]). Dicho de esta manera, el hacerse señor de algo como poder que quiere más poder, es siempre este acto de querer poder; lo que decrece y aumenta, lo que se organiza y se relaciona es ya la máxima consideración de lo existente, el orden del todo es multidireccional, todo es poder activo en sus más y en sus menos, y bajo el horizonte respectivo, lo que mueve al interprete y su valoración es el afecto, por ende, “no se debe preguntar <<¿entonces quién interpreta?>>, sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un <<ser>>, sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto” (Nietzsche, 2006, p. 123, 2 [151]).

3.1.3 La voluntad de poder como afecto

Estamos más cerca de la resolución del fenómeno de la subjetividad, la conciencia relegada al servicio de la vida en desarrollo. El principio de movimiento de la voluntad parece permanecer en el terreno de la psicología que, de igual manera, es la reducción del fundamental proceso del devenir, y que no es un suceso vacío, mecanizado, pues nos compete porque nos afecta, en tanto que estamos en él; somos él acontecer en ese sentido afectivo. Pero ¿qué es propiamente el afecto? Volvemos al problema que frenaba la investigación al final del primer capítulo de nuestro escrito, Nietzsche todavía no es lo suficientemente puntual al referirse que es lo que entiende por afecto. Sin embargo, dado el avance que hemos logrado, podemos ya introducirnos en la cuestión desde aquello puesto en juego dentro de su filosofía. Ahora bien, psicológicamente, la referencia de la subjetividad engloba los denominados ‘hechos originarios’ de la metafísica en el que se disponen: el intelecto (el pensar) como instrumento, la voluntad, sentimientos de placer y sensaciones que dependen de las estimaciones de valor. El último factum es la voluntad de poder al que se descende (Nietzsche, 2010, p. 863, 40 [61]). El camino de retroceso del intelecto y la voluntad hacia las estimaciones de valor marcaba la pauta hacia una nueva interpretación de la realidad, empero la radicalidad filosófica que exige un saber originario debe ir más allá y explicar la posibilidad misma en el seno del acontecer, del mismo modo en que Heidegger hace enfática esta necesidad:

Tenemos que ver en primer lugar que no se trata aquí de una psicología, ni siquiera de una psicología cimentada en la fisiología y la biología, sino de modos fundamentales en los que

descansa el ser ahí-humano, de cómo el hombre arrostra el <<ahí>>, la apertura y el ocultamiento del ente en los que está. (2017, p. 53)

Si recordamos bien, una de las principales dificultades radica en que el propio Nietzsche se refiere a ese ámbito base de las estimaciones de valor de manera diferente, a veces señala simplemente al ámbito de los sentimientos, otras a la pasión, también orienta el problema hacia los instintos [Triebe]¹² y, finalmente, hay definiciones fundamentales con respecto al afecto. Todas estas alusiones hacen énfasis en la radiación de fuerza, de un impulso que ve más allá de sí y que se atreve a cubrir todo su entorno con el matiz de dicha fuerza. El despliegue de querer poder del poder, como decíamos más arriba, se torna en determinaciones desde la interpretación. Que lo más útil venga a la consideración, el estar en una relación determinada de aumento de poder en el que la ‘inteligencia’ de las formas de dominio se direccionen ora de esta manera, ora de esta otra, es el afecto presente en cada caso, por eso Nietzsche comenta: “Útiles son todos los afectos, unos directa, otros indirectamente; respecto de la utilidad es absolutamente imposible establecer una serie de valores” (Nietzsche, 2006, p. 340, 10 [133]). El afecto es todo lo que se suscita en un campo respectivo, lo que puede alcanzar a tener valor, así como el valorar mismo dada la fuerza en tensión, y sobre la misma línea se concluye: “podría decirse que los afectos más potentes son los más valiosos: en la medida en que no hay mayor fuente de fuerza.” (Nietzsche, 2006, p. 340, 10 [133]).

El afecto es, pues, fuente de fuerza, el origen de lo estimable en lo que el poder ha logrado retribuirse. Y al respecto, Nietzsche eleva la condición del afecto y define: “Que la voluntad de poder es la forma primitiva del afecto, que todos los otros afectos no son sino configuraciones suyas” (Nietzsche, 2006, p. 559, 14 [121]). Pero con esto, Nietzsche no cree recaer en un fundamento indeterminado de la voluntad de poder. Lo que Nietzsche pretende aludir con la forma primitiva del afecto es la fuerza a la que no hay que añadirle ni quitarle nada, es simplemente la posibilidad tomada y consumada. A estas alturas, debemos abordar que es, definitivamente, la voluntad de poder para comprender mejor su forma primitiva de afecto.

¹² De lo que llama propiamente instintos, es poco lo que alude en lo fundamental, tan solo menciona que estos son reductibles a la voluntad de poder. Podríamos adecuarlos hacia el papel que juegan los afectos en cuanto cierto direccionamiento de lo que acontece, asunto que abordamos en esta parte.

Decíamos que la vida es básicamente un querer un plus de poder, y aquella descansa en la forma fundamental de voluntad de poder. Voluntad y poder aluden a querer y poder. Para Nietzsche, no hay ningún querer o aspirar, es una de las ficciones de la metafísica del mismo rango que el pensar, lo que hay es un *querer-algo* y ello no es un querer representativo, pues eso es la voluntad ideal; a fin de cuentas, lo que es aquí es un “estado general de *tensión*, gracias al cual una fuerza trata de descargarse” (Nietzsche, 2006, p. 399, 11 [114]), y esa fuerza es, primitivamente, *el afecto del mando, que se mande algo*. El querer reúne el mando, la tensión y el descargue; lo que en el representar podrían denominarse como el sujeto volente, su querer y su meta, al respecto Nietzsche plantea:

¿es la <<voluntad de poder>> una especie de <<voluntad>> o es idéntica al concepto de <<voluntad>>? ¿significa lo mismo que apetecer? ¿o que dar órdenes? (...)

mi tesis es: que la *voluntad* de la psicología que ha habido hasta ahora es una generalización injustificada, que esa voluntad *no existe en absoluto*, que en lugar de captar la configuración de una única voluntad que *se ha determinado* en muchas formas, se ha *suprimido* el carácter de la voluntad al *substraerle* el contenido, el punto hacia el que se dirige (2006, p. 560, 14 [121])

Originariamente lo que ocurre es que la voluntad está siempre dada, bajo el afecto de mando de ser-dueño-de-sí y al mismo tiempo, ser-más-allá-de-sí. Y este carácter primario de mando se traduce en el poder. Por esto mismo, el querer es poder que quiere poder, la conjunción de voluntad y poder debe verse solo de manera metódica con el objetivo de resaltar su carácter de exaltación, pues la voluntad es poder y el poder es voluntad, y no por añadidura por parte de ninguno de los dos; debe entenderse bien que querer-algo es lo mismo que el afecto de mando, y esto a su vez, es lo mismo que voluntad de poder.

Es importante el énfasis que Nietzsche quiere sustentar en lo que sucede en el ámbito de la subjetividad; si se reflexiona sobre la importancia del sujeto ente, su papel dentro del mundo, hemos de constatar que lo acontecido en la metafísica es el dominio del ser en el ente. El conocimiento es esta forma de dominio, la aprehensión del ser del ente en la logificación, empero esta aprehensión se haya en un estado de desarraigo de lo que lo fundamenta y es menester del hombre dirigir su ser con vistas hacia su resolución ontológica. En este sentido, podemos definir que la subjetividad es el principio de resolverse a sí en la aprehensión de su verdad. La voluntad y

el pensar son las condiciones de posibilidad de esta resolución. Heidegger, por otra parte, expresa que, este resolverse a sí nietzscheano, es siempre: querer más allá de sí. Esta fuerza extática ahora ya no puede ser caracterizada en el precepto o en la decisión, de igual forma no basta el principio de fuerza que puede determinarse del poder en el asalto y la excitación. Aquí la mirada cambia de forma, que se trata de una re-solución [Ent-schlossenheit] en la que el que quiere se expone al máximo al ente para aferrarlo en el radio de su comportamiento. Voluntad de poder es lo englobante de lo que se está en cada caso en la re-solución en tanto abrir, mantener abierto y cerrar, tal como el mismo Heidegger define el radio en el que el querer siempre esta:

<<Querer: un sentimiento impulsivo, ¡muy agradable!>> Un sentimiento es el modo en el que nos encontramos en nuestra referencia al ente y, con ello, al mismo tiempo es la referencia a nosotros mismos; el modo en el que estamos templados tanto respecto del ente que no somos como respecto del ente que somos nosotros mismos. En el sentimiento se abre y se mantiene abierto el estado en el que cada caso estamos, al mismo tiempo, respecto de las cosas, de nosotros mismos y de los seres humanos que nos rodean. El sentimiento es él mismo ese estado abierto a sí en el que se sostiene nuestra existencia. El hombre no es un ser pensante que además quiere, pensar y querer al que se le agregarían, por otra parte, los sentimientos, ya sea para embellecerlos o para afearlos, sino que el estado del sentimiento es lo originario, aunque de modo tal que ello también forma parte el pensar y el querer. Lo que ahora es importante es simplemente ver que el sentimiento tiene el carácter de abrir y mantener abierto, y por ello también, según el modo del caso, el de cerrar. (2017, p. 57)

La voluntad de poder es ese acontecer que sucede en lo que entendemos por subjetividad, el estado de apertura siempre en lo que le ocupa, exaltando lo que se construye en nosotros y en lo otro, una reciprocidad constante. Mencionábamos más arriba que las formas exteriores son las que acaban introduciéndose, al final es en el fondo una lucha *exotérica* – *esotérica*. No resulta problemático el entender porque la filosofía hace del hombre su punto de partida, Nietzsche en ese sentido no se desapega de la regla, y es que ello, no compromete la mirada, en cambio, sigue siendo la metodología indicada para asentar el terreno de una filosofía como tal, dada la pretensión de universalidad que la caracteriza. La voluntad de poder también es la apertura englobante del acontecer de lo que entendemos por mundo.

