



U. N. A. M.

9
2^o ej

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**LA FUERZA Y EL VALOR —
EN NIETZSCHE**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

LICENCIADO EN FILOSOFIA —

P R E S E N T A

Alejandro Marco Loredó Hernández —

MEXICO, D. F.

1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1	
LA VERDAD EN NIETZSCHE	10
1.1 El silencio	
1.1.1 El silencio como resistencia de la realidad	11
1.1.2 El silencio como estrategia	13
1.2.3 El silencio: fuerza más allá de toda estrategia	16
1.2 El enigma	
1.2.1 La multivocidad amenazante del enigma	19
1.2.2 El enigma propuesto por Nietzsche	20
1.2.3 El enigma como sátiro	21
1.3 La máscara	
1.3.1 La máscara: interpretación aniquilante del enigma	23
1.3.2 Tipología de los poderes enmascarados	24
1.3.3 Una máscara tras otra	26
CAPÍTULO 2	
LA TENSIÓN INDIVIDUO-TODO	33
2.1 Un valor por encima de los seres	
2.1.1 Un ente -Dios- como valor supremo	33
2.1.2 La totalidad como valor supremo	34
2.2 El eterno retorno de lo mismo	
2.2.1 Todo vale igual	35
2.2.2 Negación de la voluntad evaluativa	36
2.2.3 El valor de lo finito	38
2.2.4 Finito pero ilimitado	42

2.3 Negación del eterno retorno de lo mismo	
2.3.1 El valor del gran azar	44
2.3.2 El valor de la negación	49
CAPÍTULO 3	
DINÁMICA Y TRANSMUTACIÓN	
DE LA FUERZA Y LOS VALORES	53
3.1 La determinación recíproca de las fuerzas	56
3.2 El elemento interno de las fuerzas: la voluntad de poder	59
3.3 La voluntad y el poder	62
3.4 la interacción de la fuerza y las fuerzas	67
3.5 Valor y dinámica de las fuerzas	70
3.5.1 La acumulación y la liberación de poderes	70
3.5.2 El límite de las fuerzas	72
3.5.3 El valor y el poder interno y externo de las fuerzas	74
3.5.4 Los valores y los poderes estratificados	75
3.5.5 Lo alto y lo bajo: su permanencia y devenir	77
3.6 Aclaraciones terminológicas	81
3.7 Dispositivos fortificantes y valorativos	86
3.7.1 La acumulación o el poder tiránico	88
3.7.2 la guerra	96
3.7.3 La armonía entre poderes	102
3.7.4 Amor fati	104
3.8 Sobre los dispositivos	112
CONCLUSIÓN	114
CITAS BIBLIOGRÁFICAS	117
BIBLIOGRAFÍA	125

INTRODUCCIÓN

Un motivo de los que, en buena medida, impulsan y preocupan a la cultura de nuestros días, es la objetividad, la crítica y la creación de nuevos valores. Estas cuestiones han sido una constante en todas las filosofías y, en la obra de Nietzsche, constituyen una de sus directrices predilectas.

Intentamos ver si es posible hallar en Nietzsche alguna forma o formas para determinar y acrecentar el valor de los seres o fuerzas que se despliegan constantemente en nuestro entorno.

En el capítulo uno analizamos el concepto de verdad en Nietzsche. Generalmente se supone que para decidir sobre la posibilidad de los juicios valorativos, debe indagarse antes su posible validez o verdad. Sin embargo, Nietzsche transmuta la cuestión de los juicios valorativos; argumenta que toda verdad es ya la expresión de una valoración o perspectiva de los seres del mundo. Así, contra quienes defienden que lo fundamental es la dilucidación de la verdad y no la del valor, el filósofo emprende una crítica al concepto de verdad, no de manera inmanente, pues él sabe que una crítica así implica, como principio, el mantenimiento o la destrucción del concepto criticado.

El crítico que mantiene la "verdad", esto es, el que combate dicho concepto, pensansándolo hacer de manera inmanente, o sea, asumiendo la verdad de sus propios juicios, en realidad sólo arguye contra algún sentido de la verdad, mientras que se atribuye a sí mismo la utilización correcta de este término. Una crítica así no pone en tela de juicio a la verdad, sino sólo a alguno o algunos de sus sentidos; no es realmente una crítica a dicho concepto como tal.

En cambio, el crítico que arremete contra todo sentido de la verdad y cree que puede proceder en esto en forma inmanente, asumiendo la verdad de sus

propias aseveraciones, destruye de esta manera su propia posibilidad de criticar. Si dicho individuo quisiera, con todo, afirmar su crítica, tendría que hacerlo sin asumir la irrefutabilidad u objetividad de sus juicios, sino desde otra perspectiva. Esto es precisamente lo que hace Nietzsche. Más aún, él no pretende negar el concepto de verdad absolutamente, sino relativizarlo o condicionarlo.

Así pues, la crítica nietzscheana a la verdad no utiliza las estrategias propias de ésta. Como hemos dicho, para Nietzsche toda verdad es la expresión de una valoración. Esta es realizada, en virtud de que toda evaluación supone una tendencia de apropiación del mundo, no por diferentes seres sino, más bien, por diversas fuerzas.

En consecuencia, las diversas caracterizaciones -el silencio, el enigma, la máscara, las cuales examinamos el capítulo uno- que Nietzsche predica de las estrategias a seguir para abordar la "naturaleza" de los seres del mundo, son pensados por el filósofo en términos del concepto de fuerza. A la par, lo propio de la fuerza se revela a través del análisis de esas caracterizaciones o determinaciones.

Atrás ennumeramos esas determinaciones: el silencio, el enigma y la máscara. Resumimos ahora el examen que efectuamos de dichos conceptos en el capítulo uno. El silencio proviene no de una carencia sino de la multiplicidad de voces y de su resistencia última, en tanto que fuerzas, a ser apropiadas o reducidas por alguna verdad comprensiva. La diversidad compleja de las voces, la multivocidad vasta de las cosas impide determinar con exactitud la naturaleza y el origen de las voces o fuerzas; la realidad se muestra entonces enigmática.

Nietzsche elige el concepto de fuerza como una de sus claves filosóficas, precisamente por su enigmaticidad, por su riqueza significativa, porque puede predicarse de muchas cosas en muchas formas, por su multivocidad que, como tal, reclama siempre una interpretación.

Una interpretación, al limitar al enigma, pone o hace posible el sentido; sin embargo, la multiplicidad de las fuerzas se resiste a ser sometida y enmascarada por

un sólo sentido o fuerza interpretativa. La máscara vale porque le da un rostro al enigma; la determinación del acertijo posibilita el significado y la construcción de verdades, pero su valor es limitado, no puede fijarse ningún poder enmascarado, ninguna determinación, si esto significa absolutizarla.

No puede conferirse a la fuerza un significado unívoco, ni se puede absolutizar el valor de unas fuerzas contra otras. Puesto que en la multivocidad de la "fuerza" se expresan los múltiples modos de las cosas, en el capítulo dos se analiza como Nietzsche, al intentar dar una interpretación de la "fuerza", procura atender tanto a la especificidad de los seres como al conjunto de los mismos, en cuanto tal. Nietzsche trata de ver qué fuerza, sea entendida ésta como una realidad o como un principio interpretativo, pudiera constituirse en criterio de valoración.

Si se privilegia a un ser por encima de otros, el resto resulta devaluado; si se confiere mayor valor a la totalidad se rebaja también a las fuerzas particulares que configuran al mundo. Con el eterno retorno de lo mismo Nietzsche evita caer en estas dos conclusiones y afirma el valor de cada fuerza en su especificidad.

Puesto que el retorno eterno de lo mismo significa que todo lo posible ha ya ocurrido y se repetirá idénticamente un infinito número de veces -sin que, por lo mismo, pueda determinarse un principio o un fin del proceso-, se anulan las concepciones evolucionistas, escatológicas o progresistas de lo valioso. Lo más "grande" y lo más "pequeño", lo más "desarrollado" y lo más "primitivo", lo más "físico" y lo más "espiritual", se condicionan mutuamente y no poseen ningún valor menor o mayor.

Sin embargo, el eterno retorno de lo idéntico tiende a negar el aspecto subjetivo, interpretativo o espiritual de las fuerzas pues supone un conjunto finito de eventos para que lo idéntico pueda regresar: en tanto que toda interpretación o visión del mundo, como se ve en el primer capítulo, oculta y puede ser objeto de perspectivas o interpretaciones sin fin (de ahí su enigmaticidad), este aspecto de las fuerzas resulta negado por la afirmación de la finitud de eventos en el eterno retorno.

Así pues, Nietzsche, al afirmar el eterno retorno de lo mismo, debe necesariamente postular la existencia de una fuerza finita o determinada como configurante del cosmos. Sin embargo, la línea argumentativa que de aquí se desprende es incongruente con el perspectivismo, la enigmaticidad y la indeterminación propias del conocimiento y la realidad, tal como Nietzsche los concibe, según se ve en el capítulo uno.

Con el retorno eterno de lo idéntico Nietzsche tiende a privilegiar a lo finito por encima de lo infinito; valora lo infinito -el tiempo eterno- pero sólo como condición o medio del retorno de lo mismo. Pone al infinito por fuera de lo finito en la medida en que aquél no afecta a éste mas que para su retorno; o sea, la eternidad del tiempo no abre un infinito de acontecimientos, antes bien, los impide. Además, con el eterno retorno de lo mismo Nietzsche absolutiza, no a nivel intramundano sino supramundano, el valor de la necesidad frente al del azar, el de la inmovilidad frente al del devenir, el de la afirmación frente al de la negación: dentro del tiempo se afirman todas estas cualidades; esto es, en cada ciclo, eslabón o "Gran Año" del devenir se afirman estos principios, pero se los niega en la consideración de la cadena o de la "totalidad". Sin embargo, la filosofía nietzscheana expresa sus dudas con respecto al retorno de lo mismo y no se ejecuta de acuerdo con éste; más bien al contrario, ésta se ejecuta principalmente a través de la negación, a través de la búsqueda no de las identidades sino de las diferencias, no a través de deducciones sino de pensamientos fulgurantes, etc.

Pero Nietzsche se aferra a la concepción del retorno eterno. Al menos una razón de ello estriba en que no halla otra forma para afirmar el valor de las fuerzas en toda su diversidad: si nada viene primero, si nada es la mera derivación de lo que ocurrió antes, el valor de cada ser se afirma como tal. Sin embargo, la crítica del filósofo al concepto de casualidad abre la posibilidad de romper con la visión del tiempo que el eterno retorno ataca, pero sin recurrir al concepto del retorno de lo idéntico.

Respecto al problema de la causalidad, Nietzsche argumenta que, en general, los sucesos no son el mero efecto de algún acontecimiento o acontecimientos previos, de esta forma Nietzsche concede a cada suceso el valor de su propia autodeterminación, novedad o creatividad. Nietzsche aplica su crítica a la "causalidad" casi sólo a conceptos culturales tales como el de la libertad o la culpa, pero también lo llega a aplicar universalmente, a la totalidad de los acontecimientos.

Con esta crítica al concepto de causalidad se abre la posibilidad de interpretar la eternidad del devenir de otra forma que como el retorno de lo idéntico. Gilles Deleuze hace precisamente una interpretación del eterno retorno en este sentido. Para Deleuze lo que regresa -o se mantiene relativamente en el devenir- no es todo lo que ya fue sino algo diverso; retorna lo que ya fue, mas no todo lo que hubo sido; y lo que así retorna no lo hace necesariamente de idéntica forma sino transformado.

Hasta aquí nos identificamos con esta interpretación del eterno retorno; mas no así con otros puntos de la interpretación deleuziana, los cuales muestran al eterno retorno como un principio selectivo, en el sentido de que significaría la destrucción de todo nihilismo y decadencia. Con esta interpretación Deleuze afirma nuevamente cierto evolucionismo; tan es así que Deleuze critica a Heráclito cuando afirma, como también siempre hizo Nietzsche, que el mundo deviene en ciclos permanentes de creación y conflagración o destrucción. Deleuze, precisamente por su interpretación, no puede explicar este nihilismo eterno y natural del mundo, que Nietzsche, por otra parte, afirma inequívocamente del devenir.

En el capítulo tres queremos explicar de que manera la filosofía nietzscheana afirma precisamente la decadencia como un carácter inherente al devenir mismo. Nietzsche argumenta que no puede existir una fuerza sin interacción con otras fuerzas; es propio de una fuerza ejercerse contra u a través de otras; tal ejercicio podría ser para rechazar o asimilarse otro poder, pero ninguna de estas dos tendencias

podría ser ejecutada hasta el final; de hacerlo, la fuerza dejaría de interactuar con otras fuerzas, dejaría de ejercerse y, por lo tanto, desaparecería como tal.

Como se ve, una fuerza debe hallar oponentes, obstáculos y resistencias para realizarse, un poder debe encontrarse relativamente limitado o frenado, separado de lo que puede, para poder seguir como tal. Así pues, una fuerza, no puede ir en todo momento hasta el final de su poder o hasta las últimas consecuencias; dicha tendencia sólo puede efectuarse dentro de ciertos límites, conforme al freno puesto por otras fuerzas.

Una fuerza obstaculizada significa que contiene una cantidad de poder sin utilización, una cantidad de poder guardado, o, para decirlo mejor, dicha capacidad frenada es utilizada, al interior de un sistema de fuerzas, para tratar de dominar o no ser vencida por los otros poderes con los que interactúa en ese sistema. Pero, al mismo tiempo, una fuerza puede acrecentar sus capacidades a través del poderío acumulado por el complejo del que forma parte.

Así pues, un poder, en virtud de su necesaria composición o interacción con otros poderes, representa a la vez, en diferentes grados y sentidos, pérdida y ganancia de capacidades, debilitamiento y fortalecimiento, decadencia y crecimiento. Por esto puede entenderse que Nietzsche afirme que los seres más desarrollados o complejos representan, tan sólo por ello, el mayor grado de fragilidad y decadencia; aunque luego vea en ellos los únicos seres con la fuerza o capacidad suficientemente grande para revertir el proceso de decadencia que los condujera a lo que son.

Nosotros percibimos que Nietzsche arroja varias directrices -a las que hemos calificado como dispositivos- para que tal reversión o transmutación pueda efectuarse. Sin embargo, tal transfiguración no significaría aniquilar toda forma de decadencia sino imprimirle otra dirección, integrarla con otro poder a los movimientos culturales, dotarla de nuevos significados.

La vida se desenvuelve en forma trágica precisamente porque el dolor, la ignorancia, el debilitamiento, el cansancio, los males, etc., regresan siempre aunque

de muy diversos modos. Aún así, Nietzsche pone la tarea en no detenerse, en actuar sin inventar ideales, mundos o empresas negadoras del significado pleno de la vida. Lo que la existencia ha abierto para el hombre, lo que en la existencia humana ha brotado, lo que ha arrastrado a las naciones y a las culturas, lo que algunos cuantos individuos han prendido al destino de sus pueblos, es una voluntad puesta en la redención y en el mal, sólo que muchas veces con la ceguera de la irreductibilidad de estos enigmas.

CAPÍTULO I

LA VERDAD EN NIETSCHE

Para algunos intérpretes de Nietzsche, éste no distingue las "verdades" por el grado en que se aproximan a un objeto que es externo e independiente de ellas: "El 'nominalismo' de Nietzsche -explica G. Vattimo- es integral. El sujeto no es sino actividad de poner, sobrepasar, falsificar." (1). En cambio, para otros lectores del filósofo, como para E. Blondel, Nietzsche si bien "... tiende a considerar la realidad como un texto... Al mismo tiempo... intenta que aparezca la hondura y profundidad de lo que existe fuera del texto, para así relacionar el texto y el lenguaje a su origen oculto... esta es la empresa dual y contradictoria de la genealogía..." (2). Habermas, por su parte, está cercano a la opinión de Vattimo sobre el punto en cuestión, pero, contra éste, sostiene que, a pesar de lo que el propio Nietzsche mantuvo, de su genealogía no puede derivarse un "nominalismo integral": "si es correcto que 'sin un dar valor a las ficciones lógicas... el hombre no podría vivir' entonces las condiciones subjetivas de la constitución de un mundo manejable de casos idénticos no son, empero, puras 'invenciones'..." (3). Según Habermas, Nietzsche nunca saca las consecuencias, ya mencionadas, que salen de su propio planteamiento. Nosotros, en contraste, vemos que no son pocos los pasajes que parecen justificar la interpretación de Eric Blondel, en el sentido de que Nietzsche habríase empeñado en develar la realidad última de las cosas. Tal como expresa G. Colli: "La prevención positivista es dura de morir, y aun cuando vuelva entre abstracciones metafísicas, Nietzsche piensa todavía aferrar 'hechos' entre las manos." (4).

De la nuchedumbre de opiniones vertidas sobre la cuestión de la verdad en Nietzsche, hemos entresacado sólo algunas, no con el ánimo de analizarlas y decidirnos por alguna, sino simplemente para poner en evidencia la variedad de las mismas. En cuanto a nosotros, queremos circundar esas opiniones, distinguiendo las

actitudes que Nietzsche adopta respecto a la verdad en diferentes ocasiones, con intenciones y templos diversos.

1.1 El silencio.

1.1.1 El silencio como resistencia de la realidad.

La realidad calla porque se resiste a ser reducida a cualquier especie de algoritmo. Las cosas no permanecen silentes porque, como si no fueran nada, carecieran de cualquier forma de expresión. No parecen mudas por falta de voz, sino por el constante fluir de mil voces que parecieran venir y reverberarse por todos lados. Entre sí entablan diálogos, discusiones e himnos de alta frecuencia que nosotros no podemos percibir.

Sólo somos capaces, en un principio, de captar cierto rango de frecuencias: conforme logramos ampliar dicha escala, empezamos a oírnos a nosotros mismos, nuestros mas leves movimientos, las voces insospechadas que se ocultan en nosotros. Las lenguas que salen de "nosotros" se confunden con las del "exterior". Se vuelve imposible oír a nada en específico. De ningún lugar particular pareciera provenir sonido alguno. Sólo escuchamos un ruido blanco de fondo que, como manto, encubre la supuesta identidad y especificidad de cada cosa.

Cuando nos escabullimos y nos perdemos bajo ese manto ocurre lo que cuando encendemos una fogata: los leños, la solidez de las cosas desaparece en la fluidez de las llamas, en las caóticas espirales del humo que se desprende, para luego, desaparecer repentinamente en la nada del espacio. Aparentemente el caos desaparece y se reconfigura el orden previo. Después de haber utilizado el fuego-caos para calentarnos, el frío regresa a nosotros; mientras que las partículas de humo se esparcen sin que podamos inteligir el rumbo específico de cada una de ellas: cada una calla su destino; sólo podemos generalizar sobre su comportamiento: "desaparecieron".

El hecho de que ante nosotros reaparezca el orden anterior, ¿significa que el silencio que guarda cada cosa respecto a su naturaleza peculiar no expresa sino un orden más profundo del mundo? Tal vez. "Nótese -dice Nietzsche- lo que nos sucede con la música, lo primero es aprender a oír. Es menester percibir un tema o un motivo, distinguírle, aislarle, limitar le hallando en él su vida propia. Después se necesita trabajo y buena voluntad para soportarle no obstante lo que tenga de extraño ... Mas ésto no sólo sucede con la música; de la misma manera exactamente aprendemos a amar las cosas que amamos. Y al final son recompensadas nuestra buena voluntad, nuestra paciencia, nuestra equidad y nuestra dulzura para con lo extraño, cuando lo extraño se alza lentamente delante de nosotros el velo, mostrando una nueva e inefable belleza." (5).

Sin embargo, obsérvese que el énfasis de este argumento está puesto no sobre la disposición de lo extraño a levantarse el velo sino sobre la acción que el escucha debe emprender para limitar lo extraño.

A cada escucha la música le llega de diferente forma, le transmite un mensaje diverso, lo transporta a parajes diferentes. "Con todo, creo que al presente estamos ya curados de aquella ridícula inmodestia que sentenciaba desde nuestro punto de vista, que únicamente desde nuestro ángulo óptico era lícito trazar perspectivas" (6).