3.2 Devenir y concepción del mundo

El que la voluntad de poder sea esencialmente de carácter relacionante, de lucha, la disolución de un ente sujeto repercute indudablemente en lo ente en general. La trascendencia del sujeto en aras de su validación es el precepto del mundo metafísico que ya no se sostiene y, por tanto, lo otro que son las cosas es mera determinación atributiva, de ello que toda predicación categorial de la cosa en lo que se encuentra su identidad (sustancia) encuentre su límite en la representación, en el lenguaje. Este fuera de nosotros predicativo descansa, de igual manera, en el estado afectivo circundante de fuerzas; si se quiere entender la relativa determinación que sucede en el despliegue de la voluntad de poder, *todo es voluntad contra voluntad*. Todo lo que hemos referido sobre la voluntad de poder alude al mundo en su totalidad, la organización que se ha erigido en el cuerpo y que ha llegado a la conciencia, es totalmente atribuible a cualquier organización, ya sea lo determinado en la cosa o el mundo. El carácter orgánico de corte biológico-fisiológico de la voluntad de poder corresponde al mundo en su totalidad, en este sentido podemos destacar lo que vendría siendo la concepción del mundo [Weltanschauung] para Nietzsche:

La totalidad del mundo orgánico es el entretrejimiento de seres con pequeños mundos inventados en torno suyo: en cuanto ponen fuera de sí su fuerza, sus apetitos, sus hábitos en las experiencias, como su mundo externo. La capacidad de crear (conformar, inventar, fantasear [Erdichten]) es su capacidad fundamental: de sí mismos tienen naturalmente solo una representación semejante, falsa, imaginada, simplificada. (...)

– que la voluntad de poder es la que guía también el mundo inorgánico, o más bien, que no hay mundo inorgánico. La <<acción a distancia>> no se puede suprimir: *una cosa atrae a otra, una cosa se siente atraída*. (2010, p 767, 34 [247])

Lo que aquí ocupa a Nietzsche son las leyes (regularidades) impuestas en el devenir como consecuencia del parámetro adjudicado por la subjetividad en la mecánica de la causalidad. Así como no hay sujetos tampoco hay cosas en las que actuar, de la relación no se sigue una necesidad de un uno hacia otro, ni en un sentido de constricción. Aun en las organizaciones de poder no se debe mover la interpretación hacia unidades en una necesaria relación que otorgue regularidad. Recordemos que la voluntad de poder no puede reducirse a una acción extática, del querer hacia fuera, el afecto de mando no debe confundirse con el pensamiento de algo que manda y algo que

obedece. Para Nietzsche no existe una primacía ontológica de aquello que alcanza una organización a través de victorias de poder sobre otros, en este caso, lo que podría hacer referencia del ser del ente sujeto sobre el ente en general en el dominio y apropiación del mundo. El entretejimiento del mundo se basa en el mandar y obedecer simultáneos, en grados de resistencia y prepotencia; lo que hemos denominado *quantums de poder* es lo operante en este entretejimiento, en ese sentido, lo resultante serán siempre efectos de los *quantums de voluntad de poder*. Lo que hay en el mundo son efectos, que no empiezan en el mandar ni terminan en el obedecer, es una tensión siempre aumentando y decayendo que en el cálculo mecánico tiene su referencia en el concepto de *movimiento*.

La unidad del ente y el movimiento son las condiciones de posibilidad de la mecánica causalista, la teoría pone el horizonte del cálculo de los unos y los otros en su respectiva identidad, delimitadas en su esencia y separadas en su actividad en tanto ser-causa y producir-efecto. Parte fundamental de su verdad reside en la constatación de ‘su movimiento’ en la interacción con su alrededor, reafirmando que todo efecto es *movimiento* y que donde hay movimiento, *algo* es movido. Esto es algo que hemos visto con mayor detenimiento en el primer capítulo de nuestro escrito, ahora, a la luz del giro que pretende Nietzsche, el enfoque se subraya en la interacción misma, dentro y fuera, de un lado hacia el otro, para que finalmente desaparezca el tipo de referencia causal y hablar de una u otra cosa resulte superfluo a propósito de un saber originario:

entonces ya no quedan cosas, sino *quanta* dinámicos en una relación de tensión con los otros *quanta* dinámicos: cuya esencia consiste en su relación con todos los otros *quanta*, en su <<producir efectos>> sobre estos mismos – la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *phatos*, es el hecho más elemental, solo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos... (Nietzsche, 2006, p. 534, 14 [79])

Resulta de suma importancia lo que plantea aquí Nietzsche, si se eliminan los conceptos de sujeto (cosa) y causalidad, voluntad de poder no debe referir a un ser; queda el dinamismo de quantas, y el movimiento queda supeditado a las relaciones de éstas últimas. Por otra parte, la sugerente alusión al devenir en la tarea de una transvaloración de los valores, manifiesta la responsabilidad de abordar este horizonte con el fin de aprehender hasta las últimas consecuencias lo que se plantea en la existencia, en tanto voluntad de poder. A través de las conclusiones que hemos llegado, lo fundamental reside en lo que podemos llegar a decir del devenir, llamamos a la

totalidad del mismo 'vida' y ésta en su forma más primigenia es voluntad de poder; y voluntad de poder se extiende a todo lo que aparece, desvaneciéndose el límite del carácter orgánico de la vida, o más bien, apropiándose de todo lo que encuentra su conformidad en el mundo. Finalmente, retomando la forma de la voluntad de poder como afecto, Nietzsche habla de un *phatos* antes que de un devenir, es decir, el devenir no es el mero fluir vacío y ciego, sino el producir efectos, la tensión configurante de tantas dinámicas. Ahora la mirada se fija en el devenir, si algo de algún modo es, debe darse propiamente en el devenir, ésta será la aproximación final de Nietzsche y la más fundamental. Si se pretende una transvaloración que deje atrás las categorías supremas de la metafísica, es preciso saber cuál es *el sentido del devenir*, hacia qué apunta toda determinación. Si la voluntad de poder es la configuración perpetua del mundo, cómo es que puede subsistir algo como el ser y la lógica en la tematización del mundo de la incesante lucha productora. Y si es que acaso queda algo en que redimir el mundo o si todo queda solo como el poder apuntando hacia la nada en el devenir.

La primacía del devenir se da, como vimos, en la eliminación del mundo verdadero y, por tanto, también del mundo aparente; así mismo otorgándole a la apariencia un nuevo estatus en el parecer perspectivista, renovando a su vez, el valor de la contingencia que caracteriza a aquella. Ahora bien, la relevancia que tiene el devenir para Nietzsche viene desde los años previos de la considerada etapa de madurez. En los años de 1880 y 1881, Nietzsche se dedicó arduamente en la elaboración de dos importantes obras, a saber, *Aurora* y *La gaya ciencia*. En este periodo podemos encontrar un avance en la radicalización de los problemas que representaban un paso a superar, por un lado, como su nombre lo dice, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, es la contraposición hacia los valores morales anclados en la humanidad, donde ésta ha llegado a un punto que su concepto representa lo opuesto al estado natural de las cosas. Las pretensiones de absolutización, el milagro y la providencia de un origen creador que determina cada movimiento del hombre con vistas a construcciones pre establecidas, son los prejuicios que deben superarse en la vuelta a la naturaleza con la pretensión de darle a cada hombre su valor único, respecto de lo que es en cada caso, restaurando la dicha que ha perdido el mundo por la moral. Por otro lado, *La gaya ciencia*, continúa la preeminencia de lo individual y ahora pretende incorporar una nueva mirada al conocimiento o a la ciencia en general y darle una forma que no se le ha dado jamás, a saber, la pasión. Y esto significa la fusión del conocedor con las cosas con el fin de disolverse en

ellas en la medida en que no se corrompe nada, aceptando la multiplicidad y el azar, y encontrando el goce en ello, su más alta motivación por el conocimiento.

La moral y la ciencia sufren en esta etapa una transfiguración en el rehusar lo fijo y la permanencia referencial del hombre, el mundo y su conocimiento. La idea del conocimiento como error necesario ya se expresa enfáticamente aquí, así como también el papel limitado de la conciencia en captar lo que sucede antes bien de su estratificación. La lucha es, pues, hacia la idea de permanencia y los fines morales que persigue. Antes de abordar lo que propiamente es el devenir, Nietzsche acomete ante la moral y la ciencia la fórmula heracliteana de que “Lo que hay es el fluir eterno”, “¡Todo fluye!, solo para *ver* ¡necesitamos superficies, límites!” (Nietzsche, 2015, p. 552, 4 [34]). Nietzsche reconocerá en su filosofía la labor de circunscribir el devenir de Heráclito en su idea de apariencia y tasar de manera histórica la existencia.¹³ Esta se vuelve la tarea fundamental, pues la voluntad de poder no alcanza su plena exposición en el límite respectivo; lo que es, las formas proyectadas del conocimiento deben darse en un nuevo movimiento que al liberarse de la identidad y la causalidad debe cerrar la brecha en la liberación del devenir del sentido que intente justificar cualquier pretensión de ‘ser’. De este modo, la tarea es exponer en clave histórica la tensión configurante, sin finalidad: “La necesidad absoluta de *liberarse por completo de los fines* (...) ¡Solo la inocencia del devenir nos da *el mayor coraje y la mayor libertad!*” (Nietzsche, 2010, p. 238 (8 [19])).

La historia del hombre metafísico se determina por el origen y la finalidad, el pasado y el porvenir están anclados a éstas y predisponen el campo ontológico de las cosas que son, una cosa le sigue la otra, y así sucesivamente. El movimiento es solo de cosas, en una supuesta línea ascendente hacia un fin supremo, del punto A al punto B, y la diferencia que marca la pauta histórica es vista como progreso. En la determinación de un fin se presupone un concepto, la universalidad del mismo plantea la regularidad de lo que acontece en la medida en que es una y la misma vida la que hay que vivir, lo que Nietzsche posteriormente denominara ‘*el orden moral del mundo*’. El devenir se transforma en la dicotomía de lo que debe llevarse a cabo y de lo que no, por Dios, por el summum ens al que aspiramos:

¹³ Nietzsche expresa al respecto lo siguiente: La filosofía, tal como la sigo reconociendo, esto es, como la forma más general de historia, como ensayo de describir de algún modo el devenir heracliteano y reducirlo [de *traducirlo*, por así decirlo a una especie de ser aparente y momificarlo) (2010, p. 802, 36 [27]).

Que existe, de una vez por todas, una voluntad de Dios acerca de lo que el hombre ha de hacer y ha de dejar de hacer; que el valor de un pueblo, de un individuo, se mide por su mayor o menor obediencia a la voluntad de Dios; que en los destinos de un pueblo, de un individuo, la voluntad de Dios demuestra ser *dominante*, es decir, castigadora y premiadora, según el grado de obediencia (Nietzsche, 2009^a, p. 60)

El devenir en tanto historia, se compagina intrínsecamente con el nihilismo en la lógica interna con la que operan los valores supremos y en su ascenso. La inocencia del devenir es la respuesta ante la muerte de Dios, no hay precio que pagar y una nueva responsabilidad recae en el hombre *¿No tendrá que convertirse en el más todopoderoso y santo de los poetas?* (Nietzsche, 2015, p. 846, 12 [77]). El crear y transformar en su constitución errática, responderle a la vida como condición de posibilidad en la relación que disuelve las partes, “Amar y proteger la vida por mor del conocimiento, amar y proteger el error, el imaginar por mor de la vida. Dar a la existencia una significación estética (...) es la *condición fundamental* de toda pasión por el conocimiento” (Nietzsche, 2015, p. 794, 11 [162]). Es esta nueva responsabilidad la que exige y da el mayor coraje y la mayor libertad en la necesidad de nuestro acontecer, de volvernos desarrollo y no progreso en el ir haciéndose y deshaciéndose [Werden und Vergehen¹⁴] sin metas. Un punto del desarrollo no es más, ni menos, en las determinaciones. En términos de la voluntad de poder, el poder no es medible, no hay punto máximo, ni un mínimo, bajo qué medida se puede decir que se ha alcanzado algo mejor o algo peor de lo habido y por haber. La inocencia del devenir debe otorgar todas las posibilidades al phatos de la voluntad de poder, lo total y múltiple que puede llegar a ser el mundo en la historia es la posibilidad de las posibilidades de ser historia, de ser devenir. Esta carga de la totalidad representa para Nietzsche el peso pesado [Schwergewicht¹⁵] o el pensamiento de todos los pensamientos, el eterno retorno de lo igual.

3.3 El peso que libera: el eterno retorno

Como el mismo Nietzsche ha expresado, este fundamental concepto suyo se le vino a la mente en los primeros días de agosto de 1881 en Sils-Maria. A manera de esbozo, encontramos un fragmento donde se menciona por primera vez el retorno de lo igual, a partir de este momento

¹⁴ werden und vergehen pueden también traducirse como “devenir, llegar a ser y pasar, desaparecer” o como “nacer y morir” (Nietzsche, 2015, p. 614). Estas acepciones pueden orientarnos a lo que se pretende expresar sobre la limitante del desarrollo con respecto a un fin último.

¹⁵ Schwergewicht puede también significar en sentido figurado “lo fundamental” de algo (Nietzsche, 2015, p. 789).

analizará en fragmentos subsecuentes lo que debe entenderse en este movimiento. Lo que ha quedado en alusiones y figuras poéticas en los textos publicados, en los años de redacción de *La gaya ciencia* se ocupa del concepto principalmente en un cuaderno en particular. De ahí, el concepto va apareciendo con menos regularidad en la medida que pasan los años, lo que ha dado pie a interpretaciones de que Nietzsche habría abandonado este concepto, sustituyéndolo por el de voluntad de poder y la transvaloración de todos los valores. Al tener a disposición la edición crítica de los fragmentos, es claro que ese no es el caso, dado que sigue presente en temáticas fundamentales, planes y, principalmente, resoluciones sobre el horizonte filosófico que Nietzsche pretende exponer, tal como hemos venido aludiendo en esta sección del capítulo. Es por eso, que el eterno retorno, no solo sigue vigente en la filosofía de Nietzsche, sino que, como hemos afirmado líneas más arriba, es el concepto fundamental de Nietzsche, que esencialmente es correlativo a la voluntad de poder y brindará la dimensión necesaria en la que el devenir y la apariencia convergen.¹⁶ Veamos esto detenidamente.

El esbozo al que aludimos pretende cinco puntos, a saber:

1. La asimilación de los grandes errores
2. La asimilación de las pasiones
3. La asimilación del saber y del saber que renuncia. (Pasión del conocimiento);
4. El inocente.
5. El nuevo *centro de gravedad: el eterno retorno de lo igual*. (2015, p. 788, 11 [141])

Aquí Nietzsche enlista ideas que en la época de su redacción todavía no terminan de madurar en lo que nos hemos ocupado previamente, el falseamiento del mundo, la valoración, el

¹⁶ Aquí es pertinente revisar algunos datos al respecto sobre la vigencia del eterno retorno en la última etapa lucida de Nietzsche. En primera instancia, el cuaderno al que aludimos su primera formulación y así como la principal fuente de contenido sobre la misma es el cuaderno M III 1. Primavera-otoño de 1881. Sobre la importancia de la idea basta con revisar distintos planes en los que Nietzsche lo presenta dentro de una estructura principal de su filosofía, siendo, por ejemplo, el tema principal de una tentativa obra en FP III (2010): 24 [4], 26 [259], 27 [58], 27 [80], 27 [82], 34 [78], 35 [41]; FP IV (2006): 2 [72], 2 [129]; así como usualmente un tema concluyente de las tentativas sobre la obra *Voluntad de poder* en FP IV (2006): 5 [75], 10 [58], 12 [2] concluyendo en 18 [17] con el último plan formulado de la obra en agosto de 1888. La innegable presencia del eterno retorno en los últimos años se puede constatar en el fragmento 14 [188] redactado en primavera de 1888, el cual, su contenido se basa en temas abordados en el cuaderno M III 1 de 1881.

poder y el devenir descansan en las percepciones de los puntos previos al eterno retorno. El cómo el eterno retorno se instaura en estas temáticas es algo que tenemos que volver a recuperar. La pretensión de *La gaya ciencia* es la disolución de las formas en la pasión, vivir entregados en las pulsiones, que en su rasgo fundamental hemos determinado como phatos de la voluntad de poder. El saberse ser quanta de poder dinámico en relación con otros quanta es lo que ofrece a los valores su saber relativo, determinados por la conservación y aumento de poder. Este saber es el punto de inflexión hacia una transvaloración de los valores en el hacerse dueño de uno mismo en el juego de fuerzas siempre dinámicas que determinan una cosa y la otra, se configuran y se desconfiguran hacia otras formas, es el llevar al extremo la relatividad de la valoración. El dinamismo valora y vuelve a valorar, siendo la fuerza que también quiere ser-más-allá-de-sí, y el mundo se vuelve la totalidad de efectos de los que imperan y decaen, de los que resurgen. El conocimiento aquí muestra su utilidad en la historia de “conservar también las fuentes y los poderes del conocimiento, los errores y pasio<nes> de cuya lucha extrae él la fuerza de conservación.” (Nietzsche, 2015, p. 789, 11 [141]), y el tránsito del pasado hacia el futuro, quedará igual sustraída al dinamismo de la voluntad de poder, alienándolo a su fundamental esencia temporal.