Ninguna interpretación, fórmula o algoritmo captura el "núcleo" de las cosas. Estas, como fuerzas, resisten ser avasalladas y vencidas absolutamente. (7) Son el obstáculo sin el cual el hombre no iría tras nada, sin el cual su afán de conquista y expansión sería inconcebible, sin el cual no habría motivo para emprender tarea alguna ni saciar ningún anhelo.

1.1.2 El silencio como estrategia.

El mismo intento de hacer hablar las cosas es una interferencia que puede impedirnos escucharlas sin el ruido distorsionante generado por el mismo intento. Por ello callar es también una estrategia para dejar obrar y comunicarse a las cosas con nosotros.

Se ve surgir aquí un conflicto: si las cosas resisten, en última instancia, nuestros intentos de arrancarles muchos de sus secretos, ni siquiera callar podría ser el medio para atravesar su interioridad.

Hay, mejor, que desinquietarse, abandonar los propósitos, abstenerse de toda acción -que no del afán- de aferrar la última verdad de las cosas. Hay que tender nuestro afán de capturar verdades como red de fondo, dejarla ahí, inmóvil en la profundidad de las aguas, no ir tras de ninguna presa particular. Más allá de esto: desprender la red de todo punto fijo al que la hallamos atado; dejarse llevar por las corrientes a inciertos destinos. Descargarnos de todo el andamiaje pesado de conceptos con los que solemos abordar la realidad; aligerar nuestro ser. Errar por un tiempo, alejarse de los caminos trillados: "El alma más vasta, que puede recorrer extraviarse y errar más lejos dentro de sí misma: la más necesaria, la que por placer se precipita en el azar... y se alcanza a sí misma en el más vasto círculo, el alma más sabia, a quien la locura invita más dulcemente." (8). No se trata de arrojarse al abismo, el límite lo pone el perímetro del alma misma, su capacidad de resistir y no ser rebasada; basta con esto, ya se anda aquí por el filo de la navaja.

Así pues, es necesario acallar los impulsos que normalmente nos dominan, impedir que su ruido enturbie nuestras otras voces. Dejar de proferir y predicar nuestras verdades, quizá incluso con el peligro de ser arrastrados y atrapados por otra verdad. Hablando de la voluntad de llegar a la "verdad", Nietzsche argumenta que este abandono podría ser simplemente "...la voluntad ocasional del espíritu de dejarse engañar, quizá con la maliciosa intención de que no es así... Quizá hay aquí un placer

causado por lo arbitrario de todas estas manifestaciones de poder." (9). En este caso, el abstenerse de creer y proclamar estas verdades no pasaría de ser un juego en el que nada importante se apostaría. El carácter de este juego se reduciría a un mero cálculo, en el que no nos pondríamos a nosotros mismos en juego. Nuestras jugadas y sus consecuencias permanecerían alejadas de nosotros, sin inquietar ni perturbar nuestras "verdades". Así ocurre cuando nos endilgamos el título de "buscadores de la verdad", alumbrando las cosas con la misma luz que siempre portamos.

Pero apagar nuestra lámpara, acallar nuestra reconfortable conciencia verdadera, significa otra cosa. Implica exponerse a la obscuridad y tener la voluntad puesta en que la suerte nos sea favorable. Como ya dijimos, no se trata de arrojarse al vacío, ni jugarse el todo por el todo o de "afirmar todo el azar de un golpe" (10). Proceder de tal forma sería consumirse y perder toda posibilidad de habla en un instante. Los seres no pueden jugar de esta forma, este privilegio le está reservado al cosmos, en la medida en que éste constituye cierta forma de totalidad. "Porque el lanzamiento de dados es la afirmación múltiple, la afirmación de lo múltiple. Pero todos los miembros, todos los fragmentos se lanzan en una tirada: todo el azar de una vez." (11).

Apostar nuestras verdades en el silencio significa arrojarlas al libre juego de las otras fuerzas que nos constituyen. Apostar así significa confrontar sus palabras en un foro donde ninguna voz tiene, de entrada, preponderancia sobre las demás. Es un foro donde todas las voces cesan para que hable la que pueda y quiera. " Y otra vez volvió a hablarme el silencio sin voz.... El silencio viene a cubrir la hierba cuando la noche es más silenciosa ... las palabras más silenciosas son las que traen las tempestades... " (12). Tempestades éstas que podrían ahogarnos. Tal como nos hace saber Giorgio Colli, Apolo era temido en la Grecia antigua por el poder flechador que ejercía, desde lejos, mediante las puntas del *logos* . (13).

El que calla, y se sumerge en la deriva del *logos* subterráneo y mudo, el que se despoja de los recursos logísticos a los que amañada y convencionalmente se aferra,

requerirá echar mano de cualquier ayuda, venga de donde venga. Al pensador puede ocurrirle que incluso lo que antes había desechado como pura ficción y basura, se transmute en su guía y nuevo impulso de vida. Esto debe ocurrir necesariamente así, pues, en el abandono, cualquier luz o voz parecerá bondadosa; y efectivamente lo será porque habrá rescatado una vida; incluso la podrá renovar, si el individuo aprovecha jugosamente el recurso recién obtenido. Se engañan, argumenta Nietzsche, los que consideran que hubo una intención detrás de su rescate. Lo más que podría decirse es que el carácter mismo del universo hace posible el surgimiento de esos sentidos.

Pero que haga posible el nacimiento de nuevos sentidos y verdades, no equivale a decir que los construya con necesidad, pues para que el sentido se realice se requiere de la contraparte: que el individuo transmute el carácter contingente de su encuentro con las fuerzas que se le acercaron, lo llamaron o lo forzaron a tomarlas, que troque en necesarias tales contingencias. Ciertamente, el que anda en busca de la verdad, y calla tácticamente sus prejuicios, para reimpulsar las voces de las que antes se escudaba, debe, no esquivar, sino dejarse golpear por la suerte. Es en este sentido que Georges Bataille habla de la "voluntad de suerte" (14). Con este concepto Bataille enfatiza el carácter activo de la suerte; ésta no es un ente que se entregue a cualquiera en el mismo grado ni con la misma pasión. Efectivamente, ya que todos somos cómplices del azar -pues es, según Nietzsche, un carácter fundamental del mundo- "estamos seguros de que el azar sirve tanto a los débiles como a los fuertes" (15). Pero si bien el azar puede servir y perjudicar a todos; necesariamente habrá de hacerlo más con quien más se expone a él. "El azar, la ley del absurdo en la economía humana, aparece más odiosamente en los estragos que ejerce en el hombre superior, cuyas condiciones vitales, sutiles y múltiples, son difíciles de evaluar." (16). El pensador que interrumpe el flujo continuo y homogéneo de su pensamiento, y se entrega al azar del *logos* opta por la estrategia más peligrosa y de resultados más inciertos. Este individuo apuesta, expone los frutos de su reflexión al fracaso tanto

como al éxito. Que resulte lo uno o lo otro es una incertidumbre que acompaña siempre al forjador de nuevas verdades.

Pero ya el simple hecho de iniciar una empresa de tal riesgo, es un indicio de una fuerza inusual. Así pues, la voluntad de suerte, en tanto que voluntad, expresa de suyo poder y capacidad para no perderse en los nuevos rumbos trazados; para sortear las voces sediciosas que pueden escindir completa y permanentemente la unidad que supone nuestra voluntad; para no arredrarse y abstenerse, herido y atemorizado, de volver a cruzar el límite. "Siempre estoy a la altura del azar, para ser dueño de mí tengo que estar desprevenido." (17). Sólo se pierde quien no tiene la voluntad de perderse, quien ha fijado sus posiciones ante toda posible intrusión. Si la vida es constitutivamente azar, los no avisados, los errabundos, cuentan con mayores probabilidades de recuperar el sentido, cuando sufren un golpe del azar.

1.1.3 El silencio como fuerza más allá de toda estrategia.

El hablar es propio de cualquier verdad, pero en el silencio la verdad se pone en juego. El filósofo, el inquisidor, que quiere escuchar verdades ocultas, adopta el callar como procedimiento y método. En esto consiste la voluntad de suerte. Pero el mundo y nuestro destino está más allá de nuestras intenciones y estrategias. No sólo con nuestras manos manipulamos los hilos de nuestra existencia. Otros manipuladores nos cercan y atraviesan. Nuestro silencio estratégico es entonces rebasado, y percibimos que la verdad está más allá también de toda voluntad de suerte.

Si bien la fuerza de un individuo se manifiesta en esta voluntad, aquella no se finiquita en ésta. La fuerza es más que la voluntad. Tan es así, que la voluntad de un individuo, al presentir la dimensión de sus fuerzas, puede acobardarse, frenarse, aplacarse y extinguirse. El individuo puede presagiar los peligros contra los que su

fuerza desconocida quiere probarse, y a los que lo arrastraría sin miramientos, sin considerar sus deseos limitados de bienestar y felicidad.

"Suponiendo -observa Nietzsche- que la tarea, la destinación, el destino de la tarea superen en mucho la medida ordinaria, ningún peligro sería mayor que el de enfrentarse cara a cara con esta tarea." (18). A medida que la fuerza de un individuo es mayor, lo son consecuentemente también las tareas que puede arrostrar. Pero si ha sido educado para el éxito convencional, el conocimiento de sus fuerzas y tareas extraordinarias puede estrecharle y asfixiarle. Lo fundamental en este momento no será la voluntad de suerte sino el golpe de suerte, el cual obra a mayor profundidad, por debajo aun del *logos* subterráneo, en el espacio donde las palabras y los significados se quiebran y muere el *logos*. "Hacen falta los golpes de suerte y lo imprevisto para que un hombre superior, en el que duerme la solución de un problema, empiece a obrar en el tiempo prefijado, para que 'estalle' podríamos decir. Generalmente esto no sucede, y en todos los rincones del mundo hay hombres que esperan, y que no saben que esperan en vano. A veces también el grito despertador llega demasiado tarde..." (19). Sobre lo mismo abunda Nietzsche en *Ecce Homo*: "...yo advertía un extravío total de mi instinto... todo parecía preferible a aquel indigno 'desinterés' en el que había caído primero por ignorancia, por *juventud*, pero al que había permanecido aferrado más tarde por pereza, por lo que se llama 'sentimiento del deber'.- Aquí vino en mi ayuda... aquella *mala* herencia por parte de mi padre... La enfermedad *me sacó con lentitud de todo aquello*: me ahorró toda ruptura, todo paso violento y escandaloso" (20).

Voluntad y golpe de suerte, silencio estratégico y poder silente del azar, entrega al azar y fuerzas irracionales, mudas e in-significantes, el callar y lo callado, el sumergirse y lo subterráneo, el aligerarse y la corriente que arrastra, el jugador y el juego, la apuesta y la tirada, el enmudecer y "el silencio que sin voz habla". Todas estas son diferentes formas de expresar estos dos poderes. Poderes que se solicitan y enfrentan; que de suyo son incompletos; y de cuya hibridación, que guarda un alto

grado de improbabilidad, nace un auténtico mutante, un monstruo implacable e inalcanzable, como lo es el propio Nietzsche; un destino terrible, en cuyos gigantescas huellas nos hundimos; pero que, como tales, marcan un camino, aunque se hayan de sacrificar y perder miles de hombres para seguirlas, y sean necesarios pies aún más grandes para deshacer dichos huellas, o para marcar con igual fuerza la Tierra con otro destino.

Los obstáculos infranqueables que el hombre encuentra para poder responder las preguntas que lo asaltan, y para decidir entre las agudas alternativas irreconciliables entre las que se halla; la ignorancia o el olvido de que su propia acción cognoscitiva interfiere con la intención de la misma; y la irrupción desconcertante de entidades y fuerzas en la búsqueda de la verdad pueden conducir al individuo a un estadio, donde impera, con un nuevo significado, el silencio. La locura fue el umbral de este estadio, alrededor del cual anduvo Nietzsche, hasta franquearlo para ya no regresar jamás.

1.2 El enigma

El silencio no es nunca, para Nietzsche, el silencio de la nada; proviene de la resistencia de las cosas a expresarse unívocamente, o es un estrategia del hombre para escuchar sus murmullos y ecos. Si nos parece inaccesible el "núcleo" de la realidad no es porque ésta sea muda, o interponga obstáculos a su entrada, sino porque sus vías de acceso y los significados de sus signos se multiplican conforme nos sumergimos en su mundo.

La realidad nos enfrenta entonces como enigma, como texto huidizo y sugerente que reclama alguna interpretación, como una metáfora recién parida, como expresión multívoca en la que los conceptos involucrados aún no se definen por convención o costumbre añeja.

1.2.1 La multivocidad amenazante del enigma

Las puntas del enigma, cuya multiplicidad es su característica propia, delatan inmediatamente su dinámica centrífuga. Si el movimiento del silencio es centripeto porque tiende a devorar al intruso que quiere arrebatarse su fruto concentrado, la fuerza del enigma estriba, por el contrario, en arrojar cuanto pueda de sí.

El texto enigmático revela su fuerza bajo el presagio de una amenaza. Percibimos como amenaza todo lo que impide que lo abarquemos mediante los recursos acostumbrados. El hombre fuerte transforma la amenaza en desafío; la amenaza sigue latente, pero el hombre avanza cuando evita mirarla de frente. Este comportamiento constituye el principio de una escalada de recursos que el individuo habrá de ir fabricando. El domador de la multivocidad del texto enigmático lanza su interpretación, pero la sibila oracular, en su trance, permanece retirada del intérprete, de modo que éste no obtiene ni el consentimiento ni el rechazo de su interpretación. El oráculo, nos dice Heráclito, "no dice ni oculta, únicamente insinúa".

La fuerza del oráculo no es centrífuga porque, inexpugnable, rechaza alguna interpretación específica, sino porque no es ésa la única que arroja desde sí y de frente a la intervención cognoscitiva del intérprete.

El espacio metafórico es también el del enigma, en él cohabitan el concepto objeto y el concepto de predicación bajo una relación de semejanza. Con la metáfora afirmamos o predicamos algo sobre otra cosa. Tanto el objeto como el sujeto de la afirmación son multívocos. "Un concepto -nos dice Nietzsche- se refiere un poco a muchas cosas." (21). Una metáfora, así, está sustentada por la afinidad o semejanza que dos conceptos, entre las muchas cosas que significan, pueden tener.

Pero la metáfora se destierra de su suelo enigmático, en cuanto delimita la relación de semejanza que la sustenta. El simple uso repetido de la metáfora congela su sentido. Pero también el creador de metáforas puede cortar las múltiples relaciones de semejanza de los términos con los que aquella nació (la metáfora sobrevivirá entonces en virtud de las únicas entreveraciones de los conceptos respetadas o resaltadas por su creador). Así pues, el enigma es una metáfora recién parida y aún abierta. Una metáfora de este tipo es un acertijo libre a la interpretación. Sendas interpretaciones pueden descubrir nuevos sentidos fecundos en torno al haz de afinidades de los conceptos componentes.

1.2.2 El enigma propuesto por Nietzsche

" Pero -se pregunta Savater- ¿cuál será el enigma que Nietzsche propondrá en primer lugar por medio de un simulacro? Justificadamente, el enigma será el de la fuerza misma ... el simulacro que responde al enigma de la fuerza es la voluntad de poder ... recordemos aquí el penetrante dictamen de George Santayana: ' Hay muchos otros modos de expresar una fuerza, además de una definición: se la puede sentir, oponer resistencia, dar forma, transformar o simbolizar. Las fuerzas trabajan, no se agotan en una descripción como los conceptos matemáticos' " (22).

Nietzsche escoge, como básico, el concepto de fuerza porque es uno de los conceptos más plétóricos de significados; en especial, porque lo predicamos tanto de la realidad física -que para algunos es la realidad más primitiva y/o fundamental- como de la realidad espiritual -que para otros es la realidad más evolucionada y valiosa. Así, los físicos hablan de las fuerzas fundamentales de la naturaleza, pero también hablamos de la fuerza del carácter, de la fuerza interpretativa de una teoría, etc.

Nietzsche no sólo emplea el concepto de fuerza por lo que hemos explicado, sino que, además, traslapa estratégicamente el significado físico y espiritual del concepto de fuerza: enclava en toda fuerza un carácter interpretativo y, al mismo tiempo, hace depender toda fuerza espiritual o interpretativa de las fuerzas "primitivas" (fuerzas físicas, corporales, instintivas, etc.). Con ésto la "realidad" se vuelve multívoca, ya no sólo porque, como texto enigmático, permite abanicos de interpretaciones sino porque cualquiera de sus componentes posee a su vez una fuerza interpretativa propia. "Para decirlo de antemano, -refiere E. Blondel- puede que finalmente concluyamos que Nietzsche asevera -metafóricamente, lo cual no quiere decir que arbitrariamente- que lo único afirmado es exclusivamente la metáfora misma, o el Ser como el poder de la metáfora, esto es, la metáfora como el esfuerzo del mundo mismo para pluralizarse y reinterpretarse a sí mismo, como la estructura de la voluntad de poder" (23).

La fuerza de la enigmática realidad consiste en rechazar toda interpretación unívoca y reductiva; a su vez, el enigma de toda fuerza consiste en estampar en el mundo su propia interpretación, la cual, por su raigambre metafórica, llama a nuevas lecturas; esto es, la multivocidad de los conceptos implicados no puede detenerse con un juicio sobre la semejanza que los une. Ocurre lo contrario, este juicio acarrea otros conceptos con los cuales los primeros pueden entrar en nuevas relaciones insospechadas. Así se entiende que Nietzsche hable de la "infinita complejidad del mundo" (24).

1.2.3 El enigma como sátiro

"Áspero, arcaico es el fondo del enigma:... y -añade G. Colli- con perfidia Heráclito retorna al enigma que llevó a Homero a su perdición: 'Respecto al conocimiento los hombres son engañados igual que Homero, que fue el más sabio de

todos los griegos. De hecho le engañaron aquellos jóvenes que habían aplastado piojos, cuando le dijeron: lo que hemos visto y cogido, lo dejamos; lo que no hemos visto ni cogido lo traemos." (25).

Se rompe el silencio, el enigma se burla. No nos reímos nosotros, el enigma es el que nos burla. Podemos darle una interpretación, entonces reímos ... mientras pensamos que nuestra interpretación es la única, y que acaba con el enigma. Una interpretación siempre es menos que el enigma, en virtud de ser precisamente sólo una de sus interpretaciones posibles. Nos reímos cuando creemos conocer la solución del enigma; pues entonces vemos disolverse en futilidad su amenazadora problemática originaria. Poniendo como ejemplo el enigma de los piojos, George Colli añade: "Aquí y en otras partes, el contraste entre la futilidad del contenido y la dramaticidad del éxito alude al aspecto lúdico del enigma ..." (26). Se equivoca George Colli, el contenido del enigma no es fútil, sólo lo es el contenido que un particular le confiere, en la medida en que, precisamente, lo conferido es particular y limitado respecto del enigma.

El enigma se burla de nosotros a ojos vistas, su crueldad es manifiesta, no oculta como lo hace, según veremos más adelante, la máscara: tras una máscara complaciente puede esconderse un rostro cruel; de hecho, necesariamente el hecho mismo de ocultarse bajo una máscara demuestra algún grado de crueldad, pues, por más piadosa que pueda ser una mentira, no deja de ser un engaño.

Nietzsche habla poco del silencio, pues incurrir en ello sería infringirlo. Pero sobre el enigma Nietzsche abunda más, pues es propio del enigma o del acertijo presentarse con una multiplicidad de formas mediante las que seduce a aferrarle por alguna.

Pero Nietzsche tampoco habla mucho del enigma, pues ello más bien supondría un afán de delimitario, de serle infiel al carácter y al "propósito" del acertijo. Nietzsche no se aboca tanto a la tarea de responder preguntas o resolver acertijos sino a la empresa de crearlos. Esto puede hacerlo en dos formas: o bien abre

nuevas preguntas, o bien desenmascara las "verdades" que pululan en nuestra cultura, revelando el suelo problemático de éstas. De los detonantes enigmas que Nietzsche creará nos ocuparemos más tarde. Primero analizaremos las reflexiones de Nietzsche en torno a la máscara.