La apertura global que es la voluntad de poder establece que el carácter general del mundo es la fuerza. Pero la fuerza no es un principio, no inicia un proceso de aumento indefinido ni sufre una sobrepotenciación, en la totalidad reside su carácter de aumento y resistencia, y en la lucha surgen las situaciones, las transformaciones y desarrollos posibles. En ese sentido, las posibilidades son demasiadas e incommensurables, sin embargo, dado que una fuerza nunca es superlativa, ni alcanza un apaciguamiento de su poder, es siempre parte del proceso dinámico volviendo siempre sobre sí, en tanto poder. Esto significa que “La cantidad de fuerza del universo es *limitada*, <<no infinita>> (Nietzsche, 2015, p. 805, 11 [202]), el mundo alcanza siempre su totalidad en cada desarrollo, lo ha alcanzado antes y lo volverá a alcanzar en el dinamismo de su fuerza siempre tensa. La fuerza debe de habérselas consigo misma, en sus disposiciones en el ejercicio de su esencia, la existencia misma es posible porque se ha alcanzado un grado de fuerza determinada y nada más, esa misma fuerza, vuelve a determinarse en el siguiente instante. La fuerza en la totalidad no disminuye ni aumenta, solo se vuelve a configurar en la tensión.

De la limitación, sin embargo, no se sigue la duración, el límite se refiere al número de casos posibles, que incontables, pero no ilimitados. La fuerza por su parte es ilimitada en su

dinamismo, no inicia ni alcanza un fin, “El mundo, aun cuando no haya ningún Dios, debe ser capaz de la fuerza creadora divina, de la fuerza de transformación infinita” (Nietzsche, 2010, p. 799, 36 [15]). En la transformación encuentra su concepción, pues nunca ha empezado a actuar ni ha cesado, de lo contrario, las cuestiones a tratar son de dónde iba a venir y cuál ha sido su forma final, en su excedente. El cese de fuerza implicaría un equilibrio en la misma, un estado de armonía en que las partes han quedado satisfechas y eso es totalmente imposible, contradictorio al concepto de fuerza. Si hubiera un equilibrio en la fuerza éste ya se hubiera alcanzado, en la inmensa totalidad de las posibilidades tuvo que haberse dado el caso alguna vez. Con la fuerza limitada del mundo no es posible una facultad de *eterna novedad*, con una duración suficiente las posibilidades deben de haberse agotado en algún momento y que cada respectividad debió haber sido ya, lo que limita a la vez este espacio de apertura. El todo es el conjunto de estos pequeños mundos de apertura, lo que hace del espacio un concepto incompatible: “en sí no hay espacio, sobre todo no hay espacio vacío” (Nietzsche, 2010, p. 603, 26 [384]), pues la fuerza es lo que ‘ocupa’ el campo de determinaciones, no hay más que fuerza, al grado de decir: “Que <<fuerza>> y <<espacio>> son solo dos expresiones y modos diversos de consideración de la misma cosa: que espacio vacío es una contradicción” (Nietzsche, 2010, p. 611, 26 [431]). El espacio al que podríamos remitir la totalidad puede llegar a ayudarnos a comprender que la fuerza es contenida, pero su movimiento es perpetuo, los alcances de sus determinaciones son directamente proporcionales con la total respectividad posible, sin embargo, debemos recordar que el ser-más-allá-de-sí, es en el estar siempre en una atracción y respuesta de otra fuerza en el cumulo de fuerzas que es el todo. Aun en la incapacidad de ser un numero infinito de posibilidades, aun en la limitación de su respectividad, nunca se alcanza una estabilidad, ni mucho menos una forma eterna.

La óptica en la que se asegura la imposibilidad de un equilibrio y el haberse alcanzado todas las posibilidades se remite a la esencia de fluidez perpetua de la fuerza, su dinamismo es infinito y por lo tanto su tiempo también lo es:

Mas si el tiempo en que el universo ejerce su fuerza es probablemente infinito, es decir, si la fuerza es eternamente igual y actúa eternamente: – hasta este momento ha transcurrido ya una infinitud, es decir, han tenido que *darse* ya todos los desarrollos posibles. (Nietzsche, 2015, p. 805, 11 [202])

Como se ha de suponer, el total de las posibilidades transcurridas se deduce de la cantidad de fuerza limitada, pero de su actividad ilimitada y en el sobreviniendo infinito, la satisfacción ya se hubiera alcanzado. Sin embargo, la infinitud es algo inconcebible, como lo es gran número de casos. Si todo ya debió haberse dado, quiere decir, que el instante y el porvenir es algo que ya sucedió una vez, esto por supuesto si pudiéramos percibir al menos una gran parte de la infinitud. Nietzsche desde este punto de vista asume que “el desarrollo actual ¿tiene que ser una repetición y lo mismo el que dejó su lugar a éste y el que le siga a éste y los anteriores y los posteriores.” (2015, p. 805, 11 [202]).

Ahora bien, la repetición da pie a pensar que lo que actualmente se configura tuvo su igual en algún momento. La situación aquí es que también es poco probable que nosotros podamos asegurar eso, la posible referencia a un otro igual es inconcebible. Para entender esto, primero debemos tener en cuenta que lo que Nietzsche puede afirmar es que lo único que tiene cierta consistencia real es el tiempo, esto en la medida en que es la única medida perceptible de lo que verdaderamente sucede, no obstante, en intrínseca relación al dinamismo de la voluntad de poder, aquel escapa de nuestra calculabilidad en la imperceptibilidad de la conciencia de los más sutiles cambios, es decir, que el tiempo real sucede de manera más lenta de lo que uno podría percibir. Ante este desfase con nuestra percepción, no puede nunca quedarnos claro la duración de las formas e incluso los alcances de éstas; hasta qué punto la determinación de cada caso juega en nuestra percepción la extensión de una fuerza más allá de lo que realmente sucede en una constricción más limitada y fina en donde nunca sepamos hasta qué punto ha llegado una organización y en qué punto ha vuelto a ser algo más. Dada esta limitación de nuestra percepción, no podemos darnos cuenta de la transformación global que deviene en lo más ínfimo de los casos, es ahí donde trabaja la voluntad de igualar y nada más, aun en cosas que parecen compartir el mismo origen, familiaridad o categoría no existe una exactitud correspondiente. Empero no podemos dejar de obviar la infinitud del tiempo que no deja que escape la repetición, solo que el caso en los estados reales no funciona así, de todas las posibilidades no hay nunca una consecución de cada una de ellas vivida, y no porque en el azar se haya dispuesto algo diferente, sino porque en el azar se ha dispuesto la variabilidad inteligente de la fuerza:

El que no retorne nada igual no es algo que pueda explicarse por el azar, sino solo por la existencia de una intencionalidad ínsita en la esencia de la fuerza; pues dando por supuesta

una enorme masa de casos, es más probable que salga por azar *una jugada igual* que el que jamás salga igual. (Nietzsche, 2015, p. 812, 11 [245])

Pero que quiere decir expresamente Nietzsche con esto, por un lado, habla de que en la infinitud del tiempo la limitación de la fuerza ya se ha dado y que solo queda la repetición, y por el otro, que nada retorna igual. Hemos de ser atentos a lo que se pretende diferenciar aquí, si volvemos sobre nuestros pasos recordaremos que Nietzsche ve en la voluntad de poder un movimiento dotado de inteligencia, traducida desde la propensión de estados que se han mostrado provechosos dada su naturaleza de conservación y aumento, en este sentido, las realidades efectivas van a tender hacia las similitudes que han destacado, siendo menos en número que las posibilidades. No obstante, lo más importante de todo esto aún no se ha dicho. Para esto conviene referirnos a las primeras alusiones que hace Nietzsche hacia el final del libro cuarto de *La gaya ciencia*, de lo que devendrá en la idea final del eterno retorno.

En el antepenúltimo fragmento del libro IV que concluiría la primera versión de *Gaya ciencia* (1882), Nietzsche irónicamente finaliza la obra con el preludio de una visión. Este fragmento 341 titulado: *El peso más grave*, invoca la revelación de una vida, tal como se vive, siendo vivida innumerables veces, donde la novedad no tiene lugar, “cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que retornar a ti” (Nietzsche, 2014, p. 857, 341). Un mundo sin finalidad no da pie a ninguna tendencia de las formas, no hay ley que emita un orden o equilibrio del mundo, la totalidad de la fuerza carece de un discernimiento de corte moral o estético con miras hacia la transfiguración de las formas, en ese sentido, sería difícil presuponer que la vida alcanza un nuevo orden. La asunción de la repetición es el tener que vérselas con la misma fuerza siempre, una fuerza que ha ido deviniendo en la infinitud del pasado, y en la contención se apoya del mismo, al no poder liberarse del flujo eterno. Es por eso que el vivir lo mismo innumerables veces se vuelve una necesidad de vida, que probablemente se padezca como maldición, sin escapatoria de la mismidad de la fuerza condenada a repetirse en su labor configurante.