Nietzsche abunda más sobre la máscara en cuanto que identificar su carácter lo armará para desenmascarar a los detentadores de la "verdad" (entre los cuales Nietzsche se halla incluso a sí mismo). Pero el filósofo no sólo estudiará la naturaleza de la máscara con este propósito, sino también con el de convertirse en estrategia del enmascaramiento propio.

1.3.- La máscara.

1.3.1 *La máscara como interpretación aniquilante del enigma*

La máscara oculta al acertijo. Alguna parte de la dualidad manifiesta de éste queda cubierta bajo las engalanadas vestiduras de la máscara.

El ingenuo queda prendado por el hechizo de ésta y no ve nada detrás. Entiende literalmente la metáfora que constituye al enigma; esto es, confunde los términos de la metáfora, no ve en ellos semejanza sino pura identidad. Si, por ejemplo, acuerda con la afirmación de que el hombre es un animal, catalogará al hombre simplemente como otra clase de animal; si conviene en que un electrón es una onda, entenderá que el electrón y una ola son solo diferentes tipos de ondas, y, consecuentemente, atribuirá al electrón las mismas propiedades ondulatorias "esenciales" que las de una ola. A su entender, la semejanza originaria quedará coherente y completamente definida, lo así definido constituirá el núcleo, la esencia o el significado propio de cada uno de los términos; todo lo restante será secundario y accidental. La semejanza originaria verase metamorfoseada en identidad.

Características idénticas vincularan los dos términos de la metáfora. Detrás de ello no habrá nada. La identidad se habrá dado; y el poder de la metáfora se habrá finiquitado.

1.3.2 Tipología de los poderes enmascarados

Finiquitado, ciertamente el poder productivo de la metáfora, pero no el poder que con la certidumbre de estar en posesión de la verdad se alcanza. La metáfora congelada, la interpretación que, enmascarando, oculta otras visiones, se constituye en sólida guía del andar y el vivir. El que se aferra a su verdad quizá lo haga bajo la sospecha de que indagar más sobre la verdad, en lugar de acercarlo, lo alejará más de ella.

No obstante, el que pretende estar en posesión de la verdad simple y desnuda, es el que más miente: "El mago también se echó a reír, y, con tono astuto, dijo: os dije que -Zarathustra- era un impostor un espíritu falso y embaucador... sobre todo cuando se presenta desnudo." (27). El ingenuo, que cree a pie juntillas en su verdad, vive en el auto engaño, bajo el poder tiránico de su propia máscara. Ella es su fe; y él, su servidor.

Otra es la actitud del que, creyente de su verdad, opta, así fuera inconscientemente, por comunicarla bajo los ropajes de la verdad reinante; de no hacerlo se expondría a la incomprensión y al rechazo. Entonces su personalidad se resquebrajará, se escindiría en dos. Nietzsche atravesó la cuchilla que lo partiría de esta forma; resultando un Nietzsche esotérico, que escribe y habla para sí mismo, y un Nietzsche exotérico que, mediante diversos dispositivos -el ornamento, el ungüento, la extravagancia, etc.- pretenderá hacerse de partidarios.

Este creyente, aún cuando fuera consciente de su enmascaramiento, sólo ve en él una estrategia que únicamente afecta a su voluntad expresiva y no a la esencia de sus convicciones. Sólo el individuo autocrítico ve afectadas sus propias

convicciones. Este individuo adquiere consciencia del carácter relativo e inestable de la conexión entre los términos de los juicios presumiblemente verdaderos; ve que la trabazón de las aseveraciones "verdaderas" sólo atiende a ciertas semejanzas de sus términos mientras que aleja otras.

Dicho individuo puede entonces adoptar diferentes actitudes. Puede volverse un escéptico para el que ni criticar ni crear nuevas teorías tiene sentido alguno. El nihilista activo, al contrario de aquel, rastrea los teatros a fin de desenmascarar y deconstruir cuanta escenificación "verdadera" encuentre. Otros hay que, a pesar de su incredulidad, se aferran a la "verdad" con la que mejor puedan engañar y convencer sin otro propósito que el del beneficio propio. Nietzsche considera que estos hipócritas son los más grandes artistas, en la medida en que la simulación es propia del arte. Sin embargo, aun cuando en la simulación no hay artista que les iguale -pues su incredulidad no les permite otra cosa que el disimulo- distan del verdadero actor que se funde, así sea sólo limitada y temporalmente, a su papel. "La independencia de toda clase de convicciones -explica Nietzsche- forma parte de la fuerza... permite convicciones en determinadas circunstancias. La convicción es un medio; hay muchas cosas que no se alcanzan más que a fuerza de convicción. Esa gran pasión tiene necesidad de convicciones y las utiliza, pero no se somete a ellas; sabe que es soberana." (28).

Este actor no cree de manera absoluta en su papel, conoce su contingencia. Lucha contra los otros personajes o poderes que tratan de manifestarse en él y expresar su propia verdad. Este individuo requiere un gran autocontrol, pues debe librar una batalla en dos frentes, no sólo enfrentando los poderes mencionados, sino al mismo tiempo, a la tiranía a la que su propia verdad dominante, como tal, tiende con fuerza.

Este actor no tiraniza como el ingenuo, que cree ciegamente en su verdad, al resto de las visiones que se presentan solicitantes ante él. No intenta reducirlas o deducirlas de su propia óptica, sino que les confiere el derecho, seguro de su fuerza,

de una vida propia. Construye con su óptica prevalente una obra, un imperio, en cuyo espacio otras visiones pueden manifestarse, mientras no intenten anegar ni desbordar dicho espacio.

Así pues, si bien trastoca, y transfigura concepciones diversas mediante la fuerza de alguna visión específica, que él mismo sabe ilusoria, aquéllas se alían con ésta y le confieren mayor poder y realidad. En la medida en que no reduce aquellas concepciones o fuerzas, más que hacer patente su irreductibilidad, éstas parecieran consentir y enriquecer los rasgos y expresividad de la máscara que las encubre.

¿Qué se gana con dominar a las otras fuerzas? Actuar con prestancia y gracia. Se decide rápido, se puede ir tras nuevas conquistas pues no hay obstáculos dentro de la campaña propia, el triunfo está prácticamente asegurado. La inmediatez conduce, hay tremenda seguridad en que la máscara es rostro, en que lo patente no está amenazado por ninguna fuerza oculta. Sin permitir ser desviado por voces ajenas, por impulsos opuestos, por otros horizontes, se puede fundar un reino de mil años una obra de "largo aliento", en la que la diversidad armoniza relativamente con un impulso preponderante, con una verdad revelada o un destino manifiesto.

1.3.3 Una máscara tras otra

La permanencia de una máscara, por más larga que sea su duración, llega a su fin con el tiempo, el decaimiento de cualquier careta va revelando nuevas líneas y directrices, las diferentes expresiones y manifestaciones de un nuevo rostro. "Toda filosofía 'oculta' también otra filosofía; toda opinión es un escondite; toda palabra, una máscara." (29).

La certeza de Nietzsche es que toda verdad es ya una interpretación realizada desde una posición parcial. Nietzsche se adelanta a la objeción de que esta certeza pueda considerarse tal, cuando no sería sino otra de tantas interpretaciones

parciales, según él mismo sostiene: "...Y a veces la locura misma es una máscara que oculta un saber fatal y demasiado seguro." (30).

Será precisamente la locura, pero ya no como simulacro fijo, sino como sucesión continua e ilimitada de máscaras, lo que arrastrará a Nietzsche y le impedirá dedicarse de lleno a la construcción de un mito que pudiera arrastrar y elevar a los hombres a un alto destino. Al mismo tiempo que trata de fabricar un ideal con este poder, ya lo traiciona, y resquebraja, ahondando en sus raíces y detrás de sus velos; quizá sólo para cerciorarse de su fuerza, pero, con ello, lo que hace es acelerar su decaimiento. Si bien él mismo había pedido respeto al simulacro y la detención de las psicologías desenmascarantes; no tarda, paradójicamente, en proclamar su necesidad de otra máscara.

Nietzsche no detiene su impulso desenmascarante, no porque espere hallar una verdad detrás, sino porque quiere explicar el mundo desde otras perspectivas, verlo con otros ojos. Pero ello representa un grave peligro. Entre más explicamos el mundo, se abre un campo mayor de ignorancia e indeterminación pues surgen nuevas preguntas y propuestas en torno a la coherencia, completitud y significado de las diversas explicaciones dadas. "En suma, la ciencia prepara una soberana ignorancia... 'conocer' es una idea henchida de contradicciones." (31). Ciertamente, todo poder, en tanto que trata de retrasar su muerte, tiende a retirarse de los aspectos más agudos de los acontecimientos que la amenazan. El valor de una fuerza estriba en su capacidad para reconocer y enfrentar lo más problemático.

Si Heráclito decía ya que "los buscadores de oro sacan mucha tierra y encuentran poco", Nietzsche va más allá al decirnos "Desconfiad de todas las personas a quienes asalta un sentimiento amargo parecido al del pescador que, después de un día de penoso trabajo, vuelve a casa con las redes vacías." (32). La obtención de resultados, el éxito, no pueden ser siempre el criterio para valorar las acciones. La victoria, el reconocimiento, no deben ser un cargamento; cuando es así, el éxito se

convierte en derrota. Hay que tener la fuerza para habitar en un reino de sombras, para tener ahí siempre puesto un fajo de nuestras apuestas.

El trabajo que no consigue su fin propuesto es visto generalmente como un absurdo. Nietzsche observa, empero, que los hombre son dichosos cuando ven que la vida no se ajusta a esa lógica de conseguir un fin con cada acción. "¿Cómo puede el hombre experimentar placer en lo absurdo?... La inversión de la experiencia en su contraria, de lo que tiene fin en lo que no lo tiene, de lo necesario en lo caprichoso, sin que, sin embargo, estos hechos produzcan ningún daño... nos liberan momentáneamente de las imposiciones de la necesidad..." (33). ¿Cuál podría ser el absurdo que no produzca ningún daño? Principalmente el que vemos fuera de nosotros, en el vecino quizá, o en algún personaje imaginario. Los individuos, entonces, no devalúan al absurdo en sí, sino sólo cuando éste los perjudica. Pero ¿cómo podría perjudicar la "inversión de lo que tiene fin" a quien no encierra el valor de su vida en ciertos fines específicos? Nietzsche no encuentra en la vida fines ni valores predeterminados; no existen independientemente de lo que imaginamos, queremos y ponemos como valor en la vida. Pero cada individuo es sólo uno de tantos que pueblan el mundo; el mismo es un mundo así, habitado por múltiples tendencias. Si bien no hay fines específicos a los que todos los individuos deban obedecer - permitiendo ésto un juego libre de opciones vitales- también es cierto que cada individuo se enfrenta -tanto dentro como fuera de sí- a una multitud de poderes deseando realizar sus propias opciones. Cada tendencia quiere en el individuo el medio para alcanzar su satisfacción. Pero el individuo también quiere afirmar su individualidad y entrechoca, así, con la especificidad de sus impulsos. Esto resulta en sufrimiento para el individuo.

Frente a tal visión Nietzsche no pregona ni el refugiarse del mundo ni el desterrarnos de todos nuestros impulsos; antes bien, él ve una prueba de valor y poder en los que afirman la vida a pesar del sufrimiento. A esta postura G. Colli objeta que "La afirmación del dolor es una paradoja que no salva de la angustia, porque

Nietzsche no consiguió hallar una estructura teórica que apoyase su optimismo dionisiaco..." (34).

Pero es falso que el dionisismo de Nietzsche sea mero optimismo; lo trágico en él basta para convencernos de lo contrario. Entre los griegos el héroe no resolvía su espantoso destino. Así, la afirmación nietzscheana del placer y la ligereza en medio de las contradicciones no arroja la disolución de la angustia sino un placer más terrible que el propio dolor. Mientras que el dolor se quiere sólo para madurar en un heredero en que haya pasado el padecimiento, el placer... "Qué no quiere el placer! Es mas sediento, más cordial, más hambriento, más espantoso, más secreto que todo dolor: se quiere a sí mismo y muerde el cebo de sí mismo, la voluntad de anillo lucha en él." (35).

En los reales cazadores de la verdad podemos constatar esa naturaleza del placer. Quien realmente elige el conocimiento como destino no es el que busca tener éxito en su iniciativa, sino el que, más que apostarle a la verdad, se involucra en el juego que ella nos tiende como emboscada. La verdad es, para Nietzsche, según vimos atrás, constitutivamente contradictoria; amarla es sufrir, buscarla es perderse. Con seguirla no se dilucida la cuestión de lo que vale y de lo que no vale -no se alcanzan resultados concretos-; antes bien, al valorarla se afirma la irreductibilidad de los diversos valores y perspectivas del mundo. Así, lo fundamental no es la cuestión de la verdad para dilucidar lo que vale; lo primordial es ver porqué, a pesar de que el conocimiento de los valores no decide completamente sobre su graduación, se ha, aún así, de aferrarse al conocimiento y a la vida.

Si bien el conocimiento es incapaz para decidir sobre el sentido de la vida, ello no significa que deba desecharse del mundo. Esto porque tampoco ningún otro instinto cumple donde él falla; porque él mismo contribuye a la significación multívoca de las cosas; porque él mismo, en su debilidad para señalar un camino, es superfuerza constructiva de múltiples senderos; porque él mismo puede saberse limitado; porque él mismo puede aniquilarse en transmutaciones sin fin, y porque, en

todo esto, da a la vida el mismo soplo que ella tiene: "Mas que yo sea bueno con la sabiduría, demasiado bueno a menudo, se debe a que me recuerda totalmente a la vida...quizás sea malévola y falsa, una auténtica mujer: más cuando habla mal de sí, es justamente cuando seduce más." (36).

Nietzsche va todavía más allá de afirmar el conocimiento por su valor seductivo o fuente de placer y vida. Los valores que el conocimiento arroja no son válidos sólo porque, en su oscura contrariedad, patentizan la profundidad de su visión, no sólo porque, en su disonancia, muestran la agudez de su oído, sino porque ese conocimiento se integra al devenir cósmico, manifestándolo desde sí mismo.

El placer en el sufrimiento, la vida malévola, no constituyen las perspectivas suficientes para aquilatar y conocer el valor de la existencia; esas son visiones aún "demasiado humanas". El resquebrajamiento, el estallido, el despedazamiento surgido de las contradicciones, del perspectivismo, de la afirmación propia de cada poder, son la forma misma en que la existencia se desenvuelve. En este alfa y omega ni el placer ni la vida pueden subsistir. Un instante antes de esta su aniquilación ambas -la vida y el placer-, completamente deformadas, podrían todavía haber aferrado al individuo a la existencia; trocando entonces el placer en risa forzada, la vida transfigurada en enfermedad sin regreso. Muchas veces Nietzsche arrojó la carcajada desentonada, muchas otras veces enfermó, pero aún con la certeza cumplida de retornar a la "risa dorada" y al equilibrio vital. Efectivamente como revela su obra y como él mismo lo declara abiertamente, muchas fueron las ocasiones en que Nietzsche, extraviado, crucificado, mitad hombre y mitad bestia, lleva hasta esas encrucijadas su voluntad de conocimiento, de vida y de plenitud. "En medio de los suplicios... poseía yo una claridad dialéctica *par excellence*..." (37); la risa se disloca ahí en carcajada: "solitario!... soporta con firmeza, con locas carcajadas" (38).

De acuerdo con Bataille "Más allá de la risa se reúnen la muerte, el desco (el amor), el pasmo, el éxtasis unido a alguna impresión de horror, el horror transfigurado. En ese más allá, ya no me río: guardo una sensación de risa. Una risa

que intentase durar, queriendo forzar el más allá sería 'querida' y sonaría mal, por falta de ingenuidad." (39). Pero para Nietzsche el hombre ríe hoy de sus perturbamientos antiguos, ¿cuánto ha de sufrir el animal humano, expresa Nietzsche, para que tenga la necesidad de reír? Con la risa el hombre ha ganado terreno a las tribulaciones, por ello Nietzsche la adelanta: no espera a que el peligro haya pasado para reír, ríe en medio del peligro. Con seguridad, la risa no es entonces impulsada por las uvas que la tormenta amainada ha henchido, ni por el pensamiento que ha salvado a otro pensamiento de su contradicción con él mismo. Nietzsche fuerza la risa para que ésta deje de ser el mero recibimiento del brillante fruto, que proviene de negras raíces; Nietzsche enclava la risa en dicha raíz para que la risa misma sea productiva. La figura de la risa no será entonces la de la inocencia, para la que el mal ha pasado porque nunca estuvo ahí, sino el disfraz de bufón que se atreve a decir las peores verdades al rey-destino precisamente porque sabe que lo que dice no es ni mejor ni peor, aunque no por ello deja de pesarle la espada que el rey-destino mantiene sobre su cabeza.

Así como el bufón, en principio, contaba con la impunidad de sus palabras frente a las del resto de los personajes del escenario palaciego; Nietzsche histrioniza para ser la sombra del rey-destino, para seguir la existencia en su proximidad, a pesar de la destructividad con que ésta llega a estallar y desenvolverse.

Investirse con el poder del deformado disfraz del bufón, arruinar el placer y la vida hasta el punto de deformarse en dolor y enfermedad, es ponerse en el umbral detrás del que no hay retorno; es seguir a la existencia hasta donde ni las bufanadas, ni el placer ni la vida pueden ya seguir, es ir hasta el silencio. Ahí la razón se deslucce, la vida se corrompe, la risa cruje.

Tal como expresa Heráclito, en la locura la vida se presenta sin adornos, sin risa, sin ungüentos. Aquí se da la desintegración de ese complejo de poderes que es el individuo. De hecho, la muerte nos llega a todos, en cambio, el hombre distinguido es el que no la espera sino el que allana su morada. A este punto las palabras de

Rimbaud, sobre el poeta, arriban como las de Nietzsche, sobre el filósofo dionisiaco:
"Llega a lo desconocido; y aún cuando, demente, termine por perder la comprensión de sus visiones, el caso es que las ha visto! Que reviente, en medio de los saltos que da entre cosas inauditas e innominables; ya vendrán otros trabajadores que comenzarán por los horizontes donde el otro se ha derrumbado." (40).

CAPÍTULO II

LA TENSIÓN INDIVIDUO-TODO

2.1. Un valor por encima del valor de los seres

¿Si tras toda capa de sucesos se agazapan múltiples fuerzas no sería posible que una visión sintética pudiera tomarles la medida? ¿Muere ahogado el impulso valorativo de los individuos? Toda valoración no posee más realidad que el de una ilusión? Nietzsche emplea un vasto arsenal de argumentos para imposibilitar respuestas esperanzadoras a estas preguntas. Pero con los desechos de estas esperanzas muertas, Nietzsche desea alimentar a los nativos de futuros inconmensurables.

2.1.1 *Un ente -Dios- como valor supremo*

En primer lugar el filósofo afirma simplemente que no hay ningún ser omnisciente capaz de juzgar sobre el valor de las cosas. Nietzsche no intenta demostrar -en el sentido tradicional del término- tal afirmación sino tan solo desenmascarar la intención o las consecuencias que tras ella se ocultan: "...todos los filósofos terminan por imaginar una conciencia complexiva de todo lo que acontece a la vida y a la voluntad, un 'espíritu', 'Dios'. Pero debemos decirles que precisamente de este modo hacen de la vida un monstruo; que un Dios y un sensorio complexivo sería en absoluto una cosa por la cual la existencia debería ser condenada." (1). Dios, en tanto que juez y valor máximo, rebaja el valor de todo lo que no es él. Toda valoración "sabía" tendría que realizarse forzosa y únicamente en referencia a él. "

...con Dios se pone una suma de displacer y de ilogicismo que rebaja el valor complejo del devenir, por fortuna, falta precisamente tal poder aditivo." (2). Absurdo que un mundo con una riqueza tan diversa en sus manifestaciones haya de equipararse con lo que, en última instancia, se ha entendido como su negación.