En lo que prosiguen nuestras referencias del eterno retorno en la obra publicada de Nietzsche, el fragmento 342 de *La gaya ciencia* concluye la obra con el *incipit tragoedia* [comienza la tragedia] de Zaratustra, la figura en la recaerá este peso más pesado. En *Así habló Zaratustra*, capítulo *De la visión y enigma*, Zaratustra sostiene una conversación con un enano que

representa el espíritu de la pesadez, y en la escena es capaz de afrontar lo que antes se mostró en el rehusar de la palabra. Zaratustra y el enano, parados frente a un portón donde convergen una larga calle hacia atrás y otra larga calle hacia delante. “El nombre de ese portón está escrito arriba: ‘Instante’.” (Nietzsche, 2009b, p. 230). Estas calles no se contradicen, el instante arrastra tras de sí todas las cosas venideras, incluso a uno mismo, ¿no tenemos que retornar eternamente?, cuestiona Zaratustra. La visión de una calle infinita por detrás y una calle infinita por delante domina la pesadez, el flujo hacia la nada de la repetición se hace patente más que nunca, lo que hay por delante y lo que hay por detrás es lo mismo y no deja margen de maniobra de la necesidad de recorrer lo mismo una y otra vez. Este es el pensamiento del pesimista, el saber de su destino le pesa, saber que descansa en lo sido: “Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula” (Nietzsche, 2009b, p. 306). Sin embargo, algo juega a favor en el instante que mira lo mismo hacia atrás y hacia adelante, el flujo de la fuerza no se establece nunca en una uniformidad, incluso en la repetición. Las posibilidades nunca pueden llegar a verse como una organización, aunque ello lo parezca; el mundo tiene la característica principal de ser caos, no hay tendencia absoluta de unidad u organización, ésta se impone, se juega con su ficción, pero al final lo que sucede en cada caso es la dominación del poder entregado totalmente en el querer-poder, indiferente de las formas, yendo y volviendo sobre sí, volcando las determinaciones pasadas en el azar de la probabilidad incalculable del porvenir.

Aun opera el caos sin cesar en nuestro espíritu: conceptos, imágenes, sensaciones se juntan AL AZAR, se revuelven unos con otros. De ese modo se crean relaciones de vecindad en las que el espíritu *se apoya*: se acuerda de lo *parecido*, siente un *gusto* en ello, se aferra y opera con ambos, según cual sea su arte y su saber (Nietzsche, 2015, p. 783, 11 [121])

Es en el saber y el arte donde se produce el choque del pasado y el porvenir en el instante. Nietzsche hace la pregunta: “¿Pero si todo es necesario, qué capacidad de disposición tengo yo sobre mis acciones?” (Nietzsche, 2015, p. 789, 11 [143]). Es precisamente en el saber y el arte donde cabe la posibilidad de libertad en el necesario retorno de las cosas en tanto que la posibilidad que brinda el azar se da la apertura de un cierto margen de juego creador que, como tal, permite la configuración del instante, y el momento es y será único porque siempre habrá un ‘error’ en la realización. “Dentro del margen de juego se da la eterna transformación, el cambio eterno de las cosas” (Nietzsche, 2015, p. 791, 11 [149]), la igualdad nunca podrá ser en este sentido porque la

apertura creadora presenta la novedad por más ínfima que sea, dada la naturaleza caótica del dinamismo del poder.

La labor de la filosofía desde Platón consiste en la contemplación de lo permanente, lo que yace detrás de la multiplicidad. En un marcado camino de las formas más imperfectas a las más perfectas en cuanto se distinguen de aquellas en lo que abarca. Es el camino de lo que persiste en el tiempo, de la fugacidad de lo simple y corto a lo que tiene más duración, hasta llegar a la idea de permanencia absoluta. Nietzsche ve en la esencia de la voluntad de verdad un *arte de interpretación*, su labor de igualdad construye la universalidad de las cosas y ubica toda su atención en “las formas más toscas del permanecer”, relegando y suprimiendo las más finas. Universalidad, concepto, categoría son los más bastos de los errores, actúan contra la individualización, entendida como lo que es solo para uno, el caso particular, la unidad es solo un concepto más. Los errores son necesarios para vivir, es el entramado total con las que tenemos que vérnoslas siempre, aun cuando miremos formas toscas totalmente diferente a otras, es la repetición de este entramado lo que vuelve siempre, lo que se vive una y otra vez es el valerse de los errores una y otra vez. Pero la mecánica de la voluntad de poder no se basta en su repetición, lucha en su particularidad más fina y hace de ese ‘uno’ algo único, que se transforma en esta eternidad siendo uno y otro en el error de ser algo que todavía no ha sido en el devenir del mundo.

El individuo, el más delicado (...) *Lucha* por su existencia (...) Quiere *dominar*. Mas entonces descubre que él mismo es algo que no está quieto y que su gusto va cambiando, con su delicadeza penetra en el secreto de que no hay individuo, de que en cada instante es algo distinto del siguiente y de que las condiciones de su existencia son las de un sinnúmero de individuos: el *instante infinitamente pequeño* es la realidad y verdad suprema, una imagen relámpago extraída del fluir perpetuo. Así aprende: como todo conocimiento *aprovechado* se apoya en el basto error de la especie, en los errores más delicados del individuo y en el más delicado de los errores, que es el instante creador. (Nietzsche, 2015, pp. 792-793, 11 [156])

Esta es la más grande redención del devenir, entregarse al eterno retorno en el juego del instante creador. La culpa, el fin, el propósito se desvanecen y en el caos se abre la más grande posibilidad de vida. El pasado y el porvenir se encuentran en tal disposición que se acepta repetirse, retornar. La infinitud del tiempo hacia atrás y hacia delante es la pesadez del nihilista decadente

que no encuentra el final padeciendo la nada de la infinitud. Pero el tiempo no es una consecución, el flujo hace y deshace el movimiento, y anula la línea temporal. El espíritu de la pesadez se encarna en una serpiente que se aferra a la garganta y de la que, para liberarse de ella, es preciso arrancar su cabeza de una mordida para así no confundir la misma con su cola. De esta manera se libera uno de la asfixiante forma lineal de la infinitud, y ve en ella el círculo de la repetición y la transformación. El caos se rige en un movimiento circular en el que la voluntad de poder encuentra su elemental naturaleza de ser phatos en el eterno no devenido, circunscrito en este movimiento de caos de fuerzas, de caos eterno. El devenir no está ahí en el vacío ontológico donde se suceden las cosas, ni aquella inconsistencia de lo que ya no es o que puede llegar a ser, el devenir se forma en el instante de la apertura de la voluntad de poder en la espera de la respectividad determinante del incesante curso temporal de lo venidero. En ese sentido, el devenir deviene efectivamente en el traer al presente, por parte del pasado, la novedad del futuro, sin saber exactamente qué es lo que le cabe esperar. Este margen de juego de las probabilidades de las posibilidades limita al devenir, realmente nunca llega a contar con una referencia del transcurso del tiempo, siempre está a la espera de lo acontecido, en la indeterminación del instante realizado, consumado. Por eso mismo, nunca empieza a devenir y nunca termina de devenir, no existe la sucesión temporal que le marque la pauta del pasado y el futuro, y encuentra en esta limitante la apertura misma de devenir eterno.

La apertura del devenir en el instante es la fundamental posibilidad de las posibilidades que se refiere en el eterno retorno. El mundo ‘subsiste’ en esta apertura. Nietzsche ve en este margen del instante el efecto global de la voluntad en el marco del eterno retorno: “*Imprimir al devenir el carácter de ser – ésta es la suprema voluntad de poder (...) Que todo retorne es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: cumbre de la consideración.*” (2006, p. 221, 7 [54]). Esta afirmación puede mostrarse como la consumación de la resolución al problema del ser, fundado en su identificación con el sujeto. Resulta ser ciertamente controversial y complicado percibir los alcances de la fórmula nietzscheana, la contraposición de ser y devenir que se viene recalando parece no encontrar un lenguaje propio satisfactorio para tal empresa. La conjunción de la determinación con la indeterminación en la eterna transformación de la voluntad de poder, pone la primacía de la realidad en el devenir, recordemos que ‘ser’ siempre será una construcción ficticia basada en el error de la inventiva puesta de valores. Si bien la propuesta parece ser el otorgamiento de consistencia por parte de la voluntad de poder al devenir, la realidad

es que esto nunca sucede, la imposibilidad de calcular el punto más álgido de su esencia reduce la determinación a la aproximación. Esta última alcanza su posibilidad en la dimensión temporal de la eternidad, si la ilusión de consistencia puede darse es precisamente en la repetición de dicha aproximación. Solo de este modo el devenir adquiere la perspectiva fundamental de vida.

Lo fundamental adquiere dos connotaciones, primera, la así denominada verdad suprema del instante infinitamente pequeño de la voluntad de poder, en el que le es propio lo infundado y la nada respecto a un ser, enfoque que hemos venido desarrollando a lo largo de este capítulo; segunda, como correlato de vida en la necesidad de interpretarse a sí misma. La voluntad de poder en su esencia es intuitiva, el devenir como tal es padecido y la posibilidad de su tematización exige traducir esta intuición. Por eso Nietzsche afirma que la aproximación hacia la verdad fundamental es la impresión de ser, pero este es una forma asumida en su naturaleza puramente ontificante de darle a la perspectiva la consistencia de acuerdo a fines prácticos. El 'ser' adquiere la connotación de que lo que asegura "no es ya una visión <<verdadera>> de lo real sino una total <<conformidad>> con lo real." (Vermal, 1987, p. 203). La voluntad de poder en su radicalización temporal en el eterno retorno posibilita en el instante esta nueva concepción de ser, pues éste se redime en el flujo liberándose de la estratificación que el pasado puede llegar a arraigar. En este sentido, el 'ser' resulta ser una decisión, adjudicar a la voz las palabras de una verdad silenciosa que requiere el valor de asumirse como tal. La superación del nihilismo se encuentra en esta decisión, en la síntesis entre el ser y la nada en el original movimiento creador; la ausencia de una referencia ontológica se transforma en un padecimiento liberador al darle a la determinación de ser una caducidad y exigir en cada instante una nueva configuración, si en la eternidad todo ya ha sucedido, "también se podría decir a la inversa: Todo está todavía por hacer" (Fink, 2000, p. 106). En la decisión se adjudica la, mencionada más arriba, responsabilidad del crear la significación estética como el más poderoso y santo de los poetas. Al retomar la forma extrema de nihilismo, la decisión de que toda creencia, es decir, todo tener-por-verdadero le viene consigo la necesidad de ser falso, ahora se le complementa su grado máximo: "Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo <<carente de sentido>>) eternamente!" (Nietzsche, 2006, p. 165, 5 [71]), para así reafirmar en su plenitud, el nihilismo como un modo de pensamiento divino.