2.1.2 La totalidad como valor supremo

Sin embargo, el propio Nietzsche emplea, en ocasiones, su concepto de voluntad de poder como un mero sustituto del concepto tradicional de Dios: "Todas las evaluaciones son solamente consecuencias y perspectivas más estrechas de esta voluntad única; el evaluar mismo no es más que esta voluntad de poderío. Una crítica del ser que parta de uno cualquiera de estos valores es cosa absurda e imposible de comprender. Aun suponiendo que en aquella crítica se introduzca un proceso de destrucción, este proceso se encuentra siempre al servicio de esta voluntad." (3). Toda evaluación sería realizada por una voluntad única, en este sentido sería immanente a la multitud de evaluaciones efectuadas, pero no se agotaría en ninguna de ellas, con lo que su trascendencia quedaría asegurada.

Esta concepción de la voluntad de poder está muy cercana a las visiones panteístas de Dios. Ciertamente, bajo esta idea, las valoraciones particulares no se ven rebajadas frente a un valor diferente de ellas, pues toda evaluación es ya efectuada siempre por la misma voluntad de poder, pero si no se ven disminuidas en este aspecto, si son rebajadas en la medida en que sólo son una expresión particular de la múltiples que puede adoptar la voluntad de poder, son devaluadas en tanto que son simplemente derivaciones o medios al servicio de dicha voluntad. Un viviente no puede valorar la vida porque él mismo es parte del objeto de litigio. No es posible, argumenta Nietzsche, ser juez y parte de un juicio. (4). Este argumento presupone que la totalidad tiene un valor mayor que la parte, lo cual significa que, por lo menos en

este aspecto, los seres y sus valoraciones particulares permanecen por debajo de la voluntad de poder como totalidad.

2.2.- El eterno retorno de lo mismo

2.2.1 *Todo vale igual*

Nietzsche supera esta concepción con su pensamiento del eterno retorno de lo mismo. En esta balanza cada cosa registra el mismo valor, ni la totalidad supera el valor de los seres particulares; pero, al mismo tiempo, como consecuencia lógica, se diluye todo criterio de valoración en el mar ilimitado de las valoraciones, indistintas en cuanto tales. "El devenir tiene en todo momento igual valor: la suma de su valor queda siempre igual; en otros términos: el devenir no tiene ningún valor, porque falta una cosa con la cual se pudiera medir y en relación a la cual la palabra 'valor' tenga sentido" (5). Ya no hay ningún "valor complejo" o valor de la totalidad que supere al de los individuos.

No hay que perder de vista que la desvalorización, arriba mencionada, de las cosas, es consecuencia de la afirmación del valor equivalente que guardan entre sí todas ellas. Si ocurre así no es sino porque "Todas las cosas están encadenadas y trabadas y enamoradas. ¿Habéis querido en alguna ocasión dos veces una sólo vez? Si es así quisisteis que todo vuelva." (6). En otras palabras, todo tiene el mismo valor porque, debido a la absoluta trabazón de las cosas, la supresión de una significa la supresión de todas. En virtud de lo mismo " ..pedir que algo sea de otro modo que como es, quiere decir: pedir que todo sea de otra manera, supone una crítica del todo." (7), lo cual conduce a la autodestrucción de la negación inicial: "...en un mundo reprobado la reprobación sería también reprehensible.. Y la consecuencia de una manera de pensar que rechazase todo sería una práctica que afirmase todo." (8).

Todo vale igual, por lo que no hay criterio de valoración alguno ni, en

consecuencia, ningún valor objetivo. Paradójicamente, sin embargo, cada cosa resulta afirmada; aunque nada valga todo se afirma. ¿Es esta una forma inédita de valoración?

2.2.2 *Negación de la voluntad evaluativa*

Al parecer, el valor de cada cosa estriba únicamente en que sin ella el resto de las cosas no existirían. Pero esto presupone que la existencia del mundo tiene un valor mayor a su inexistencia.

Sin embargo, es posible otra lectura que no requiere tal supuesto. Para Nietzsche no tiene sentido considerar la inexistencia del mundo. El cosmos debe ser eterno, pues, de lo contrario, sería imposible explicar el paso del no-ser al ser. Los argumentos de una nada creadora caen por su propio peso, una nada de tal naturaleza es autocontradictoria. Así pues, carece de relevancia juzgar si la nada es más o menos valiosa que la existencia. Simplemente el mundo existe desde la eternidad, y en esto consiste el carácter afirmativo del cosmos y de las 'partes' que lo hacen posible. La afirmación parece tener, pues, el estatuto de un hecho.

Las cosas son como son, arguye Nietzsche, simplemente porque no pueden ser de otra manera, lo cual, agrega, no implica determinismo. (9). Esto es, las cosas no se afirman como lo que son, imbuidas por fuerzas ajenas a las mismas, sino que, en la medida en que todas ellas están inextricablemente unidas, se autodeterminan.

Pero al afirmar que las cosas son de determinada forma porque no pueden serlo de otra, Nietzsche no pareciera deshacerse de todo determinismo, sino sólo desplazarlo: las cosas no son lo que son por elementos extraños a ellas; sin embargo, en tanto que necesariamente regresan infinitas veces a lo que "han sido", traslucen otra forma de determinismo. Entonces, según lo que hasta aquí hemos visto, la afirmación de las cosas no implica mayor valor que el de una manifestación fáctica que no puede ser diferente a como se presenta.

Así las cosas, este concepto de afirmación se distancia del concepto de valoración que Nietzsche expone en otras ocasiones. En otros momentos él refiere que: toda valoración es ya expresión de la voluntad de poder, cuya naturaleza proteiforme es inaferrable. ¿Si es inaferrable la naturaleza multívoca de la valoración, cómo puede Nietzsche pretender reducirla, declarando que el valor de las cosas no significa más que su manifestación idéntica -que acarrea la del mundo entero- a través de una repetición infinita?

La inaferrabilidad de la voluntad es su indeterminación, la cual queda negada por el eterno retorno de lo mismo. Por ello no extrañan las afirmaciones de Nietzsche en donde la voluntad es nulificada. "Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; éste mi 'más allá del bien y del mal', sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad..." (10). ¿Cómo podría el anillo mostrar su "buena voluntad" cuando se encuentra "más allá del bien y del mal"?

Evidentemente, el concepto de voluntad, entendido como el poder de asumir nuevos derroteros y crear nuevos sentidos, es vaciado cuando el devenir queda determinado como un advenimiento eternamente idéntico. No es raro que el filósofo, consecuentemente, califique al retorno de lo mismo como la "hipótesis más científica" sobre el cosmos: el concepto antropomórfico de voluntad, una voluntad que valora, y que opta, es echado fuera del camino, en el cual sólo permanecen las fuerzas físicas, en contraposición con las fuerzas más "evolucionadas" o "espirituales" (el sentimiento de poder, la voluntad, la conciencia, etc.): "El mundo de las fuerzas existentes hace que nos remontemos al estado más simple de estas fuerzas..." (11).

Esto va a contrapelo de las críticas que Nietzsche había dirigido al reduccionismo de la ciencia, al propósito cientista de querer reconstruir la realidad a partir de sus supuestos ladrillos "fundamentales": "El concepto victorioso de 'fuerza' con que nuestros físicos han creado a Dios y al mundo, no tiene necesidad de

integración: se le debe atribuir una voluntad interior que yo defino 'voluntad de poderío'; o sea, deseo insaciable de mostrar potencia, o empleo, ejercicio de poder, como instinto creador, etcétera... todas las 'leyes' se deben entenderse sólo como síntomas de cosas que suceden 'interiormente' y servirse de la analogía del hombre con este fin." (12).

Es posible, sin embargo, que Nietzsche haya recaído en esta visión del mundo: éste no sería sino un conjunto finito de elementos primitivos que, en un tiempo infinito, completarían todas las combinaciones posibles, con la consecuente "repetición" infinita de las combinaciones alcanzadas.

Estamos de acuerdo con Eugen Fink en que "El carácter de repetibilidad no se forma en el curso del tiempo, por repeticiones de un proceso primigenio..." (13), pues, ciertamente, en un tiempo de extensión infinita no cabe hallar ningún evento inicial del que los otros, en su regreso, fueran la copia. A pesar de ello, ciertos planteamientos de Nietzsche no evitan que caiga en la presuposición de eventos primigenios, no en el sentido analizado por E. Fink, sino en el sentido de elementos que compondrían formas más complejas.

2.2.3 *El valor de lo finito*

Fernando Savater expresa "...no se trata de que, por ser la cantidad de acontecimientos reales finita y el tiempo en cambio infinito, las cosas deban repetir incansablemente su juego..." (14). Nosotros, por el contrario, pensamos que si incurre en ésto Nietzsche al formular su concepción del retorno como la del retorno de lo idéntico. El hecho de que Nietzsche elimine el concepto de voluntad, y sólo conserve el de fuerza, demuestra claramente que, a pesar de sus reiteradas declaraciones en el sentido de que en el anillo todo tiene el mismo valor, le confiere la realidad únicamente al elemento primitivo: al de la fuerza, o para decirlo con mayor precisión,

le concede el predominio a la fuerza, entendida exclusivamente en su sentido primitivo, como impulso ciego y puramente físico.

Con estas ideas el valor de las cosas no sólo se reduce a una manifestación que no puede ser de otra manera que como es, sino al de que las cosas o fuerzas tampoco pueden siquiera oponer resistencia por la "voluntad" de hacerlo. Pero esto no es coherente con la concepción de Nietzsche sobre el concepto de la verdad, que analizamos en el capítulo anterior: vimos que el enigma se resiste, por su propia naturaleza, a someterse absolutamente a cualquier fuerza interpretativa.

Hablar de la fuerza únicamente en su sentido elemental es cerrarle la puerta a cualquier otra interpretación de la misma; equivale a detener la inagotabilidad significativa de este enigma. Con tal proceder el acertijo retrocede, es echado por la borda.

Al eliminar el concepto de la voluntad que interpreta y valora, Nietzsche se abre la posibilidad de reducir a un número finito el conjunto de fuerzas interactuantes del mundo, a limitar la capacidad de la fuerza o energía del universo. De hecho, Nietzsche atravesará tal posibilidad, la cerrará y la convertirá en un hecho. Al hacerlo Nietzsche pone la última condición necesaria del eterno retorno de lo idéntico (atrás ya habíamos señalado que, de acuerdo con algunas afirmaciones de Nietzsche, las cosas no pueden ser de otra forma que como son, en virtud simplemente de su trabazón inextricable; más ello no bastaba para explicar el que tuvieran que volver incesantemente, presentándose eternamente en el mismo escenario y con las mismas vestiduras). Así, el valor de una fuerza finita estriba en su indispensabilidad para afirmar todas las cosas que son y han sido. Con la fuerza finita se otorga el mismo valor a todos los seres; en esto consiste su significado.

"Si el mundo puede ser considerado como una determinada dimensión de fuerza - y toda otra representación es indeterminada, y, por consiguiente, inutilizable -, síguese de ahí que deberá atravesar un número determinado de combinaciones en el gran juego de dados de la existencia." (15). En muchas ocasiones Nietzsche

desenmascara los propósitos no estrictamente cognoscitivos en la construcción de conceptos determinados y útiles. Pero no nos detendremos a analizar estas cuestiones; aquí lo que nos interesa es ver por qué Nietzsche afirma, al menos en ocasiones, la finitud de la fuerza. "Pero, ¿cuál es el principio y la creencia con que se formula más precisamente el cambio decisivo, la preponderancia ahora conseguida del espíritu científico sobre el espíritu religioso, fabricante de dioses? Es acaso esto: el mundo, como fuerza, no debe ser infinito, porque no puede ser imaginado así: nosotros rechazamos el concepto de una fuerza infinita como incompatible con el concepto de fuerza." (16). Nietzsche percibe en el concepto de fuerza infinita un olor de desechos y valoraciones teológicas, un deseo de mantener algunos de los atributos del viejo Dios, hoy devaluado. Pero Nietzsche hace lo mismo al imprimir la eternidad al mundo, al otorgar, como cosa de extraordinario valor, el carácter del ser al devenir. A pesar de ver en el platonismo un intento de congelar el movimiento, de determinar y transfigurar en perfección la contingencia y la irregularidad de las cosas, y de criticar el mecanicismo por ser un derivado de las valoraciones teológicas, Nietzsche declara: "Las dos mentalidades extremas, la mecanicista y la platónica, vienen a eternizarse como ideales en el eterno retorno." (17).

Estamos de acuerdo con Eugen Fink en que "...Nietzsche, a pesar de su transmutación del platonismo, se aferra todavía a las antiguas ideas básicas del ser como lo permanente, como para él todo ser corre el riesgo de disiparse en la fugacidad del tiempo que desaparece, no puede pensar la permanencia más que como eterna repetición de desaparición y nacimiento." (18).

Aún más, Nietzsche atribuye al eterno retorno el valor de una nueva metafísica y una nueva religión. Y si bien está a favor, en la última cita que dimos de él, de la "preponderancia ahora conseguida del espíritu científico", él mismo no se atiene a dicho espíritu pues "Para soportar el pensamiento del retorno resulta necesario: ...gozar de toda suerte de incertidumbres, de tentativas, como contrapeso a todo extremo fatalismo; eliminar el concepto de necesidad, eliminar la voluntad;

eliminar 'el conocimiento en sí.' (19). Se postula como valioso y necesario "gozar de toda suerte de incertidumbres", cuando que dos párrafos más adelante se opone a, y cuestiona la utilidad de "una infinita fuerza de transformación".

Es extraño, pero en el eterno retorno de lo mismo Nietzsche conserva los viejos valores y atributos -eternidad, identidad, necesidad, etc.- a los que en otras ocasiones les dirige las críticas más acérrimas, y rechaza, por el contrario, aquéllos que en otras ocasiones proclama, y aclama, -la indeterminación, la plenitud absurda, el azar, etc.

Por otro lado, Nietzsche no se deshace del infinito, únicamente lo desplaza; rechaza la fuerza infinita pero pone el tiempo infinito. Rechaza a aquél porque "uno no puede imaginárselo", porque es un concepto indeterminado. Pero, ¿le ha fallado la imaginación en este asunto a los hombres cuando que, hasta ahora, al menos una buena parte de ellos, así es como han concebido la naturaleza del mundo, según el mismo Nietzsche sostiene? ¿Y acaso con el idéntico retorno eterno Nietzsche alcanzó la determinación absoluta? Sólo relativamente, pues dicho término aniquila el valor de todo concepto de centro, origen, finalidad, jerarquía y quizá incluso el de causalidad, sin los cuales, para ciertas formas de pensamiento e incluso para ciertos dominios de la ciencia, no es posible juzgar o indagar estas o aquellas cuestiones.

El tiempo infinito del retorno queda transido por una limitación o, como expresa E. Fink, aquél es esta limitación; la repetibilidad es la esencia encubierta del tiempo mismo. "...El Gran Año es la suma finita de todos los acontecimientos; una serie finita de acontecimientos sólo puede darse, empero, como repetición; aquí la arena limitada que hay en el reloj sólo puede deslizarse constantemente si se invierte el reloj una y otra vez." (20). ¿Por qué entonces no tratar de delimitar de alguna forma la infinitud, no ya del tiempo sino de la fuerza? Nietzsche no sólo, con el concepto del retorno idéntico, transformó en determinado lo infinito del tiempo, sino que manipuló la infinitud de éste para devaluar y disolver las determinaciones de otros planteamientos; la infinitud del tiempo es uno de los componentes principales

(además del retorno de lo idéntico) del veneno con el que asesina entes o sucesos que se creían útiles, bien establecidos y determinados, tales como los de pasado, futuro, fin, etc. Así que, ¿por qué conceder mayor valor a la fuerza determinada que a la indeterminada cuando que el filósofo, con el eterno retorno de lo mismo, elimina otros conceptos que se consideraban bien determinados?

2.2.4 Finito pero ilimitado

Ahora bien, en determinadas ocasiones, pareciera que Nietzsche se expresa a favor o en términos de una infinita o innumerable 'cantidad' de fuerzas interactuantes. Oigamos a Paul Laurent: "Tomemos nota de este carácter innumerable de los instintos en Nietzsche, por lo menos en el origen: hay instintos en todas partes, como para Heráclito había dioses por doquier, al menos ahí donde sucede algo importante ... La 'realidad' se atribuye, pues, a esa diversidad conflictiva de instintos, reduciendo la unidad a rango de apariencia." (21).

¿Lo innumerable es infinito? No necesariamente, expresa Nietzsche: "Por consiguiente, el número de las posiciones y variaciones, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es ciertamente enorme y prácticamente incalculable, pero siempre determinado y nunca infinito." (22). Ciertamente algo puede ser prácticamente innumerable y no por ello infinito, pero afirmarlo sin más es simplemente presuponerlo. Nietzsche, no sólo práctica sino teóricamente, torna finito lo ilimitado de las fuerzas al concluir que en la cadena del tiempo cada cosa se repite, y nada nuevo ocurre. Así, la fuerza y, por lo tanto, la afirmación del mundo es ilimitada, no porque sea infinita, sino porque no tiene fin. La infinita fuerza transfiguradora del mundo está delimitada porque no puede rebasar las figuras o formas que adquiere en ciertos ciclos fijos del retorno.

Nietzsche lo expresa también en otros términos: una persona no cambia, sólo adopta una de las múltiples máscaras o instintos que pueden imprimirle cierta personalidad. Si quisiera "conocerse" a sí mismo, buscar su instinto fundamental, no encontraría sino la máscara, el instinto o la voluntad que predomina normalmente en él. Ese momento podría ser descrito como el instante en que el individuo que quiere conocerse empuña la máscara-espejo, que le devuelve los mismos gestos y el mismo espanto que inicialmente tuvo la persona al querer desmascararse.

Nietzsche resume este pensamiento, afirmando que una persona no llega a ser sino lo que es. ¿Pero acaso el reflejo es idéntico a lo reflejado? Mientras que la superficie reflexiva se concibe diferente o externa al objeto reflejado, la imperfección de la identidad entre la imagen y el objeto puede adjudicarsele ingenua y simplemente a la distancia que media entre ellos. Sin embargo, en la concepción del eterno retorno de lo idéntico, todos los seres se hallan inextricablemente unidos, de tal forma que, de haber alguna imperfección entre la identidad de las cosas como son en cierto momento y como son, después, en su retorno, no podría atribuirse a ningún agente externo al mismo mundo que retorna. Antes bien, el portador de la supuesta identidad, el agente que hace posible tal regreso -el tiempo-, revelaría que la no identidad es parte "sustancial" de lo que retorna "a sí mismo". (23). Ahora bien, ¿existe alguna diferencia entre una cosa y su regreso?, al menos puede señalarse que ocurren en tiempos diferentes, lo cual basta para percibir una diferencia entre ellos; dicho de otro modo, la unicidad o identidad propia de los eventos del eterno retorno de lo idéntico queda resquebrajada. Efectivamente, en palabras de E. Fink, "Todos los conceptos con que opera Nietzsche al expresar la doctrina del retorno se aniquilan... Una repetición eterna en la que no haya un primer original que sea luego repetido, es un concepto tan paradójico, como la repetición de lo único con el carácter de su unicidad." (24).

2.3 Negación del eterno retorno de lo mismo

El tiempo es el portador del regreso, pero en la medida en que no es externo a la cadena de lo que regresa, la diferencia de lo que regresa supuestamente idéntico, reside en lo mismo que regresa.

Así pues, la concepción misma del eterno retorno de lo mismo revela limitaciones e incoherencias. "Su incapacidad -de Nietzsche- para explicar *conceptualmente* la doctrina del retorno pone de relieve no sólo una insuficiencia individual, sino la insuficiencia de la tradición filosófica en la que el autor se encuentra. Nietzsche se revuelve, ciertamente, contra la metafísica transmitida, pero al hacerlo permanece todavía ligado a ella..." (25).

Eugen Fink no sólo percibe incapacidad conceptual en la exposición nietzscheana del eterno retorno sino que incluso la concepción de este pensamiento, en tanto que retorno de lo idéntico, le parece limitado. "Lo que los animales dicen sobre el eterno retorno está visto desde lo *existente*: 'todo va, todo vuelve, eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del ser.'" (26). Nietzsche sabe que su exposición del eterno retorno es limitada, por ello: "Zarathustra acepta *condicionalmente* la exposición del eterno retorno hecha por sus animales..." (27). Por todo ello, en *Así habló Zarathustra*, Nietzsche "Del eterno retorno de lo mismo no habla, propiamente, más que a sí mismo." (28).

2.3.1 El valor del gran azar

¿En qué términos, el Nietzsche esotérico, se comunicaría secretamente a sí mismo su propia doctrina del eterno retorno? De acuerdo con Giorgio Colli, "El pensamiento dominante de Nietzsche en *Así habló Zarathustra*. El pensamiento del eterno retorno, refleja en su surgimiento la matriz de la necesidad. En los fragmentos

de 1884, en cambio, se expone una separación con respecto a dicha matriz." (29). Antes de continuar con esta cita queremos precisar algo; efectivamente, en *Así habló Zaratustra*, el concepto de necesidad cincela y da forma a la expresión del eterno retorno; sin embargo, ahí mismo, en unos cuantos pasajes-relámpago, Nietzsche ve en el azar algo como la mano que sostiene y maneja la fuerza del cincel-necesidad. "Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia." (29). Proseguimos ahora con la cita de Giorgio Colli, quien en su análisis de los fragmentos de Nietzsche de 1884, nos dice: "Dentro de la temática del eterno retorno se expresa: 'señalar el carácter extraordinariamente casual de todas las combinaciones; de ello se sigue que toda acción de un hombre tiene una influencia limitadamente grande sobre todo lo que debe venir' (31).

¿Por qué Nietzsche, en este pasaje, no se limita a señalar el carácter casual y limitado de toda acción sobre otra, sino que agrega lo extraordinario y grande de tal casualidad y limitación? Pues porque la influencia limitada de todo evento o fuerza sobre otra ya constituía un elemento importantísimo del eterno retorno de lo idéntico. Recordemos que con esta concepción Nietzsche lograba conferir igual valor a todas las cosas, tanto a las sanas, grandes y poderosas como a las decadentes, pequeñas y tísicas. La supresión de cualquiera de ellas equivalía a la supresión de la totalidad; de tal forma que cualquier totalidad, donde quedara excluida una sola de esas cosas, no podría sustituir lo excluido; lo negado era irreductible, inderivable de una totalidad así. Tal totalidad no era, pues, la causa completa o suficiente de ningún evento; todo evento tenía una influencia limitada sobre todos los demás. Pero en los fragmentos de 1884, citados por Giorgio Colli, Nietzsche ya no sólo señala la influencia limitada de un eslabón de la cadena sobre otro, sino que se preocupa en enfatizar que tal limitación es extraordinariamente grande.

La consecuencia de ésto sería la anulación del eterno retorno de lo idéntico. "Los pensadores -sostiene Nietzsche- cuyos estrellas recorren órbitas cíclicas no son los más profundos; aquél que ve en sí como un universo inmenso y que en sí lleva vías

lácteas, sabe cuán irregulares son todas las vías lácteas; que conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia." (32).

Lo que Nietzsche barre de esta forma no es sino la identidad de los ciclos, concepto que, como mostramos atrás, era incoherente con la misma concepción del eterno retorno, en la medida en que una cosa y su retorno, al ocurrir en tiempos diferentes, revelaban ya una diferencia entre sí.

Nietzsche presenta argumentos aun más contundentes en contra del retorno de lo mismo: "Todo ha sido ya infinito número de veces, en cuanto el conjunto de todas las fuerzas reproduce sus evoluciones. Ahora bien: prescindiendo de esto, no podemos determinar si se ha producido algo igual. Parece ser que el conjunto de las fuerzas hasta en las cosas más pequeñas forma siempre nuevas cualidades; de suerte que no puede haber nunca dos combinaciones de fuerzas exactamente iguales. ¿Podrá haber en un sistema de fuerzas dos cosas, por ejemplo, dos hojas iguales? Lo dudo: habría que suponer que habían tenido un origen exactamente igual, y al mismo tiempo tendríamos que suponer que desde toda eternidad había habido algo igual, a pesar de todas las variaciones del conjunto, y de la creación de nuevas cualidades, suposición inadmisibile." (33). Véase como aquí Nietzsche procede con mayor rigor: no atribuye a la totalidad del devenir propiedades que no pueden ser halladas en nuestra propia experiencia o visión del mundo. Al mismo tiempo, es consecuente con la crítica que dirige al cristianismo, en el sentido de que éste ponía un mundo ficticio que devaluaba al nuestro, en la medida en que suprimía los aspectos crueles de este mundo. Con el eterno retorno Nietzsche 'revaloraba' estos aspectos como indispensables para la existencia del mundo; pero al mismo tiempo, también negaba, a su manera, la finitud de nuestras vidas -la muerte-, y confería, al igual que el cristianismo, la inmortalidad personal a cada ser.

Aniquilado el eterno retorno de lo idéntico, Nietzsche transmuta el sentido de las posibles valoraciones conferidas por y a los seres del mundo. El valor del retorno de lo idéntico se fincaba en conferir a cada ser la eternidad, la "unicidad" y la

"indispensabilidad"; ahora, sin embargo, si bien el carácter eterno e indispensable de cada ser peligra, su unicidad queda plenamente reivindicada pues, recordemos que la unicidad de cada evento quedaba realmente negada por la necesidad de tener que regresar como tal por toda la eternidad; además esta unicidad o irreductibilidad de cada ser parecía diluirse al suponerse un número finito de fuerzas, pues con ésto se negaban las fuerzas o eventos "más desarrollados" del mundo: la voluntad, el conocimiento, el sentimiento, etc., al ser propio de ellos -tal como se manifiestan en su inmediatez- el anhelo de interpretar y conquistar objetos sin límite alguno. Si cada evento es ya una interpretación, con la negación del retorno de lo mismo se abre real y efectivamente "La infinita posibilidad de interpretar el mundo..." (34). El valor del mundo consiste en su plenitud absurda: "La pluralidad de la explicación es -asevera enfáticamente Nietzsche- un signo de fuerza. ¡No se debe querer arrebatar al mundo su carácter inquietante y enigmático!" (35).

El retorno de lo idéntico era expresión de una debilidad relativa frente a la fuerza que impulsa la renovación eterna: "La creencia en el ser se afirma solamente como una consecuencia: el verdadero móvil primero es la falta de fe en el devenir, la desconfianza respecto del devenir, el desprecio del devenir. ¿Qué clase de hombre razona así? Una especie improductiva y doliente, una especie fatigada de la vida... Los artistas son una especie de intermediario: fijan, por lo menos, el símbolo de lo que debe ser, son productivos en cuanto cambian y transforman verdaderamente..." (36).

De esta forma Nietzsche limpia la entrada al paso de interpretaciones del retorno, en las que el surgimiento de lo diverso es posible. Esta es, de hecho, la interpretación de Gilles Deleuze sobre el eterno retorno. (A pesar de que esta interpretación nos parece más consistente con los planteamientos más profundos de Nietzsche, no con ello nos pronunciamos necesariamente a favor de la visión que tiene Deleuze del retorno como un proceso selectivo de lo más fuerte y valioso).

Ahora bien, la influencia limitada del eterno retorno de lo mismo ya implicaba necesariamente la afirmación de lo diverso, pues la totalidad de sucesos no

constituía la causa de cada uno de los eventos que lo conformaban; ninguno de ellos en lo particular era el mero efecto de toda la cadena en la que el ser específico de ellos estuviera ausente. Pero, a pesar de que lo diferente e irreductible en cada uno de ellos fuera un elemento indispensable de cada ciclo del eterno retorno de lo mismo, tal carácter quedaba después anulado con la eterna repetición del mismo ciclo. Y la regularidad absoluta de cada ciclo era consecuencia, como explicamos atrás, de la finitud de la fuerza o energía del universo.

Pero cuando Nietzsche declara la extraordinaria limitación de cada evento sobre todo lo que vendrá, cuando expresa cuán irregulares y enigmáticos son todos los ciclos, abre la posibilidad de afirmar la existencia como infinitud, inagotabilidad y derroche.

Podemos oír esta afirmación como un eco de las palabras que profiere Georges Bataille en algunos pasajes de la *Voluntad de Suerte*. "La totalidad es en mí esta exuberancia: no es más que una aspiración vacía, un deseo desdichado de consumirse sin otra razón que el deseo mismo *-que la constituye por entero-* de urder." (37). En la misma línea de argumentación Bataille agrega un poco más adelante: "*Que no se dude de ello ni un instante*: no se ha entendido ni una palabra de la obra de Nietzsche antes de haber *vivido* esta disolución deslumbrante en la totalidad..." (38). (Decimos que nuestras palabras son un eco de las de Bataille porque no nos identificamos con la visión que en estas citas expresa el autor, pues para nosotros la consunción y la disolución sólo tangencialmente expresan nuestra interpretación del infinito inagotable de Nietzsche, pues sencillamente, lo inagotable no puede llegar a la consunción).

2.3.2 El valor de la negación

"Algo no fijo de fuerza, algo ondulatorio es completamente impensable. Si no queremos caer en lo fantástico o en las antiguas ideas creacionistas (multiplicación de la nada, resta de la nada, arbitrario absoluto y libertad absoluta en el incremento y en las propiedades)." (39). Esto es, si algo puede salir de la nada, darse existencia desde la inexistencia, ¿qué no podría hacer? Así, al oponerse a la nada, Nietzsche se debate contra el capricho absoluto contra la inermidad e insignificancia con la que ese absoluto "manejaría" a los seres. Ahora bien, Nietzsche razona que una fuerza infinita conduce a la indeterminación, a la incompletitud, a una cierta carencia de ser o a la negatividad, por ello concluye que no puede concebirse una fuerza indeterminada.

Pero si bien es cierto que lo indeterminado supone la negatividad, en realidad no implica una negatividad absoluta o una nada total; más bien, una fuerza determinada arroja una negatividad total en el sentido de que, al limitársele completamente, no podría tener absolutamente nada fuera de sí. "[El mundo]... es - dice el mismo Nietzsche- una cosa encerrada dentro de la nada como en su límite..." (40).

Así pues, no es la fuerza indeterminada sino la determinada la que implica una negación absoluta (aunque no del todo, pues esa negación se pone fuera de la fuerza, que ya es algo). Por el contrario, una fuerza indeterminada, si bien solicita y reclama la negatividad, no la absolutiza -ni dentro ni fuera de sí.

Si queremos ver coherencia en las tesis de Nietzsche sobre el carácter de la fuerza, debemos concluir que él no combate la nihilidad de la indeterminación, sino la que algunas corrientes especulativas o religiosas han derivado equivocadamente de ésta: la negación de la vida y de el conocimiento como simples apariencias. "La teoría budista que niega la realidad de una manera general (apariciencia = sufrimiento), es el resultado de una consecuencia absoluta: indemostrabilidad, inaccesibilidad, ausencia de categorías... (La negación del mundo la nihilización de la lógica resultan del hecho

de que no es preciso oponer el ser al no-ser y de que se niega la idea del devenir.)" (41). Con mayor precisión, Nietzsche combate no la cualidad aparente del mundo, sino el rebajamiento que se ha conferido a tal cualidad. El pensamiento occidental, en general, ha opuesto al mundo empírico el ser, como Dios, Idea, etc., mientras que en Oriente, en general, se ha afirmado la nada frente a ese mundo. En ambos casos la realidad se ha visto rebajada. También se ha visto en ella indemostrabilidad, indeterminación, mezcla de ser y no-ser, apariencia, y luego, a tal cosa, vista negativamente, como imperfección y sufrimiento, se le ha devaluado en tanto que tal, en tanto que apariencia.

"No tenemos otra representación del ser que el 'vivir'... La antinomia sería entonces: 'ser inanimado', 'no estar en su devenir', 'no querer'. Por consiguiente, no se opone al ser el no-ser; la apariencia..." (42). La idea del ser, como algo fijo, inmutable, completo, posee una fuerza interpretativa pobre, por ello no ha de oponerse el ser al no ser.

No se aniquila el contenido del concepto del "ser" con el de "no-ser", únicamente se lo invierte, y, por lo mismo, conserva sus características básicas: en ambos casos se implica una determinación o fijeza absoluta. Así, cuando Nietzsche concibe al mundo como una fuerza fija o determinada es conducido a afirmar también al no-ser. Con su concepto del eterno retorno de lo mismo fija el devenir de la totalidad, y, consecuentemente, el mismo cae en lo que critica: en la afirmación de la nihilidad. "Yo creo en el espacio absoluto, como sustratum de la fuerza: esta limita y configura. El tiempo eterno. Pero en sí no hay espacio ni tiempo. Los cambios son meramente apariencias..." (43).

El eterno retorno de lo mismo constituye una afirmación finita y una negación infinita; esto último por cuanto cierra el devenir, el cual supone constante atenuación y creación de nuevas formas.

Una fuerza in-determinada pone como valor la negatividad como condición de la dinámica de la fuerza. En la fuerza indeterminada la afirmación y la negación

están mutuamente referidas. Como sostiene Nietzsche "en las cosas hay tanto 'sí' como 'no' ". (44). De acuerdo con algunas afirmaciones de Nietzsche sobre el retorno eterno de lo idéntico, este expulsa con férrea necesidad toda negatividad. En virtud del carácter absolutamente conexo de todos los seres "...pedir que algo sea otro, de otro modo que como es, quiere decir: pedir que todo sea de otra manera, supone una crítica del todo." (45). Esto es, la negación, en el eterno retorno de lo mismo, se autodestruye a sí misma, se pone sólo como sinsentido y para no permanecer.

¿Cómo valorar entonces a la negación? ¿Habría que devaluarla por su propio carácter, o habría que ensalzarla como potencialidad afirmativa? El enlazamiento absoluto que supone el eterno retorno de lo mismo impediría hacer esto último; mas no así la concepción del mundo como fuerza indeterminada pues, como señalamos arriba, esta supone la mutua referencia de la afirmación y de la negación. Negar la negación es solo perpetuarla: "...¿no sería ese instinto [el de negar], con sus indestructibles raíces, una suma de tantas tonterías de nuestra especie? Pero al decir esto hacemos precisamente lo que censuramos... nuestro concepto de perfección es el que no se justifica." (46). En "sí misma" la negación no vale menos que la afirmación, como tampoco cualquier afirmación contiene el mismo valor.

"Lo incompleto -expresa Nietzsche- produce a menudo mayor efecto que lo completo... para su fin tiene necesidad de una laguna.. Al citar los méritos conocidos de un hombre, si se es extenso despiértase la sospecha de que estos sean los únicos. El hombre que alaba completamente se pone por encima de lo que alaba, lo ve desde lo alto. Por esto lo completo produce un efecto debilitante." (47). Cuando Nietzsche determina la fuerza como finita, se pone por encima de ella, y, así, la encubre. Consecuentemente, al ponerse una fuerza indeterminada, se desata un efecto mayor - la infinitud- que el efecto que produce la limitación de la fuerza. Es cierto que en esta cita Nietzsche no afirma la infinitud del mundo, solo argumenta que la mención incompleta de los atributos de una cosa produce un efecto mayor que un enlistamiento completo. Pero, lo que básicamente queremos señalar aquí es que lo incompleto

produce un efecto mayor en virtud de que quien percibe tal indeterminación pone o crea otras cualidades para completar el cuadro. Mas la completitud, así puesta, hará que el mismo poder que la creó, u otro, sospeche de esa versión pretendidamente exhaustiva.

La diferencia entre lo indeterminado y lo determinado es que lo primero desencadena inmediatamente, en el perceptor, perspectivas completantes; mientras que lo segundo, a lo sumo, al menos inicialmente, solo levanta sospechas. Lo indeterminado es inmediatamente productivo, mientras que lo segundo inhibe esa productividad espontánea. Así, lo indeterminado arroja lo infinito, mas no simplemente desde sí, sino en relación al poder que lo confronta o percibe; por ello, la infinitud de lo determinado no es absoluta, ni, consecuentemente, arbitrariedad incontrolada: el poder que confronta la indeterminación crea la infinitud y al mismo tiempo la limita. Tal como hemos de ver en el capítulo tres, la fuerza o voluntad de poder esta siempre en relación interna con un conjunto de poderes. Tal como expresa Deleuze, "La voluntad de poder es un principio porque no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que se determina. En efecto, la voluntad de poder no se puede separar nunca de tal o cual fuerza determinada." (48).

La fuerza es indeterminada precisamente porque solicita la determinación. Por su misma condicionalidad no es un arbitrario absoluto, ni un capricho desatado, ni un azar sin necesidad.

Como ya hemos dicho, la fuerza es relativamente infinita por su relación intrínseca con los poderes relativamente finitos. Así, lo finito tiene el valor de hacer posible el despliegue infinito de la fuerza, y, a la par, tiene el valor de determinarla en cierto sentido y hasta cierto grado.

CAPÍTULO III

DINÁMICA Y TRANSMUTACIÓN DE LA FUERZA Y LOS VALORES

En el capítulo uno tratamos de dilucidar las consideraciones y las acciones emprendidas por Nietzsche para elaborar una comprensión sobre la naturaleza de la verdad y sobre las tácticas para efectuar tal elaboración.

En la zona del silencio -concepto que estudiamos en ese capítulo- podríamos identificar a dos agentes activos. Lo primero fue constatar que cualquier aspecto del mundo se oponía a entregarnos alguna clave final sobre sí mismo: la realidad se manifestaba como una fuerza de resistencia frente al esfuerzo del que quiere acceder a sus íntimos secretos. En el silencio del espacio abierto por las realidades que se alejan y circundado por los intentos de impedirlo, la existencia se manifestaba como una dinámica de fuerzas de resistencia y de conquista. Fuerzas oscuras, cerradas, profundas y primigenias en juego y confrontación con fuerzas desarrolladas de apertura y búsqueda.

En un principio se podría identificar al primer tipo de fuerzas descritas como las de la realidad externa a las que se busca conocer, y, a las segundas, como la fuerza del conocimiento que busca interpretar "bien" los signos de la realidad. Se podría clasificar a los signos de la realidad como fuerzas herméticas, ciegas y primitivas, contra cuya resistencia cerrada chocamos, a las que debemos confrontar, y las que sólo por casualidad, por fortuna y de golpe, pueden irnos revelando un poco más de su naturaleza. En cambio, a la intención profundizante del conocimiento habría que describirlo, de acuerdo con los términos que empleamos en el primer capítulo, como la voluntad de suerte que se esfuerza en dar con la lectura afortunada de los signos de la realidad.

De un lado estaría el poder del conocimiento como propio de los seres -en la medida en que estos constantemente horadan más los estratos de la realidad-; y por otro lado, las fuerzas cerradas de esa realidad que, según pensamos, antes que manifestar intención alguna por percibir o conocer, resisten y se muestran incapaces de realizar tal empresa; tal incapacidad revelaría el carácter primitivo, el poder simple y básico de su naturaleza.

Así es como, en principio, parecieran estar las cosas. Sin embargo, ya la actitud silenciosa de Nietzsche para dejarse abordar por sus propias fuerzas internas y por las del exterior, trastocaba y revertía tal condición aparente del mundo. La voluntad de suerte no era tanto un propósito de conocer, sino de desconocer el poder que comúnmente se le atribuye a tal tarea humana. Esto se ve claramente conforme Nietzsche silencia los conceptos comunes y sus formas tradicionales de construcción. Nietzsche se abstiene de ellos y los rechaza al percibirlos como la cerrazón y la incapacidad que comúnmente se atribuye a las cosas de la realidad y no al sujeto humano voluntarioso, activo y cognoscente. Nietzsche reviraba, así, su fe en su propio poder interpretativo, para ponerlo en las cosas mismas. El silencio impediría que las voces humanas -denasiado humanas- obstaculizaran la manifestación propia -verbal, sentimental o pasional- de las cosas mismas.

Una vez silenciado, la realidad conducía a Nietzsche a su corazón enigmático. Ese magma multiforme, chisporreante de signos, volcánico en su fuerza, no podía ser tildado simplemente de "primitivo": no había sellos en los signos sino traslapes de los mismos, que sólo el ojo incauto confundía con lo primero. La resistencia de las cosas "llanas y sencillas" era sólo un carácter secundario de su fuerza activa, que sólo podía antojársele así al viajero a contracorriente del torrente interno de las cosas primitivas.