3.4 Divinidad y arte

Finalmente, concluiremos este escrito en lo que para Nietzsche cabe esperar en esta consumación del nihilismo con miras hacia una renovación de la subjetividad, adecuándose al estadio del eterno retorno en el que la voluntad de poder ubica su resolución en un ámbito por encima de la lucha reaccionaria respecto al devenir y aún en su dominio, es el juego sobre las determinaciones del ser, que no se aferra, que deja ir y ve en ello una nueva oportunidad de ser. El hombre que ha logrado arrancarle la cabeza a la serpiente se transforma en niño pues “inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo” (Nietzsche, 2009b, p. 55). El juego del crear encontrará en el arte su satisfacción, y el nihilismo se torna el ideal de *potencia suprema* del espíritu.

La decisión respecto al instante creador proviene, como hemos visto, de la incapacidad de fundamentación del devenir, la voluntad de poder por su parte otorga una percepción más palpable de lo que realmente sucede en la orientación perspectivista que alude a la multiplicidad dada en la apariencia. Por otro lado, el eterno retorno es caracterizado por Nietzsche como una doctrina, es aquí donde la decisión adquiere su peso específico. Quizá a partir de la forma intuitiva de la voluntad de poder podamos presuponer o bien, si es posible, llegar a la forma menos intuitiva del eterno retorno, sin embargo, lo fundamental en él para su positiva asunción descansa en su creencia. Ésta se fundamenta en el tener-por-verdadero, no obstante, este último, no se fija en la esencialidad del eterno retorno, sino sobre la posibilidad que abre. Se trata de algo como un salto de fe hacia la nueva oportunidad constante en el que se puede erigir un proyecto de vida. En ese sentido, si la vida de las cosas que son las hemos de haber conformado a través de una creencia, también la imagen de la eternidad, “pensamiento que contiene más que todas las religiones que desprecian la vida” (Nietzsche, 2015, p. 793, 11 [159]). Sin embargo, Nietzsche no pretende la instauración de una nueva religión, sino tomar posesión absoluta de sí, de modo que nuestras creencias sean un modo divino de pensar: “*Enseñemos la doctrina* – es el medio más fuerte de *asimilarla* nosotros mismos.” (2015, p. 788, 11 [141]). Esto corresponde a lo que considera *una nueva educación* para el hombre de modo que se vuelve participe del juego de la vida, y que, en él, sea uno y sea otro, entregándose al destino de ser él mismo y no volver a serlo. Una doctrina así no debe de estar a la espera de dichas ni bendiciones ni perdones lejanos, es la asunción más grande del retorno de modo que queramos vivir de manera que se quiera vivir otra vez y de ese modo vivir eternamente, creándose mil formas de vivir. Este es el único camino hacia un tipo de trascendencia de la humanidad.

¡Guardémonos de enseñar dicha doctrina como si fuera una religión inesperada! Tiene que ir infiltrándose lentamente, generaciones enteras deben laborar en ella y reproducirse – para que se convierta en un gran árbol que dé sombra a toda la humanidad que esté por venir. (Nietzsche, 2015, p. 793, 11 [158])

La nueva educación consiste, en principio, en un doble movimiento, a saber, deshumanizar la naturaleza y naturalizar al hombre (Nietzsche, 2015, p. 806, 11 [211]). La humanización significa para Nietzsche, la moralización, las categorías supremas de la razón que han regido al hombre por más de dos mil años. Impregnar de estas determinaciones a la naturaleza ha sido el error más significativo; por otro lado, naturalizar al hombre es su disposición en concordancia con lo que hemos desarrollado respecto a la voluntad de poder. Se presenta aquí, la disyuntiva entre las dos connotaciones de la verdad del mundo. Entendida aquí, la vida en general en el caos de su dinamismo, sin pretensiones de formalidades de sus formas, la vida transcurre en el más puro objetivo de querer-poder en el querer-ser-dueño-de-sí y querer-ser-más-allá-de-sí, y el cambio producido en el movimiento es la concordancia con el azar. Esta naturaleza se nos presenta tal y como es, y es el padecimiento de su informal determinación que nos obliga a interpretarle bajo nuestras categorías, que en el fondo, resulta ser la proyección de la subjetividad y sus elementos constitutivos. La tarea es pues, eliminar la subjetividad de la naturaleza y, al mismo tiempo, otorgarle este carácter de la naturaleza al sujeto que hemos puesto en nosotros mismos. Pero recordemos que, dada la falta de fundamento esencial, la meditación sobre lo esencial de la vida tendrá que verse desde la aproximación, es decir, la deshumanización y la naturalización correspondientes deben darse en la medianía de lo infundado y el fundamento perspectivista, ubicando su punto de encuentro y apoyo en la construcción subjetivista. Solo de este modo es posible un “ser superior a lo que *nosotros* somos, he aquí nuestro ser. ¡*Crear MÁS ALLÁ de nosotros mismos!* (...) *así el hombre presupone un ser que no existe pero que dispensa el fin de su existencia.*” (Nietzsche, 2010, p. 155, 5 [1] 203). Si se ha decidido sobre el ser, y si siguiéramos esta línea causal de su existencia, tenemos que decidir de igual manera sobre el sujeto. A lo que cabe decir:

Que se reintroduzca el agente en el hacer, puesto que antes se lo extrajo conceptualmente de este, vaciando de este modo el hacer;

Que se reintroduzca el hacer-algo, <<la meta>>, la <<intención>>, el <<fin>>, en el hacer puesto que antes se los extrajo artificialmente de éste, vaciando de ese modo el hacer;

Que todos los <<fines>>, todas las <<metas>>, todos los <<sentidos>> no sean sino formas de expresión y metamorfosis de una única voluntad que es inherente a todo acontecer, la voluntad de poder (Nietzsche, 2006, p. 393, 11 [96])

La deshumanización y naturalización requiere una respuesta sobre quién es el hombre (Heidegger, 2017, pp. 288-295), es decir, qué debemos tomar en consideración para la conformación de su esencia, dadas las pretensiones de la mediación. Es en este punto donde se manifiesta el giro de la necesidad [Notwendigkeit] de replantear su esencia subjetivista hacia una definición en cuanto que es voluntad de poder; jugar con el absurdo de negarse como sujeto y serlo en la disposición de su respectividad subjetivista con miras hacia la dispensación de su porvenir.

El juego del absurdo encontrará su eficaz correlato en el arte, más aún que en el conocimiento. Nietzsche pretende concluir su cometido en el arte, volviendo a la base de su filosofía de juventud, guiada por las figuras de Apolo y Dioniso. A éstas, les corresponden una doble configuración de la fuerza de la naturaleza [Naturgewalt] en referencia a la dualidad de forma y caos. Apolo siendo la figura del sueño es el ejercicio que tiende el asociar, la simplificación, el orden, la palabra; Dioniso es la figura de la ebriedad que desemboca en la pasión, la multiplicidad, la incertidumbre. En ambos se desarrollan los *instintos artísticos de la naturaleza*; una especie de copertenencia se desarrolla entre la abrumadora fuerza que lucha por manifestarse y el límite de la misma de modo que se vuelva aprehensiva en la mediación del artista. La imagen artística revitaliza la transfiguración de la vida, adecua el rasgo caótico de la naturaleza en el símil que da la ilusión de la obra artística, la apariencia no puede estar más en conformidad con la apariencia artística, de concebirse como una copia del mundo.

El artista se manifiesta en su voluntad de apariencia, de ilusión; lo efímero de su obra se vuelve una forma más originaria, afín con la naturaleza. La afirmación en cada instante del absurdo de la realidad hace de la obra la afirmación del devenir, se cree firmemente en él, en ese sentido, la voluntad de apariencia se muestra “como más <<metafísica>> que la voluntad de verdad, de realidad, de ser” (Nietzsche, 2006, p. 514, 14 [24]). Aquí, la apariencia se vuelve en el gran tributo a la vida y hace del devenir su ideal, la concepción artística ocupa el lugar de una nueva teología

basada en el vaivén participativo del hombre con la naturaleza a través de sus formas, solo por esta vía se alcanza cierto grado de superioridad y acaso de divinidad. Si el eterno retorno se asume como doctrina es porque cree en la fuerza infundada de su fundamentación, y en la concientización de la dualidad apolínea-dionisiaca encuentra en Dionisio su dios redentor del mundo en el *orgiasmo* de poder de aquel que da vida a éste. Podemos afirmar que, en las dos ideas positivas de Nietzsche, voluntad de poder y eterno retorno, se han transfigurado lo apolíneo y lo dionisiaco respectivamente. Estos, en su fundamental relación mantienen el juego de contención de la desmesura del poder en el flujo que se vuelve eterno.