Ya metido en la corriente enigmática de la vida y la sabiduría, "que tanto se parecen", el viajero quiere fijar el rumbo, percibir tierra firme, darse un destino. El consultor del oráculo quiere, por fuerza, conferirle un significado, apresararlo con una

interpretación. A pesar de que el consultante logra ésto, haciendo fuerza y haciéndose de fuerza y valor, la interpretación muestra una debilidad de origen: constituye una limitación que otros intérpretes no tendrían porque aceptar. La riqueza del enigma se manifiesta, y, aún así, no termina en las múltiples interpretaciones que sobre él se vierten.

Entonces: nuestra cultura nos ha impués^o una visión de la realidad en la que el conocimiento -el sujeto- aparece como lo más alto en ella, y el resto de las cosas por debajo de él; "conocer es poder", capacidad de manipular las fuerzas restantes. Pero Nietzsche rasga las cuerdas que sostienen esta visión, cambia su ritmo, su sonido, su frecuencia; a veces las rompe; se olvida de las cuerdas y toca el arco que las sostiene; pasa el arco a otros; o, grave, lo arroja. Subvierte, sin método -no al menos con uno fijo- las concepciones sobre el particular; busca a tientas, en lo oscuro; a veces presiente que puede lanzarse; otras no puede, y, pagando, se obstina haciéndolo.

Tantos experimentos realiza Nietzsche con esta ya arrugada y decrepita concepción resucitante, que no puede simplemente decirse que la invierta, que la trastoque, que la transfigure: no la reamasa, entregándonos su integridad reconfigurada; más bien la hace añicos, algunos de éstos los deja tirados; a los demás los funde con las extracciones de su alma, de su poder interno.

El carácter experimental de la filosofía nietzscheana es patente: arroja las más dispares visiones fugaces; tras las que puede volver, incluso a pesar de él mismo, pero no siempre con la intención de recomponerlas bajo un férreo mando, sino con el mismo desparpajo, afán negador y alucinante. Así, incluso en el corazón de su pensamiento "más abismal" -el eterno retorno de lo mismo- que Nietzsche piensa, hechizado por su carácter paradójico y beatífico, cerrará el camino a toda otra concepción; incluso allí, decimos, surge el resquebrajamiento, el crujido mental y la disidencia. Ya no el eterno retorno de lo mismo sino el de lo diverso sabrá dar mejor

cuenta de las miriadas conceptuales de Nietzsche. Más aún: el filósofo expresa su anhelo de otra máscara.

Así pues, el carácter lúdico y experimental de las tesis nietzscheanas lanzan a dos posibilidades en la lectura del filósofo: o bien se persiste en el ámbito de tal experimentación, tal como hace Georges Bataille en la *Voluntad de Suerte*, o bien se intenta componer alguna forma de encuadre para sus obras, cosa a la que aquí nos abocamos.

Bajo esta previsión, en el tema que nos ocupa ahora, no podemos incurrir, tal como a veces se ha dicho o antoja decir, pues muchas son las palabras de Nietzsche en este sentido, que el filósofo haya sostenido simplemente que las fuerzas "primitivas" sean el enclave, el poder efectivo y el punto de valoración *sin equa non* de la realidad; ni que las fuerzas "evolucionadas y espirituales", tales como las del conocimiento, la voluntad, el valor, el sentimiento de poderío, el amor, la fe, etc. sean, en sus pretensiones, meras quimeras, endeble realidades y valores condenatorios de la vida.

3.1 La determinación recíproca de las fuerzas

"Todas las visiones, los terrores...del hombre son estados mórbidos... que él *interpreta* de otra manera, es decir, no como enfermedades...Lo mismo sucede con la locura y el delirio de los profetas y de los sacerdotes de los oráculos...-los *intérpretes* son los que han hecho todo...es necesario procurarse intérpretes que *no los entiendan* para salud de la humanidad." (1). Aquí el énfasis de Nietzsche está todo puesto sobre el carácter interpretativo de las visiones con las que los hombres pueden entender, o de las que deben desentenderse. Las interpretaciones perjudiciales son arrancadas, según lo citado, de alguna enfermedad; frente a ellas son necesarias otras interpretaciones para restablecer la salud.

Esta es una interpretación simplista de las palabras de Nietzsche, pues, para entender coherentemente lo que Nietzsche nos dice en esta cita, es del todo insuficiente señalar que de la enfermedad se deriva simplemente una interpretación falsa; si así fuese, ¿por qué llama Nietzsche necesario el procurarse a otros intérpretes para salud de la humanidad?, ¿por qué Nietzsche no reclama simplemente un régimen diferente de vida para salud de los individuos? La única respuesta coherente es la de que tanto el estado fisiológico como la interpretación se determinan mutuamente: no hay fuerzas originarias de las que otras más desarrolladas fueran su simple efecto; no hay lugar ni fuerza privilegiada que pueda, en principio, arrojar su dictamen sobre el valor de otras fuerzas. Cada valoración está ya afectada -sobrepujada o rebajadamente- por el valor de las fuerzas con las que necesariamente coexiste.

No todos los intérpretes de Nietzsche están dispuestos a concederle que la trabazón de las fuerzas primitivas y las fuerzas desarrolladas sea un criterio para evaluar el conjunto de los seres. Así, Klossowski argumenta que "...hay un grado a partir del cual la *voluntad* desaparece en el poder...El querer sólo concierne al agente. El poder, que pertenece a la *vida*, al cosmos -que representa un grado de fuerza acumulada y acumulante- arrastra al agente, siguiendo *las ascensiones y las caídas*." (2). La argumentación se da en el sentido de que la voluntad sólo pertenece al agente, que puede ser el hombre o alguna especie similar. En el mismo sentido, más contundentemente, se expresa Giorgio Colli. Este autor ve, en este punto, más allá que Klossowski. Nos refiere como Nietzsche, mediante un análisis implacable, elimina prácticamente el concepto de voluntad no sólo en su aplicación universal sino incluso en su atribución a los seres humanos.

Pero esto es algo que Nietzsche hizo desde sus primeras obras filosóficas, con su crítica al concepto de libertad. Esta crítica nietzscheana será permanente. Así, en la *Voluntad de Poder* Nietzsche expresa que "La coherencia de la ciencia exige que después de habernos hecho pensable el mundo mediante imágenes, nos hagamos pensables también las pasiones, las aspiraciones, la voluntad, etcétera, lo que significa

negarlas y tratarlas como errores del intelecto." (4). Este fragmento es muy significativo porque nos revela la procedencia del intento por suprimir las cualidades o fuerzas "superiores" para pensar las cosas. Precisamente ese intento se inspira en una forma de pensar y ver el mundo que ha tenido un gran éxito. El pensamiento analítico o científico que trata de descomponer sus objetos en sus partes más simples necesariamente tiende a eliminar el concepto de voluntad, el de percepción y otros similares. En este fragmento Nietzsche no niega esas cualidades interiores de las que habla, simplemente afirma que la ciencia debe tratarlas como si fueran errores. Es de sumo interés ver como el filósofo, a pesar de tener como concepto clave el de "voluntad de poder", no deja de alentar a la ciencia a proseguir el camino que se ha trazado hasta sus últimas consecuencias. Las múltiples directrices que Nietzsche favorece parecieran desfavorecer sus propias concepciones. Nosotros, por el contrario, creemos que con lo que mejor encaja el proceder de Nietzsche es con su propia visión de las cosas: si Nietzsche favorece repentinamente interpretaciones que parecieran contradecir sus propias concepciones predilectas es porque sabe que ninguna interpretación -de importancia- tiene ganada la batalla *a priori*, sabe que cada una es irreductible y que incluso pueden resultar complementarias. Tanto las visiones reductivistas como sus opuestas -dentro de las que se halla la del propio Nietzsche- deben tener cabida en el universo conceptual. Con esto se evidencia, de esta otra forma, la determinación recíproca de las formas básicas y evolucionadas del cosmos.

El filósofo también expresa esta determinación recíproca al declarar que toda fuerza e interpretación, llevada hasta sus últimas consecuencias o a su punto más elevado de desarrollo, conlleva que de su propio interior surja una tendencia opuesta a su dirección motriz principal.

Nietzsche advertía que esto ya existía con la ciencia física de su tiempo, tal como expresa Savater: "Ya la expresión 'voluntad de poder' suena antropocéntrica...pero esto no es más que la admisión explícita de algo que ya se daba en todas las interpretaciones mecanicistas del mundo, en las que la vida servía de

modelo para el estudio de lo inerte -introduciendo conceptos como "acción", "reacción", o el mismo de fuerza-..." (5). La física moderna, más desarrollada que la que Nietzsche conoció, ha ido más lejos en este sentido. Algunos de sus conceptos fundamentales, tal como el principio de Heisenberg, suponen, al menos según la interpretación del propio Heisenberg, cierta unidad de fondo entre el objeto de la experiencia y el sujeto que la interpreta. Tal como expresa Nietzsche, la separación absoluta entre los seres no es sino un mero prejuicio. (6).

El concepto del eterno retorno de lo mismo tiene la virtud de poder explicar la conexión entre las fuerzas objetivas y subjetivas del mundo, porque en una cadena cerrada nada podría venir primero y otra cosa después. Pero, al mismo tiempo, el eterno retorno de lo mismo negaba la característica propia que Nietzsche atribuye al aspecto subjetivo de las fuerzas: el de resolverse en calidad de interpretaciones, cuyos signos pueden, a su vez, ser leídos, para luego ser nuevamente objeto de otra lectura... y así en una serie infinita; por otro lado, el eterno retorno de lo mismo suponía una cualidad, la de la repetición idéntica, que no puede observarse en la experiencia. Como mencionamos en el capítulo dos, el eterno devenir de lo diverso podía diluir los obstáculos o incoherencias con las que tropezaba el eterno retorno de lo mismo. El eterno devenir de lo diverso afirma, pues, el aspecto subjetivo del mundo.

3.2 El elemento interior de las fuerzas: la voluntad de poder

Heidegger no se opone al uso que Nietzsche hace del concepto de voluntad, cuando éste sustenta que todos los seres del mundo constituyen expresiones de la voluntad de poder. Entiende que la voluntad de que habla Nietzsche no puede confundirse con la voluntad que normalmente se atribuya a los "existentes" o individuos: "La esencia de la voluntad de poder y la voluntad de poder misma como carácter fundamental de lo existente no admiten, pues, que se establezca mediante la

observación psicológica, antes bien es la psicología misma la que recibe primero su esencia, es decir, la posibilidad de que se ponga y conozca su objeto, mediante la voluntad de poder." (7).

Pero si bien Heidegger no niega la voluntad de poder, al no confundir ésta con la voluntad de los existentes, está cerca de caer en el extremo opuesto, está a punto de negar la especificidad de los existentes, de reducirlos y derivarlos de la voluntad de poder. La expresión "fundamental" y "primero" evidencian esta tendencia en la lectura heideggeriana de Nietzsche. Pero ésta es sólo una tendencia a la que Heidegger no se abandona al declarar que la voluntad de poder sólo hace posible a los existentes -que son, en este caso, la psicología y su objeto. Pero con ello Heidegger hace poco honor a la profundidad conceptual de Nietzsche, pues su interpretación mantiene un gran alejamiento entre la voluntad de poder y los existentes.

Tal concepción no comprende el carácter análogo entre la voluntad de poder y la voluntad tal como comúnmente es entendida; es ese carácter el que hace posible entender que entre ambas formas de voluntad se puedan establecer semejanzas que no están previamente determinadas sino abiertas a una interpretación bidireccional, bajo la que tanto el estudio de los existentes en su especificidad como las generalizaciones que sobre ellos hacemos se pueden determinar recíprocamente. Tal como expresa Gilles Deleuze "[los postkantianos] Reclamaban un concepto que no fuera sólo condicionante en relación con los objetos, sino verdaderamente genético y productor (principio de diferenciación o de determinación interna); denunciaban en Kant la supervivencia de armonías milagrosas entre términos que parecían exteriores...exigían una razón no sólo para la síntesis sino también para la reproducción de lo diverso en la síntesis como tal." (8).

Sin duda alguna, hay algunas expresiones de Nietzsche que confirman la interpretación de Heidegger, como cuando afirma que debemos "defender nuestro derecho a separar un mundo en sí de un mundo de fenómenos." (9). Pero, si nos

atenemos al espíritu de la obra nietzscheana, no hemos de caer en la óptica de Heidegger. Incluso cuando Nietzsche declara tajantemente que la voluntad de poder es lo primordial, no deja de establecer la independencia de las fuerzas respecto de la voluntad de poder: "(Hay que) Reducir las funciones orgánicas a la voluntad fundamental, a la voluntad de poderío, ~~pero separada~~ de ésta." (10). Lo que aquí expresa Nietzsche es la irreductibilidad de dos movimientos: el que ha de tratar de explicar las cosas en términos de la voluntad de poder y el que ha de evitar -como sea que lo haga- abandonarse a este simplismo.

Sobre el mismo asunto que nos ocupa, hay una expresión de Nietzsche que nos parece de suma importancia; a saber: "La voluntad de poder es la cualidad interna de las fuerzas" (11). Esta frase nos parece importante porque constituye un extravío y un acierto al mismo tiempo. Nos parece un extravío porque frente a lo que Nietzsche declara como la inflexible proteicidad de la fuerza, se pone o piensa aferrable en ella una cualidad que sería como una sólida e intocable senda para atravesar la multiformidad mencionada. El acierto estriba en que se afirma explícitamente que tal cualidad aferrable no es exterior a la fuerza. Pero, a pesar de decirse claramente esto, el pensar que la proteicidad de la fuerza no afecta su cualidad definible, constituye, de hecho, la negación de tal afirmación. En otras palabras, si la voluntad de poder es parte constitutiva de la fuerza no puede pensarse que escape a la contraparte proteiforme de dicha fuerza.

Nietzsche sostiene que las cualidades interiores no pueden ser percibidas sino indirectamente, lo cual nos conduciría a pensar que entenderlas tendría que ser necesariamente más difícil que entender las cualidades de las que sí podemos tener una percepción "directa". A pesar de ello, Nietzsche se expresa como si hubiera aferrado precisamente lo que, en principio, se ve más difícil de comprender.

Pero, ciertamente, Nietzsche no reflexiona ni procede como si realmente hubiera aferrado la naturaleza interior de las fuerzas, como si hubiera definido o congelado la significación multívoca del juicio "la fuerza es voluntad de poder". Lo

que decimos se prueba en que el significado que Nietzsche confiere a la voluntad de poder sufre mil transfiguraciones conforme Nietzsche analiza algunas de las diversas formas como ésta se ha manifestado en las cosas o en los individuos a través de la historia e, incluso, en la naturaleza.

Es nuevamente Deleuze quien con precisión esclarece lo que Nietzsche ha querido decir sobre la voluntad de poder. "Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas...Pero, ¿en qué sentido hay que tomar la palabra principio? Nietzsche reprocha a los principios el ser siempre demasiado generales...La voluntad de poder es un principio porque no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina. En efecto, la voluntad de poder no se puede separar nunca de tal o cual fuerza determinada...(pero) inseparable no quiere decir idéntico." (12).

3.3 La voluntad y el poder

Estamos de acuerdo con Deleuze en que la voluntad de poder se configura siempre en relación a lo que configura, pero creemos que va demasiado lejos al distinguir los dos términos de esta relación, identificando a uno de ellos como poder, y, al otro como fuerza. Nietzsche no opone estos conceptos. La voluntad de poder es fuerza en sí misma, sólo que únicamente indica el aspecto interior de la misma. En la mayoría de las ocasiones Nietzsche usa indistintamente el concepto de la voluntad de poder y el de fuerza, sólo los diferencia cuando quiere enfatizar el aspecto interior, no observable directamente, de la fuerza. En estos casos Nietzsche reserva el concepto de fuerza para expresar sólo la manifestación parcial o una expresión limitada de la misma, la cual, en tanto que limitada, puede medirse y observarse "directamente". Esto no da al traste con la afirmación de Deleuze en el sentido de que la

inseparabilidad de la voluntad de poder y la fuerza no implica su identidad; sólo que, mientras que para Deleuze ambas relaciones se dan entre la voluntad de poder y la fuerza, para Nietzsche esas relaciones se dan entre el aspecto subjetivo o interior de las fuerzas y su aspecto exterior, dicho a *grosso modo*, entre el aspecto interpretativo y valorativo de las fuerzas y su aspecto fáctico y objetivo. En este sentido, la distinción heideggeriana nos parece más afortunada, no por la relación que establece entre los términos, sino simplemente por su manera de nombrarlos: de un lado pone a la voluntad de poder, y del otro, a los existentes. El concepto de existencia caracteriza mejor el aspecto fáctico u objetivo de la fuerza (ciertamente, esta manera de pensar se la debemos, en buena medida, a la ciencia: ésta tiende a negar la realidad de las cualidades o valores superiores, porque no pueden ser, según ella, objeto de observación).

Una intérprete de Nietzsche, Ofelia Schutte, explica cómo la división que establece Deleuze entre la voluntad de poder y las fuerzas pertenece más a él mismo que al propio Nietzsche. "La interpretación de Deleuze se halla tan cercana al espíritu de los escritos de Nietzsche que es difícil dirigirle alguna crítica. Pero, Deleuze sostiene que interpretar es determinar el significado de algo de acuerdo con la 'fuerza' que le da un significado, mientras que valorar es determinar el valor de algo conforme a la 'voluntad de poder' que afirma o niega su valor. Esta distinción, sin embargo, pertenece a Deleuze antes que a Nietzsche, y se desvía del esfuerzo de Nietzsche por desarrollar una teoría del significado en que todo significado se considere como un signo de valor." (13).

No es nuestra intención suscribir todo lo que en este texto expresa la autora citada, sólo queremos hacer notar, a través de sus palabras, que Deleuze distingue la voluntad de poder de las fuerzas (aunque sustenta que son inseparables), cuando que la división que se da es al interior de la fuerza misma; entre su aspecto interno y su manifestación (división que no significa una separación completa sino una irreductibilidad o un sobrepasarse entre estas divisiones).

En las reflexiones de Nietzsche lo que más se acerca a la interpretación que de ellas hace Deleuze es el hecho de que Nietzsche nunca habla de la voluntad de poder en plural mientras que sí hace lo propio cuando habla de las "fuerzas". Entonces parecería que, efectivamente, Nietzsche hace una distinción entre la voluntad de poder y las fuerzas. Pero hay algo que evita llegar a esta conclusión: el que Nietzsche, si bien nunca se expresa en términos de "voluntades de poder", sí utiliza el concepto de fuerza en singular, aplicándolo al mundo como tal (14).

Lo que esto evidencia es que la voluntad de poder sí debe distinguirse de las fuerzas, pero no del concepto de fuerza como tal. Por consiguiente, la diferencia que Nietzsche marca entre la voluntad de poder y las fuerzas no es la diferencia de aquella respecto de la fuerza, sino el carácter genérico de la voluntad de poder y el carácter particular de las fuerzas.

Es importante señalar esto puesto que Deleuze, al distinguir entre el concepto de voluntad y el de fuerza, tiende a negar el carácter enigmático, metafórico o multívoco del concepto de fuerza.

Lo que decimos se comprueba en el hecho de que Deleuze defina -y de esta manera tiende a finiquitar la naturaleza proteica de la fuerza- a la fuerza como lo que puede y a la voluntad de poder como lo que quiere: "La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere." (15). Decimos que de esta manera Deleuze arrebató al concepto de fuerza su multivocidad puesto que ésta, como explicamos en el Capítulo uno, no sólo puede predicarse de lo que puede sino también de lo que quiere y, de hecho, de muchas otras formas. No sólo utilizamos este concepto para referirnos a los poderes empíricos, sino también a poderes subjetivos. Es por ello que Nietzsche veía fuerzas actuantes no sólo en donde la ciencia física de su tiempo las ponía, sino también en los impulsos interiores, tales como la voluntad, el pensamiento, las interpretaciones, las percepciones, el sentimiento de poderío, las afecciones -como el placer, la risa, el dolor-, etc.