Antagonismo de estas dos experiencias y de los *apetitos* que están a su base: el primero quiere que el fenómeno sea *eterno*, ante él el hombre (...) se pone de acuerdo consigo mismo y con toda la existencia; el segundo apetito empuja al devenir, a la voluptuosidad de hacer-devenir, es decir, de crear y aniquilar. El devenir, sentido e interpretado desde el interior, sería el continuo crear de (...) un Dios que solo supera la tortura de ser con la transformación y el cambio permanentes: – la apariencia como su redención temporal, alcanzada en cada instante; el mundo como la sucesión de visiones divinas y redenciones en la apariencia. (Nietzsche, 2006, pp. 108-109, 2 [110])

Esta visión de artista pone al arte como la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida (Nietzsche, 2009c, p. 40). El artista se vuelve el sujeto más transparente dirigiendo su mirada a los *instintos fundamentales del poder*, de la naturaleza, al igual que de la metafísica, la moral, la religión, la ciencia. Mitad artista, mitad metafísico, estimulado al juego, a lo absurdo, como un niño. “La <<infantilidad de Dios>>, παις παιζων [niño que juega]” (Nietzsche, 2006, p. 116, 2 [130]), “el ideal de un espíritu de peso (...) el ideal de un *espíritu de la gravedad*...” (Nietzsche, 2006, p. 507, 14 [1]).

3.4.1 El artista como hombre histórico: el superhombre

Finalmente, qué tipo de hombre se erige en el artista ya no respecto de lo que hace ni de lo que cree, sino con respecto a su historia, a la historia de la humanidad. Si la naturalización y la humanización del hombre exigía una respuesta a ¿Quién es el hombre? El hombre es el hombre artista que ha superado al último hombre, “un tipo superior, que tiene condiciones de surgimiento y de conservación diferentes que el hombre medio. Mi concepto, mi *símil* para este tipo es, como se sabe, el término <<superhombre>>.” (Nietzsche, 2006, p. 302, 10 [17]). Esta nueva especie será

el único verdadero progreso de la humanidad, ha superado el nihilismo en la transvaloración de los valores al inventarse un nuevo ¿para qué? de su vida. Haciendo de su cuerpo la unidad más privilegiada de su evolución, la naturaleza se vuelve tangible en el *formarse de un cuerpo superior* como organización más elevada. El dominio de sí que se ha procurado, se abre paso en el mundo a través de su pasión, y ha hecho de ésta, su gran estilo de vivir. Solo de esta manera cabe una ‘humanización’ del mundo, en el sentirse en él cada vez más como señores; el dominio de sí siempre se procura un cierto dominio del mundo, es algo que se gana en cada instante.

El eterno retorno se ha vuelto su doctrina asumiendo el *phatos trágico* de su existencia en su *dionisiaco decir sí* al mundo tal y como es, “con la mayor responsabilidad y *no romperse* por ello.” (Nietzsche, 2006, p. 52, 1 [56]). Porque querer ser creador debe sufrir la transformación, debe de morir para nacer. En ello, la vida es recuperada en la plenitud de su ciclo reproductivo y es pensada positivamente en y como finitud (Vermal, 1987, p. 205). Al recuperar la plenitud de la vida se recupera, a la vez, la trascendencia de la misma en el instante y con ella, su divinidad al otorgarle al superhombre la mayor posibilidad de vida y ser, de cierto modo, armónico con la plenitud de la misma, relegando todos sus fines a meros medios que rectifiquen dicha armonía. Amar y entregarse a este pensamiento divino es lo que se expresa en la fórmula *amor fati*. El superhombre afianza la necesidad de su subjetividad, pero ahora redimido por la naturaleza; por primera vez, la felicidad que tanto se ha anhelado está al alcance, pero ya no es necesaria como tal, el amor por como uno es, afianzando su identidad en la diferencia. Una unidad enriquecida por la multiplicidad de la que fundamentalmente es parte, y disponer de sí mismo con las sus posibilidades como una verdad no representativa concordante con lo que es,¹⁷ al servicio de lo ‘no-egoísta’ o, dicho de otra forma, de la “pluralidad de las personas (*máscaras*) en un <<yo>>.” (Nietzsche, 2010, p. 553, 26 [73]).

Es en esta pluralidad en la que el superhombre se planta como una figura renovada de la subjetividad. Lo deseable es destacar en la historia una variedad de hombres, de ser lo

¹⁷ *Einstimmigkeit* es el término que usa Heidegger que señala la idea de la concordancia no representativa, así no los hace saber Juan Luis Vermal en una de las notas de su obra de Nietzsche. También nos dice que el término es empleado por W. Müller-Lauter en el que recupera un similar sentido: <<la “nueva” verdad ha desechado la idea de adecuación con lo real como se muestra en un primer plano, en favor de una acorde conformidad con lo que realmente es (einstimmendes Zustimmung mit dem was im Grunde ist)>> (Vermal, 1987, p. 171).

suficientemente abundantes para no querer siempre lo mismo y volver a romperse en el azar. Un hombre así disfruta del espectáculo que *es* en el juego del destino:

El hombre como un *espectáculo*: éste es el SENTIDO HISTÓRICO (...)

– se entiende que pública y privadamente se hable de todas las intenciones fundamentales orgánicas del h<ombre> sólo bajo mil mascaradas (...)

– El hombre *más espiritual*, que a veces ha visto y ha querido ver tras las máscaras, ha *comprendido* que todo es máscara – con razón esta de *muy buen humor* con esto. La <<espiritualidad>> es la comezón de un eterno carnaval, ya sea que nosotros mismos participemos en el juego o sólo seamos jugados. (Nietzsche, 2010, p. 753, 34 [180])

Conclusiones

Hemos iniciado este escrito con el propósito de recorrer el camino filosófico de Nietzsche que busca instaurarse en el plano de la tierra bloqueando todo camino hacia un mundo del más allá donde todas las formas comparten una constitución “antinatural” que irónicamente olvida el origen de sí en la búsqueda del origen. Y el origen no es sino una interpretación de la inmediatez de la apariencia [Schein] que en la metodología filosófica hacen de la multiplicidad de aquella, un retroceso hacia un principio operante y condición de posibilidad del todo. Aquí a lo universal le atañe el conocimiento de lo individual que, como uno, es el ser privilegiado que le corresponde un valor absoluto dada su intrínseca relación con la esencia del ser. La correspondencia entre este ser privilegiado y la esencia la hemos ubicado en el sujeto y su identidad.

A la identidad le pertenece la entificación, la presencia del mismo en el correlato del mundo a través de sus principales manifestaciones: la voluntad y el pensamiento, y éstas, en el curso histórico de la filosofía, en su labor de consumir la identidad. Sin embargo, la referencia no puede caber en la apariencia, ésta debe de comparecer en la preeminencia del ente en el logos, es decir marcar las condiciones de posibilidad de la verdad del ser en la identidad lógica. Fin, unidad y verdad son las categorías supremas del logos (razón) en las que se erige la creencia en el ente y, como tal, su adecuación es meramente psicológica. Nietzsche pretende un nuevo retroceso, no desde el punto de vista conceptual, sino desde la psicología, en donde la mirada se arroja a las determinaciones históricas de la vida en su relación efectiva con el mundo. Lo psicológico prepara el terreno de una disposición pre-teórica fundada en la afección del mundo, pero que antepone su indeterminación lógica y, antes bien, ontológica. Aquí el retroceso habita el nihilismo, este es el ámbito en el que una re-valoración del mundo no debe caer nuevamente en los presupuestos de las categorías, y dé cuenta de qué es lo que se despliega en la apariencia del ente sujeto.

Hemos de tener presente que la lucha que hace Nietzsche contra la metafísica, hunde sus raíces en el problema de fundamento; sustancia, ente, sujeto, son sólo correlatos de la creencia en el fundamento. De este modo, se vuelve necesario en el nihilismo el desapego de cualquier referencia que se apoye en este tipo de constructos. Creemos que la idea de desapego se madura en Nietzsche a lo largo de su crítica a la metafísica en la medida en que ahonda más en la problemática de la misma, el constante desprestigio de lo que lo que constituye el ente y la condicionante que retiene a la vida es, en suma, una mala administración respecto a lo que uno

tiene vérselas en la realidad efectiva, al punto que se pierde totalmente el horizonte significativo en el que uno se encuentra inmerso y se sucede la renuncia. Una transvaloración de los valores no es la vuelta hacia la nada, sino a lo que uno está. Aquí la nada y la apariencia deben ser revalorados hacia una originaria experiencia y no ser simplemente una negación totalmente inversa a lo que es. En ello descansa una reubicación de la verdad en el plano de la apariencia y darles a ambos una nueva consistencia en el encuentro de lo compareciente. De este modo se hace expreso la temática principal de la relación entre ser y devenir.