Que estas cualidades o valores constituyan, en sí mismos, fuerzas y no meras ficciones o quimeras sin capacidad alguna, es algo que, a fin de cuentas, Deleuze afirma y explica con maestría, cuando más adelante, en su libro *Nietzsche y la Filosofía*, sostiene que la voluntad de poder -como su mismo nombre lo indica- constituye no simplemente un querer sino un poder. "...el poder es 'lo que' quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y diferencial de la voluntad...él es 'lo que' interpreta, él es lo que valora, él es lo que quiere." (16). Sólo que ahora Deleuze pareciera otorgar mayor importancia al poder, cuando que más atrás había caracterizado a la voluntad de poder como lo que quiere, frente a la fuerza, que había definido como lo que puede.

Es Heidegger quien en este aspecto, a nuestro entender, mejor expone el significado de la voluntad de poder. "Hay tan poca voluntad de por sí como poder de por sí. Por lo tanto, voluntad y poder tampoco se acoplan por primera vez en la voluntad de poder, sino que la voluntad, como voluntad de querer, es voluntad de poder en el sentido de adueñarse del poder. Mas la esencia del poder consiste en estar respecto de éste como la voluntad se halla en la voluntad. La voluntad de poder es la esencia del poder, indica la absoluta esencia de la voluntad que como mera voluntad se quiere a sí mismo...la esencia de la voluntad de poder como esencia de la voluntad es el rasgo fundamental de todo lo real." (17). "Voluntad y poder tampoco se acoplan por primera vez en la voluntad de poder", de esta manera Heidegger marca la separación que hay entre el poder y la voluntad; "hay tan poca voluntad de por sí como poder de por sí", así establece Heidegger, por otro lado, la inextricabilidad entre ambos conceptos.

Las limitaciones que hemos señalado en la interpretación deleuziana de Nietzsche, derivan, a nuestro entender, de su tajante negación de todo antropomorfismo en las tesis nietzscheanas. "La voluntad de poder no implica ningún antropomorfismo, ni en su origen, ni en su significación, ni en su esencia." (18). Al interior de la argumentación de Deleuze esta afirmación es cierta, puesto que Deleuze

limita el significado del "antropomorfismo" a una visión en la que la voluntad de poder implicaría una hipostaciación de lo que este concepto implica comúnmente. "La instancia crítica no es el hombre realizado, ni cualquier otra forma sublimada del hombre, espíritu, razón, conciencia de sí mismo." (19). Estamos completamente de acuerdo con esta postura de Deleuze; pero ello no elimina todo significado posible del concepto "antropomorfismo".

La misma afirmación de Deleuze en el sentido de que la voluntad de poder resulta determinada en el proceso mismo de determinar, nos permite entrever que la formulación de la voluntad de poder, conlleva, en tanto realizada por el individuo Nietzsche, una carga antropocéntrica. Esto ya lo habíamos señalado en el primer capítulo, pero vale la pena insistir en ello. Nietzsche sabe que el concepto de voluntad de poder es antropocéntrico, pero también sabe que es imposible eludir absolutamente tal carácter de nuestra comprensión, en la medida en que ésta constituye una perspectiva humana. "...¿no podría, en último término, nuestro pensamiento poner fines, nuestra voluntad, etcétera, ser solamente un lenguaje para indicar algo substancialmente diverso, esto es, algo no volente ni consciente? ¿No podría ser sino la más fina apariencia de aquella finalidad natural de lo orgánico, pero no distinta de ella?" (20).

Efectivamente, interpretar el enigma de la realidad implica necesariamente hacerlo desde nuestra perspectiva; pero, al mismo tiempo, si nuestros pensamientos "no son distintos" absolutamente de ella -porque toda "separación completa es un prejuicio"- ¿no alcanzamos e incluso influimos en el carácter de ese enigma, puesto que una interpretación puede, como fuerza, modificar la realidad? Así parece ser, de no serlo, los seres y su valor estarían condenados a la minusvalía, a la precariedad y a la insignificancia, conclusión ésta a contrapelo de las más hondas reflexiones de Nietzsche y de la interpretación de Deleuze.

3.4 La interacción entre la fuerza y las fuerzas

¿Qué relación se da entre la fuerza o la voluntad de poder y las fuerzas? Tal como hemos señalado, es la que describe Deleuze: la determinación recíproca entre la vida interior de la fuerza y su manifestación externa. Las fuerzas son lo que confiere existencia a la fuerza, en el sentido de que sólo somos capaces de percibir "directamente" a este elemento de la fuerza.

La fuerza constituye, para lo existente, una unidad indiferenciada: constituye lo que Nietzsche llama la unidad de los opuestos: no constituye una unidad indiferenciada para sí misma sino sólo para los existentes, que están relativamente separados de ella. Es precisamente ese carácter de indiferenciación lo que imposibilita que los seres del mundo capten este aspecto de la fuerza. Pero al interior de sí misma no se da tal indiferenciación u homogeneidad. La fuerza, en su aspecto interior, está constituida por fuerzas completamente opuestas, de donde resulta, precisamente por ello, su anulación, en el sentido de que para los existentes éstas no se manifiestan.

La fuerza dejaría de ser una dinámica si, en su propio interior, constituyera una unidad homogénea. Pero la fuerza no es tal cosa pues la unidad sólo resulta del conflicto u oposición entre sus fuerzas constitutivas; sólo que tal conflicto es de tal magnitud que las fuerzas opuestas cuentan prácticamente con el mismo grado de capacidad y resistencia, de lo que resulta su inhabilidad para conquistar o ser conquistadas entre ellas mismas: se mantienen en un estado de relativo equilibrio. Los poderes así enfrentados invierten prácticamente toda su fuerza hacia el interior, en el conflicto que mantienen casi sólo entre ellos mismos.

Pero tal equilibrio no es, ni mucho menos, mantenido perfecta o permanentemente nunca. La homogeneidad se resquebraja constantemente -aunque nunca del todo- debido no solamente al desequilibrio propio e interior de la fuerza indiferenciada, sino también debido a la presencia de las fuerzas manifiestas o existentes. Por virtud de las fuerzas, la fuerza se manifiesta a través de múltiples

transfiguraciones. Las fuerzas constituyen la heterogeneidad que, desde siempre, imposibilita el equilibrio absoluto. J. Quezada lo pone en estos términos: "...cuando lo individual, lo aparente hace su aparición... la voluntad de vivir no se agota sino todo lo contrario, se expande milagrosamente. La voluntad, la voluntad de vivir -lo 'Uno primordial'- puede así renacer de sus propias cenizas." (21).

Lo diverso, que es la esencia de las fuerzas manifiestas, es lo que desgarrar la unidad de la fuerza, y lo que hace posible que ésta se manifieste a través de ellas; esto es, la fuerza es perceptible en virtud del efecto que ejerce sobre la multiplicidad de los existentes o de las fuerzas. "De las numerosas influencias -expresa Nietzsche- que se ejercen en todo momento, por ejemplo: aire, electricidad, no percibimos ninguna; podría muy bien haber bastantes fuerzas que, si bien no llegasen nunca a ser percibidas por nosotros, ejercieran sobre nosotros una continua influencia." (22).

Pero lo que de esta manera manifiesta la fuerza no constituye un simple efecto sobre las fuerzas, puesto que de no ser por la resistencia de éstas a ser engullidas por la fuerza, de no ser por la capacidad de lo múltiple para escindir los elementos de la fuerza, ésta nunca afectaría a aquéllas.

Las fuerzas poseen precisamente ese valor, el de resquebrajar constantemente la unidad de la fuerza, tienen el valor de hacer que ésta se manifieste. Las fuerzas manifiestas no constituyen simplemente un signo de la imperfección en la unidad de la fuerza, esto es secundario.

A lo diverso lo sostiene su valor y capacidad para apropiarse, utilizar o alimentarse de las fuerzas indiferenciadas de la unidad. La heterogeneidad, las fuerzas o lo diverso escinde la unión nulificante de un conjunto determinado de elementos de la fuerza. Transmutado el valor indiferenciado de la homogeneidad, la heterogeneidad le confiere a ésta un nuevo significado: lo arranca de su cuasi estado y lo vuelca extraordinariamente en proceso; así, de su virtualidad, de su inexpressividad y de su imperceptibilidad, sale la fuerza a la realidad; un grupo específico de los elementos de la fuerza se desoculta de esta forma.

Las fuerzas existentes se han de evaluar por su capacidad de dar expresión a lo que rehuye de toda escenificación. Pueden compararse las diferentes fuerzas de la realidad por la destreza con que extraen, del fondo silencioso de la existencia, una sonoridad manifiesta. De entre la diversidad de seres se destacan los que, mediante su propia tensión, logran desprender o nutrirse de algún monto de "energía" de esa interioridad que es la voluntad de poder.

Las fuerzas no pueden acrecentarse ni adquirir un valor ilimitado, en virtud de su capacidad para arrastrar tras de sí la energía indiferenciada que las circundan, precisamente porque, por estar delimitadas y diferenciarse entre sí, sólo poseen una capacidad determinada para hacerlo, la cual ejercen, desgastándose en ello, para lograrlo.

Ahora bien, si Nietzsche no hace una distinción tajante entre el mundo orgánico y el inorgánico es precisamente porque todas las diferentes fuerzas del mundo poseen, en principio, la capacidad de alimentarse y desarrollarse a través de la voluntad de poder.

Toda vida supone una organización; tener, mantener y desarrollar tal característica es como la vida manifiesta, ya no simplemente el poder de la energía de trasfondo, sino también su "voluntad". Los valores críticos, sutiles y necesarios de todo organismo suponen algo más que la acumulación de un poder indiferenciado; suponen además lo que Nietzsche denomina como voluntad. "...Nosotros comprobamos que en los más pequeños acontecimientos reina una finalidad que se oculta a todo nuestro saber: una previsión, una elección, un conectar, un hacer bueno de nuevo, etcétera." (23). La voluntad es el elemento cualitativo, no reducible a una formulación cuantitativa, que adquieren los seres a través de las diversas formas de organización. La capacidad de voluntad, como elemento de fondo en los seres, se manifiesta por no desarrollarse simplemente como un "más de lo mismo", sino a través de cualidades que los diferencian de las maneras más diversas.

Dado que la voluntad no existe independientemente del poder, el cual, en principio, puede concebirse como cuantificable, resulta que todo acrecentamiento de poder es ya un orden, que no sólo los distingue cualitativamente entre sí, sino que también les confiere mayores capacidades, de asimilación, de resistencia y de acumulación frente a otras fuerzas. Por ello Nietzsche puede calificar a la voluntad de poder, que se manifiesta en los organismos, como poder de acumulación -cosa cuantificable- y, al mismo tiempo, como poder de creación y organización -cosa cualitativa-; como capacidad de ser más y de diferenciarse de otras fuerzas.

El valor de las fuerzas, como vida, reside, pues, no ya simplemente en expresar la fuerza, sino en manifestarla como un conjunto de fuerzas que, no obstante su separación y confrontación, pueden unirse sin por ello nulificarse en su manifestación. Como vida, las fuerzas son altas en la medida en que pueden componerse en una armonía relativa. La vida, en su expresión más sencilla, consiste en esto.

3.5 Valor y dinámica de las fuerzas

3.5.1. *El valor de la acumulación y de la liberación de poderes*

Hemos señalado hasta aquí solamente la relación que guardan las fuerzas con la fuerza o con la voluntad de poder. En lo que sigue haremos abstracción del segundo término para concentrarnos en la valoración y en la dinámica de las fuerzas.

De acuerdo con la interpretación que hace Deleuze de Nietzsche, aquél pone el valor de una fuerza en su capacidad para hacer pleno uso de sí. "Declamos: las fuerzas activas son las fuerzas superiores, las fuerzas dominantes, las fuerzas más fuertes...cualquier fuerza que vaya hasta el final de su poder es activa." (24).

Pareciera que Deleuze identifica el ejercicio del poder con la dominación de una fuerza sobre otras. Esto supone una especie de finalidad: la fuerza pondría como

valor la meta de acumular el mayor poderío, por debajo de tal valor estaría el de los medios, el de las otras fuerzas que harían posible que se alcanzara tal fin.

Nietzsche, sin embargo, se pregunta si efectivamente el mayor poder constituye el mayor valor pues, cuestiona el filósofo, ¿las fuerzas dominadas, empujadas no son la condición de las fuerzas superiores? Nietzsche llega incluso a declarar que la suma mayor de poder es solamente eso, que no implica, de suyo, un mayor valor. (25).

Por otro lado, señala Nietzsche, valorar o interpretar los procesos de la realidad en términos de medios y fines es condenarnos a apresar sólo aspectos mínimos de los procesos que percibimos. Así, por ejemplo, el individuo imagina que hace gran uso de sus facultades para realizar una obra reflexiva; pero, mientras que el individuo realiza su tarea, ocurren miles de cosas que no tienen relación alguna directa con la tarea emprendida, lo que se obtiene es menor a la multiplicidad de los procesos que se efectúan para alcanzar el fin puesto, miles de procesos atraviesan al individuo sin que tenga control alguno sobre ellos. Lo mismo puede verse en el dominio que un tirano ejerce sobre sus súbditos: por mayor poder que aquél pueda tener sobre éstos, los súbditos realizan miles de cosas que no repercuten en beneficio del tirano, la fuerza incrementada resulta menor que la fuerza gastada. (26).

Entonces el valor de una fuerza estibaría no en el grado de poder acumulado sino en el de la energía consumida; pareciera que una fuerza que va hasta el final de su poder es un medio, no simplemente para que éste se ponga por encima de los otros poderes, sino para que derroche la mayor cantidad de energía. En otras palabras, lo valioso sería no el control sobre otros poderes, sino liberar las capacidades propias y circundantes. Frente al hombre pasivo, el individuo conquistador, que va hasta el final de su poder, sería de mayor valor, no primariamente porque alcanzase mayor poder, sino porque, a lo largo de su empresa, pone en ejercicio las fuerzas de los otros.

3.5.2. El límite de las fuerzas

Toda fuerza supone necesariamente un conjunto de las mismas, pues, de lo contrario, no tendrían sobre que ejercerse. Si bien una fuerza puede actuar sobre otras arrebatándoles su poder, una fuerza no puede llegar hasta el final en este proceso, so pena de negarse a sí misma. Si un poder desapareciera toda resistencia, no tendría más sobre qué ejercerse, y entonces simplemente dejaría de ser una fuerza.

Tampoco las fuerzas que se manifiestan, no como acción de acumular, sino como resistencia pueden ir hasta lo último en este proceso. No pueden terminar por rechazar toda fuerza externa, sin instantáneamente desaparecer como fuerzas.

Así pues, toda fuerza manifiesta esta limitación: que no puede ser sin coexistir con otros poderes. Coexistir con otras fuerzas significa que ningún poder puede ir "hasta las últimas consecuencias". "Todo instinto, -nos dice Nietzsche- en cuanto activo, significa fuerza y otros instintos; finalmente es frenado; de lo contrario, perecería por despilfarro." (27).

En el momento en que un instinto sacrifica todas las fuerzas e instintos con que coexiste, está condenado a la aniquilación. Ser fuerza consiste en estar frenado por otros poderes. Una fuerza obstaculizada significa que contiene una cantidad de poder sin utilización, una cantidad de poder guardado. Para decirlo con mayor precisión, la fuerza detenida es utilizada para mantener un freno: tanto para evitar engullir toda resistencia, como para resistir ser conquistada por otras fuerzas.

En consecuencia, una fuerza guarda una cantidad de poder que no emplea en conquistar sino en mantenerse. Ser fuerza implica, de suyo, no ir hasta el final de su propio poder. Esta es una condición indispensable de cualquier poder.

Puesto que toda fuerza guarda un aspecto "primitivo" -como energía, poder, etc.- y un aspecto "superior" -como potencial interpretativo, perceptivo, valorativo, etc.-, resulta que, en su juego con otros poderes, toda fuerza se ve limitada no solo en

aquél sino también en este aspecto. Así, refiriéndose específicamente a la capacidad perceptiva de ciertas fuerzas Nietzsche explica que "En el mundo químico reina la más aguda percepción de la diversidad de las fuerzas... Pero un protoplasma, en calidad de diversidad de fuerzas químicas, tiene una percepción global, imprecisa e indeterminada de un objeto extraño." (28).

En *Más Allá del Bien y del Mal*, Nietzsche expresa que la conservación es la consecuencia indirecta más frecuente de la autoexpansión, y agrega que es necesario guardarse de ella, como lo exige la economía del método. (29). Sin embargo, otras de sus reflexiones indican que la conservación no es una mera consecuencia sino un presupuesto de la existencia de las fuerzas. Como arguye Nietzsche, en la cita que de él dimos arriba, toda fuerza perecería si no fuese frenada por otra fuerza. En términos más precisos, puesto que toda fuerza se haya siempre en relación con otras, tiene como condición de su existencia la conservación. La coexistencia de las fuerzas tiene, así, el valor de frenar y mantener las fuerzas.

Podemos decir que el mismo Nietzsche no respeta su idea de evitar el concepto de "conservación": "*La purificación y el robustecimiento fisiológico*. La nueva aristocracia tiene necesidad de un contraste que combatir: debe tener una terrible necesidad de conservarse." (30). Mantenerse va, de acuerdo con Nietzsche, en contra del impulso dominante y hasta tiránico de los individuos más nobles y superiores; a saber, el de autosobrepasarse, derrochando sus vidas y las ajenas. Tales impulsos pueden imposibilitar una cultura que proporcione condiciones favorables para el desarrollo de los individuos -principalmente para los hombres extraordinarios-; por ello Nietzsche ve en la conservación una clave fundamental para el desarrollo de una cultura aristocrática; sin embargo, como ya puede constatarse en las últimas palabras que de Nietzsche hemos vertido, el filósofo le confiere valor a la conservación sólo como medio, no por ello menos indispensable, para que los individuos puedan desarrollarse.

Vale la pena señalar aquí que la concepción del eterno retorno de lo mismo es incoherente con la postura, aquí señalada de Nietzsche, pues mientras que, a nivel de los seres, la conservación es valorada sólo como un medio para su acrecentamiento; con el eterno retorno de lo mismo se concede un valor extraordinario, permanente y absoluto a la conservación: el eterno retorno de lo mismo significa el mantenimiento eterno de un devenir idéntico. En cambio, el devenir eterno de lo diverso, hace posible la visión de la conservación como instrumento de lo diverso y del devenir efectivo.

3.5.3. El valor y el poder interno y externo de las fuerzas

Señalamos atrás que la existencia de las fuerzas supone un freno de las mismas, en cuanto a su capacidad expansiva y asimiladora. No por ello desaparece su poder, sino que éste es invertido en la autoconservación. La energía de cada átomo de fuerza, de los que conforman un compuesto, es utilizada en resistir el ser completamente asimilado por el compuesto de que forma parte, o en tratar de dominar a los otros elementos del compuesto de que forma parte.

El compuesto, en tanto que suma de fuerzas, posee una poder activo y no simplemente una fuerza de conservación. La fuerza activa que manifiesta cada átomo, a través del compuesto, constituye, sin embargo, una disminución de la fuerza activa propia de cada átomo, pues una parte de ella es invertida en mantenerse a través de la confrontación con cada elemento del compuesto.

Hay, pues, en el compuesto, una fuerza interior y una fuerza exterior. La fuerza interior es la empleada por cada poder del compuesto para resistir o dominar, en cierto grado -puesto que separarse de ellos o sibiugarlos por completo equivaldría, como hemos dicho, a negarse a sí mismo- a los otros átomos de poder del compuesto o complejo. Entre mayor sea el número de los elementos del complejo, más será la energía utilizada por un átomo en su confrontación con dichos elementos y

menor la cantidad restante de fuerza activa de apropiación que manifieste a través del compuesto. Pero, al mismo tiempo, entre mayor sea la cantidad de los constituyentes del complejo, más se acrecentará el poder que el compuesto manifiesta como tal.