Con el mismo procedimiento, ser y devenir deben de tener una nueva acepción. La vuelta a la tierra es el replanteamiento de todo cuanto se ha dicho en la metafísica. Voluntad de poder y eterno retorno son estas propuestas positivas al servicio de la apariencia. La madurez de la crítica alcance su punto álgido no en la oposición entre el ser y el devenir, sino en su fundamental relación. Al devenir le ocupa la nada no en el vacío, ni siquiera en la indeterminación, sino en lo infundado, la voluntad de poder opera aquí en su naturaleza dadora de ser, que se rehúsa a encasillarse como condición de posibilidad de ser. La dificultad estriba en la inevitable forma de que aún en la relativización de la posibilidad, parece operar un ser fundante. El problema se advierte en la ambigüedad presente en Nietzsche a la hora de penetrar las formas subjetivistas y plantear la conformidad originaria con la incalculabilidad. Aun en lo incalculable y en lo infundado parece haber una fuerza progenitora. Sin embargo, creemos que el punto fundamental al que llega Nietzsche se encuentra en el planteamiento del ‘estado de abierto’ [Erschlossen-heit] en el que va al encuentro la voluntad de poder en su naturaleza extática. La única forma de desprenderse de un punto de origen es apuntar hacia una respectividad que en su dinámica alcanza la constitución de ser desde la perspectiva óptica que relega a un segundo momento cualquier intento de establecer una disposición ontológica. El sujeto pierde su puesto ontológico privilegiado al perder sentido su labor fundante en la arbitrariedad de la supeditación, y al cual solo le resta entregarse a la totalidad de la naturaleza.

La respectividad de la voluntad de poder al no contar con un punto fijo de apoyo toma la totalidad como su campo de acción, en el que se recoge toda posibilidad de ser en el instante del devenir negándole su permanencia temporal, y aún más, el aseguramiento de lo existente, La perspectiva de la apertura es el nuevo correlato de lo que es y se funda en su naturaleza el concepto pero ya no en la unilateralidad de la adecuación, y es solo en la repetición de aquel en el instante

donde empieza a tener algún sentido. La abstención de interpretar al ser como presencia, de la misma forma como sucede con la voluntad de poder, se muestra por momentos inconsistente al otorgar al movimiento del eterno retorno la puesta del ser en el instante y que, incluso, parece validar la preponderancia subjetiva de la voluntad de poder en el papel de dar consistencia a sus determinaciones en el presente.

Para entender mejor lo que está en juego aquí, es importante dejar en claro lo que, para nosotros, se forma en las relaciones determinantes de la voluntad de poder. Creemos que la voluntad de poder, circunscrito en su fundamental forma temporal, en última instancia, no es un dominio de las formas que devengan en el poner consistente, más bien se trata de una superación de la misma por la totalidad en la que, de cierto modo, fracasa en el dominio de sí, y desde esta circunstancia se ve afectado por la respectividad que lo supera. y debe mantener cierto margen de indeterminación. Si algo domina, ese es el caos de la naturaleza, y es aquí donde se encuentra el punto clave de la filosofía de Nietzsche.

La temática se instaura en una problemática más profunda de la dualidad ser y devenir, y perfila el combate sobre el designio del λόγος en pos de una mirada retroactiva de la φύσις (Torres, 2002, p. 98). Para Nietzsche la naturaleza se caracteriza por la pasividad del dominio de acuerdo a la indiferencia de sus alcances y, por lo tanto, no preestablece su producto en la determinación del ente, sino que, retomando el origen griego, se emplea “*como lo que surge* y lo que en el surgir *presencia* e impera. A lo que impera surgiendo y presenciando los griegos lo llaman φύσις.” (Heidegger, 2017, p. 362). Nos parece que la determinación del ente en la voluntad de poder se apega más a este surgir y todo intento de moralización del ser desaparece, en su mecanismo, todo es perfecto en el carácter de su necesidad. El surgir se da en la apertura de la voluntad de poder e impera en el instante, y en la imagen relámpago, el ser y el devenir alcanzan su rasgo fundamental en el juego que se redime de la identidad y proclama su necesidad en la ambigüedad del ente de ser y apariencia, el ser la máscara de la apariencia y la apariencia la máscara del ser (Gutiérrez, 2011, p. 286). He aquí la disposición de la φύσις en el que el ser es el juego del surgir del ente en la apariencia, imperando en el λόγος de la imagen.

De esta manera Nietzsche logra una reconciliación con las formas metafísicas a las que se opone, su tarea se vuelve más una renovación de las mismas que su destrucción. La crítica de la identidad del sujeto se vuelve entonces una renovación del sujeto en el superhombre, en eso es

muy enfático Nietzsche. Sin embargo, es difícil saber hasta qué punto es consciente de circunscribir su filosofía al esquema de la metafísica, la crítica se basa en el ataque hacia los problemas fundamentales de la filosofía y plantea en ellos una interpretación nueva, como así lo enlista Fink: “entidad del ente como voluntad de poder; el ente en su totalidad, como eterno retorno; el ente supremo, como muerte de Dios, y (...) como el juego apolíneo-dionisiaco; (...) finalmente, la verdad de todo esto (...) como verdad humana— como superhombre.” (Fink, 2000, p. 221). Quizá la crítica en su totalidad se ubique en el cuestionamiento conductor de la metafísica, tal como lo sugiere Heidegger (2017, pp. 366-369); el preguntar demarca ya la meta de la pregunta, que en la historia de la filosofía se ha determinado en el preguntar por el ente. Nietzsche parece determinarse en este preguntar, sin embargo, en un punto muy fundamental se adecua en el repensar el origen como surgimiento (φύσις), aun cuando no se tome plena conciencia de lo decisivo en el preguntar. En este replanteamiento del origen se sigue un replanteamiento del λόγος, que da pie a la posibilidad de una renovada metafísica del artista, por ejemplo. Y principalmente, a lo que atañe nuestro escrito, un renovado sujeto en el jugador:

Cuando Nietzsche concibe el ser y el devenir como juego no se encuentra ya prisionero de la metafísica; tampoco la voluntad de poder tiene entonces el carácter de la objetivación del ente para un sujeto representativo, sino el carácter de la configuración apolínea. Por otro lado, con el eterno retorno de lo mismo se piensa el tiempo lúdico del mundo, que todo lo trae y todo lo elimina. El elemento alciónico de la imagen del superhombre alude al *jugador*, no al déspota o al gigante técnico. (...) Pero el hombre que juega, el hombre que extáticamente abierto al dios Dionisos, dios que juega, dios informe y formador, no vive en el capricho de una libertad incondicionada; es participe del juego del mundo, y quiere en lo más hondo de sí, lo necesario. (Fink, 2000, p. 225)

Bibliografía

- Ávila, R. (2005). *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid: Trotta.
- Carrasco, E. (2002). *Para leer Así hablo Zaratustra de F. Nietzsche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Deleuze, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*, (Trad. Carmen Artal). Barcelona: Anagrama.
- Fink, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche*, (Trad. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Gutiérrez, C. (2011). *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*. México: Torres Asociados.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*, (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2017). *Nietzsche*, (Trad. J. L. Vermal). Barcelona: Ariel.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos. Volumen IV: (1885-1889)*, (Trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2007a). *Crepúsculo de los ídolos*, (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007b). *Más allá del bien y del mal*, (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008a). *Ecce homo, como se llega a ser lo que se es*, (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008b). *La genealogía de la moral*, (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2009a). *El Anticristo*, (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2009b). *Así hablo Zaratustra*, (Trad. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2009c). *El nacimiento de la tragedia*, (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen III: (1882-1885)*, (Trad. D. Sánchez Meca y J. Conill). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas Vol. III. Obras de madurez I*, (Trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal). Madrid: Tecnos.

- Nietzsche, F. (2015). *Fragmentos póstumos. Volumen II: (1875-1882)*, (Trad. M. Barrios y J. Aspiunza). Madrid: Tecnos.
- Parmeggiani, M. (1998a). Arte-artista, ergon-energeia. La 'estética de la creatividad' en Nietzsche. *Analecta Malacitana*, XX, 1, 81-94.
- Parmeggiani, M. (1998b). Nietzsche y la disolución del concepto de yo, en la obra publicada y en los fragmentos póstumos de 1876 a 1882. *Contrastes III*, 185-210.
- Parmeggiani, M. (2002). *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Málaga: Analecta Malacitana.
- Safranski, R. (2019). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, (Trad. Raúl Gabas). Barcelona: Tusquets.
- Schopenhauer, A. (2010a). *El Mundo como voluntad y representación I*, (Trad. Rafael-José Díaz Fernández y Ma. Montserrat Armas Concepción). Madrid: Gredos.
- Schopenhauer, A. (2010b). *El Mundo como voluntad y representación II*, (Trad. Rafael-José Díaz Fernández y Ma. Montserrat Armas Concepción). Madrid: Gredos.
- Schopenhauer, A. (2014). *Parerga y paralipónema II*, (Trad. Pilar López de Santa María). Madrid: Trotta.
- Torres Vizcaya, M. (2000). Nietzsche en Ser y Tiempo: la interpretación nietzscheana como antecedente de la comprensión heideggeriana. *Ágora. Papeles de filosofía* 19/2, 51-72.
- Torres Vizcaya, M. (2002). Derribar ídolos / derrotar quimeras. Los espesores de la crítica al logos en Nietzsche y en Heidegger de Sein und Zeit. *Pensamiento* 58/220, 91-121.
- Torres Vizcaya, M. (2005). Renovación del sujeto y hermenéutica. La ausencia de Nietzsche en Sein und Zeit. *Azafea. Revista de Filosofía* 7, 171-193.
- Vermal, J. L. (1987). *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthropos.
- Vermal, J. L. (2010). Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger. *Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche* N°. 10, Trotta, 97-112.
- Volpi, F. (2012). *El nihilismo*, (Trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo). Madrid: Siruela.