Así, cada átomo del complejo, o bien se desliga de éste para poder manifestar exteriormente su poder, o bien se mantiene en el interior del compuesto para enfrentar el poder acumulado de otros compuestos, pues puede resultar que tal poderío acumulado llegue a ser mayor que el poder del átomo "individual" o más simple.

Ahora bien, tal distinción entre el elemento interior y el elemento exterior de la fuerza es, en cierta medida, arbitrario, pues el concepto de fuerza implica que ésta es, de suyo, dinámica. Por ello, al interior de sí misma se da una tensión y un flujo permanente entre estos dos componentes de la fuerza.

Puesto que, cada poder constituye, de suyo, una separación entre sus fuerzas internas y externas, creemos que, al interpretar a Nietzsche, no puede establecerse una distinción, como tiende a hacer Deleuze, entre las fuerzas, argumentando que son valiosas y poderosas las que van hasta el final de su poder, en contraposición con las fuerzas que separan su poder de lo que pueden. "Nietzsche llama débil o esclavo no al menos fuerte, sino a aquél que, tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede." (31). Las fuerzas todas, desde siempre y como condición indispensable de su naturaleza, están separadas (relativamente) de lo que pueden; su poder interno está escindido (relativamente) de su manifestación.

3.5.4. Los valores y los poderes estratificados

A toda fuerza, como hemos dicho, la atraviesa y la recorre una tensión entre su poder interno y su capacidad de manifestación. Entre más compleja es una fuerza,

mayor resulta dicha tensión; se van acumulando los estratos que la conforman. Entendemos por estrato la división entre el ámbito interno y externo de una fuerza.

Llegada a cierta cantidad acumulada de poderes integrantes, la fuerza se transmuta en algo diferente: deja de ser la simple acumulación de fuerzas componentes; emergen entonces nuevos valores y cualidades en el compuesto. "Cada tipo -expresa Nietzsche- tiene sus límites: mas allá de éstos no hay evolución. Hasta aquí regularidad absoluta." (32). Esto es, el nuevo tipo que puede resultar de una integración mayor de fuerzas no es la mera consecuencia de un tipo previo, ni el anterior tipo es el simple medio de la nueva configuración.

Para cada nueva configuración los niveles sobre los que se haya montada constituyen fuerzas internas, respecto de las cuales sólo tiene noticia indirectamente. Así, el sentido de los valores internos y externos de una fuerza va transfigurándose, conforme a su complejidad. Tanto los valores internos como los valores externos de un poder pasan a constituir, ambos, el ámbito interior de un compuesto, cuando éste alcanza una complejidad mayor que resulta en una configuración inédita de dicho poder. Por lo tanto, si quisiéramos determinar, en concreto, cuáles son los valores internos y externos de una fuerza, resultaría que no podríamos determinar unívoca y absolutamente su contenido.

Esta determinación dependerá de la perspectiva o circunstancia del poder que efectuara tal determinación. Así, hablando a *grosso modo*, respecto de un átomo, las partículas subatómicas constituyen su fuerza interna, respecto de una célula su poder interno consiste en su capacidad de asimilación o nutrición, respecto de un animal lo serán sus instintos, respecto del hombre lo serán la voluntad y también la conciencia, y respecto de la sociedad lo será el individuo mismo.

Entre más estratos se superpongan en una fuerza, su elemento externo tiende a separarse, ignorar u olvidar los niveles más enterrados que la constituyen. Así, el hombre todavía puede percibir las fuerzas de los instintos y del sentimiento de poderío, pero no sus capacidades de asimilación y, mucho menos, el poder de los

átomos que lo constituyen. Por ello, el hombre tiende a valorar su fuerza de carácter pero no su salud; a menos que ésta se descomponga. También por ello el individuo muy socializado, pone su afán en valores gregarios como la moral, la cultura o el cuerpo de conocimientos establecidos, etc.; mientras que tiende a devaluar o a valorar sólo como medios, para realizar aquéllos fines, a las fuerzas internas de que todavía tiene percepción.

3.5.5. *Lo alto y lo bajo: su permanencia y devenir*

Hemos visto que los átomos de fuerza no pueden vivir de sí mismos, alejados y completamente separados del resto de los poderes; en consecuencia, tales átomos están desde siempre frenados por dentro; desde el corazón de su capacidad. Así puede entenderse que Nietzsche observe que "la vida es un proceso irreductible de procesos ascendentes y descendentes." (33).

La decadencia entra por la puerta grande al mundo del ser. La debilidad de las fuerzas coexiste con éstas. La existencia de éstas la presupone. (34). De ahí que para Nietzsche el tema de la decadencia se convierta en fuente permanente de reflexión y en la clave enigmática e inspirante de su afirmación trágica de la existencia.

La descomposición en las cosas no es algo que devenga, no en el sentido de que se introduzca con el tiempo en los elementos del mundo. La salud, el poder intocado no habita primero el mundo, para luego abrirle paso a la desorganización y al decaimiento. No puede, pues, absolutizarse el valor de la fuerza frente al del agotamiento.

Cada poder interpretativo y valorativo del mundo es precisamente esto, una perspectiva limitada del enigmático mundo. Un poder puede valorar e interpretar el mundo gracias a su conexión con él, pero inmediatamente se sigue de ello que es un

mundo el que lo confronta, el cual se resiste a ser encerrado o comprendido por un átomo del ser.

El perspectivismo es la naturaleza del mundo porque las fuerzas que la integran se resisten a ser absolutamente absorbidas por poder alguno. Es en este sentido como puede hablarse de átomos de fuerza. Al calificar de este modo a una fuerza, no se le están atribuyendo las cualidades del ser: perfecta determinación, indivisibilidad, inmovilidad interna, etc.; el atomismo de la fuerza significa simplemente que no puede ser completamente destruida. El atomismo en Nietzsche es un perspectivismo, que se manifiesta por la irreductibilidad de las posturas o posiciones de los diferentes entes involucrados.

Si bien, con el eterno retorno de lo mismo, Nietzsche afirma la especificidad de cada ser, podemos decir que hace algo similar cuando declara que los diversos tipos de fuerza son irreductibles. Entre los diversos tipos de fuerza pueden hallarse a las que generalmente se consideran como bajas, inferiores o decadentes; también ellas, a final de cuentas, se manifestarían inerradicables; pero no sólo eso, también ellas buscarían liberarse, conquistar e imponer su perspectiva al mundo, una óptica desde la que lo normalmente considerado alto, sano o superior dejaría de serlo.

La conclusión a la que arribamos en la última sección iluminaba el escenario de las fuerzas como uno de procesos de reunión y separación relativa de poderes impulsados o implicados consustancialmente. Esto implica vaivenes fortificantes o decadentes de sentido inseparable: la dinámica de una acción significa valorización o devaluación según la perspectiva de los mismos agentes involucrados.

¿Cómo ocurre esto en el hombre? En virtud de su complejidad, el hombre es el ser en el que más estratos de fuerzas se superponen. Por consecuencia, esta criatura que somos es la que posee la visión más opacada y estrecha para atisbar sus propias honduras y los estratos más enterrados que los surcan y estampan.

No es nada extraño que este alejamiento al que el mundo nos ha confinado o en el que, sobre todo, la civilización tiende a arrinconarnos; produzca en el hombre la ilusión de poseer un carácter divino que lo distingue del resto de los seres.

Con todo, Nietzsche observaba que ciertas formas culturales -por ejemplo, la ciencia, el arte- y otras formas contraculturales -los criminales, los inadaptados, los "vulgares"-, en cierto sentido y hasta cierto grado, reimpulsaban algunas de las fuerzas primordiales del hombre y de la realidad. La ciencia revaloriza las fuerzas "básicas" para explicar el mundo, pero sólo lo hace a través del intelecto, y con la tendencia a negar otras cualidades de los seres. Similarmente, los bárbaros y viciosos de nuestra cultura actúan conforme a valores negados por los voceros oficiales de la civilización. Aún más, incluso a través de los valores de la civilización, tales como los valores morales, algunas fuerzas primitivas adquieren nueva vida. "*El Estado o la inmoralidad organizada*: Interiormente como policía, derecho penal, clases sociales, comercio, familia; exteriormente como voluntad de dominio, de guerra, de conquista, de venganza... ¿Cómo es posible que una gran multitud humana realice empresas que no podrían nunca realizar los individuos por su cuenta?... Por el carácter indirecto de las virtudes, de los deberes, del amor a la patria y al príncipe." (35).

Así, hoy parecieran multiplicarse los resquicios culturales por los cuales se infiltran y de los cuales manan revalorizaciones de aspectos reales, muchas veces negados.

Ahora bien, lo que de este modo sucede entre los hombres es algo que ocurre entre todos los otros seres del cosmos. Aún en los organismos más simples, las fuerzas que los constituyen pueden, por su mismo carácter, manifestarse de diferentes formas y en diversos grados, como contra voluntades de las voluntades que los confinan.

Ya el simple hecho de que sean parte de un complejo significa que se resisten a desaparecer bajo la dominación de aquél. Un compuesto de fuerzas, no de sustancias o de elementos con propiedades permanentes, implica que a ninguna de

ellas puede atribuírsele una cualidad específica -tal como la de ser fuerte o débil-; sólo podría hacerse esto en referencia a la interacción que mantiene determinada fuerza con otras. Por ello, nos parece una imprecisión que Deleuze afirme que "...activo y reactivo designan las cualidades originales de la fuerza ...", lo cierto, más bien, es que, tal como el mismo Deleuze precisa más adelante, en la misma página de donde extrajimos la cita anterior, que "... la afirmación no es la acción, sino el poder *devenir activo*, el devenir activo en persona; la negación no es la simple reacción, sino un *devenir reactivo*." (36). Tal como argumenta Nietzsche, un poder no puede considerarse fuerte si no encuentra o se da obstáculos a los cuales superar. Precisamente, para valorar una fuerza es necesario, ver el grado de poder de los obstáculos que arrostra (lo cual no quiere decir que baste esta medida para valorar una fuerza).

Las cualidades o valores de una fuerza no son, sino que devienen, lo cual no significa que una cualidad sea primero de una forma y luego pase a ser de otra manera: no pudo haber habido fuerzas que primero se expresaran plenamente para luego decaer. Devenir significa, sencillamente, que una fuerza no es lo que es por sí misma sino en referencia a otras fuerza. Así, cualquier fuerza siempre se expresa limitadamente porque su existencia presupone su interacción con otras potencias. Por ello toda fuerza es, a un tiempo, un poder y un no-poder; tales cualidades de la fuerza son, sin embargo, heterogéneas y, por lo tanto, innulificables: cada una de estas cualidades o determinaciones se expresa en diferente grado o sentido; su suma nunca puede arrojar un cero.

Ahora bien, el devenir en el tiempo, el cambio de valoración o cualidad de una fuerza es también uno de sus elementos esenciales, tal como también lo es la forma del devenir, como interacción, de la que hablamos arriba.

En otras palabras, el "devenir", tal como lo empleamos primero, significa sencillamente que no hay fuerza alguna de carácter predefinido: que no hay poder cualificado permanentemente de manera unívoca, que no hay fuerzas activas de un

lado y fuerzas reactivas del otro. Cada fuerza es una manifestación de poder y, al mismo tiempo, una limitación de capacidad, en algún grado y en algún sentido. "Si eliminamos -refiere Nietzsche- estos ingredientes (el átomo y el movimiento) no quedan ya cosas, sino cantidades dinámicas, en una relación de tensión hacia otras cantidades dinámicas, cuya esencia consiste en su relación con todas las demás cantidades en su 'obrar' sobre éstas." (37). Ahora bien, el "devenir", tal como lo empleamos después, indica que el grado y el sentido en que una fuerza se manifiesta y limita su poder cambia constantemente.

Como señalamos atrás, la pluralidad de estratos de fuerzas internas y externas guardan siempre, como poderes que son, una situación de tensión dinámica. Los seres no son una simple superposición de capas en un proceso evolutivo o unívoco. Michel Foucault lo expresa así: "Pero no nos engañemos; esa herencia no es una adquisición, un haber que se acumule y se solidifique; más bien es un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde el exterior o desde abajo, amenazan al frágil heredero..." (38).

3.6. Aclaraciones terminológicas

Antes de proseguir queremos aclarar la terminología de Nietzsche sobre el tema que nos ocupa. Veamos que conceptos utiliza el filósofo para calificar a las fuerzas. No analizaremos aquí sino sólo aquéllos que pueden provocar una mayor confusión.

Mencionamos atrás que la voluntad de poder constituye el aspecto interno de todas las fuerzas, mientras que estas son, precisamente, las diversas manifestaciones que puede adquirir la voluntad de poder o la fuerza. La voluntad de poder, como interioridad que es, no es directamente captable; sin embargo, esta inaprensibilidad de la voluntad de poder se manifiesta de dos formas. En cuanto que poder -o sea, como

cosa objetiva-, la voluntad de poder es, en principio, cuantificable, mas, la voluntad de poder, en tanto que voluntad, se expresa como cualidad irreductible a cualquier medición. La voluntad de poder, como poder, puede cuantificarse por el efecto finito que produce en la cantidad energética de alguna fuerza. Pero en sí misma es incuantificable, lo cual necesariamente sólo puede querer decir que su energía es infinita. Las dos últimas afirmaciones parecen ser sugeridas también por la física moderna, en especial por el Principio de Incertidumbre "... que permite la suspensión temporal de la ley de la conservación de la energía... en el interior de los átomos... Podemos imaginar que la energía es como 'prestada' de un banco ilimitado... Un electrón puede tomar prestada suficiente energía como para escapar del átomo y volver, inestabilidad que lleva directamente a efectos medibles." (39).

La concepción del eterno retorno de lo mismo es incongruente con la argumentación de Nietzsche sobre el carácter inaprensible de la voluntad de poder, pues esta concepción supone, como hemos visto en el Capítulo dos una fuerza finita que es, por tanto, en principio, cuantificable. En cambio, la hipótesis de una fuerza o voluntad de poder infinita concuerda con la tesis de Nietzsche, según la cual en toda medición algo se pierde. (40).

Ahora bien, puesto que la voluntad de poder, como poder, es, al menos indirectamente, medible puede decirse que es, en este sentido, objetiva. Pero, al mismo tiempo, la voluntad de poder, como voluntad, representa, de esta manera, el aspecto subjetivo que la constituye.

Por otro lado, ¿cómo se aplica esta terminología no ya a la voluntad de poder sino a las fuerzas?. Primero, como dijimos arriba, éstas representan el aspecto externo de la voluntad de poder. Pero además, las fuerzas se nos revelan por su integración, más o menos compleja, la cual ocurre a través no simplemente de una acumulación mayor de fuerzas sino, como ya hemos indicado, mediante una sucesión de estratos que se siguen uno a otro.

En este sentido, respecto de las fuerzas podemos hablar de estratos "superiores e inferiores". Sin embargo, al entrecomillar dichos términos indicamos que debemos descartar, al menos hasta cierto punto, el significado que normalmente se les atribuye. La evolución de formas es la careta con que se manifiesta la cadena de los seres, pero detrás de esa máscara -lo cual no quiere decir "como fundamento de ella"- tal evolucionismo tiende a diluirse. Efectivamente, de acuerdo con Nietzsche, "Todo el mundo animal y vegetal no se desarrolla desde lo más bajo a lo más alto... Por el contrario, todo se desarrolla contemporáneamente, una cosa sobre otra y a través de la otra y contra la otra... los tipos superiores, los casos felices de la evolución. Estos están expuestos a toda especie de decadencia: son extremos, y casi por esto ya decadentes." (41).

Efectivamente, como ya hemos explicado, una fuerza existe siempre con otras, potenciada y reprimida en un grado u otro por ellas; de ahí que los seres más complejos signifiquen, en cierto sentido, un grado cada vez mayor de limitación o degeneración de capacidad. Ya dijimos que la fuerza de un componente no se pierde absolutamente, sino que disminuye porque parte de ella se revierte al interior, para servir, resistir o dominar, en diferentes grado a los otros poderes con los que se compone. Pero no sólo las fuerzas, como integrantes, pierden en el sentido indicado, sino que los mismos integrados sufren una potencialidad mayor de degeneración conforme mayor sea su complejidad: entre más organizado un ser, su desorganización -factor ineludible en tanto que toda fuerza es una dinámica o un devenir- significa algo más terrible: por ejemplo, para ningún ser la muerte tiene un rostro tan descarnado como para el hombre, ni el dolor es para ningún ser tan intenso ni tan diverso como para el hombre. "... la división de trabajo de los organismos trae consigo una debilitación y destrucción de las partes, y, por último, la muerte para el organismo entero." (42).

Así que cuando Nietzsche habla de fuerzas inferiores y superiores, no lo hace necesariamente con la carga valorativa que tales conceptos conllevan usualmente.

Además, Nietzsche tampoco pone a las fuerzas inferiores como anteriores a las superiores. El filósofo expresa que las formas superiores requieren de las inferiores. Exagerando una percepción, Nietzsche nos dice que "Todo concurre a conservar el tipo propio..." (43). Precisamente porque algunas fuerzas se conservan relativamente estables es posible que otras cambien. ¿Qué ocurriría si absolutamente todos los átomos del universo se transformaran en seres complejos? Así se entiende que Nietzsche afirme que todos los seres se desarrollan contemporáneamente.

Entonces, tenemos que Nietzsche no utiliza el concepto de fuerzas inferiores, originarias, primitivas o primordiales; ni emplea el concepto de fuerzas superiores, desarrolladas o espirituales en los sentidos habituales señalados arriba. Nietzsche utiliza estos conceptos más bien para señalar fuerzas más o menos complejas.

Ahora bien, el filósofo también ve en las cosas un aspecto objetivo y otro subjetivo. Si la voluntad de poder, como poder, se mostraba, indirectamente, objetiva, cuantificable o aferrable; las fuerzas son objetivas por ser directamente cuantificables -aunque no absolutamente por su referencia consustancial a la voluntad de poder-. Y si la voluntad de poder, como voluntad, se mostraba indirectamente subjetiva por su carácter cualitativo, absolutamente incuantificable y multívoco, las fuerzas son subjetivas prácticamente en el mismo sentido, pero con la gran diferencia de que podemos captar la subjetividad de los seres observando su exterioridad finita, mientras que no podemos hacer lo propio con la voluntad de poder, que se expresa a través de la infinita configuración de los existentes.

Para abreviar, podemos decir, *a grosso modo*, que la voluntad de poder es la interioridad de todo conjunto de fuerzas exteriores, que toda fuerza -ya sea como voluntad de poder o como complejos de fuerzas- presenta un aspecto objetivo o cuantitativo y otro aspecto subjetivo o cualitativo, y que las fuerzas están constituidas por estratos "inferiores y superiores" que, en tanto fuerzas, también se presentan, cada una, objetiva y subjetivamente.

Este intento de aclarar el significado que Nietzsche confiere a los conceptos analizados no finiquita, sin embargo la manera en que Nietzsche los maneja, pues Nietzsche aborda constantemente diversas corrientes culturales en las que estos conceptos aparecen conectados de diferentes formas.

Veamos dos de estas formas culturales, sobre las cuales Nietzsche abunda más.

La ciencia mecánica tiende a equiparar, desde cierta perspectiva, los conceptos de externo, objetivo e inferior de la siguiente forma, sucintamente dicho: las partículas, en tanto que observables, son externas; son objetivas en tanto que todos podemos comprender las leyes que se desprenden de su observación; y son inferiores en tanto que constituyentes básicos, a partir de los cuales se podría comprender y reconstruir al resto de los seres. Decimos que la ciencia realiza esta igualación de conceptos desde un punto de vista determinado puesto que, aunque la ciencia haya llegado al grado de imponer su visión como algo normal, lo cierto es que esta no es la visión que los hombres tuvieron de las cosas durante mucho tiempo.

Por otro lado la religión cristiana, en general, posee una perspectiva opuesta a la de la ciencia que Nietzsche conoció. Mientras que la ciencia equipara lo externo, lo objetivo y lo inferior, la religión, al menos la cristiana, tiende a igualar lo interno, lo subjetivo y lo superior de la siguiente forma. Dios, como revelación, no es visible sino vivenciable; las experiencias en que se manifiesta son subjetivas por cuanto que sólo se manifiestan a los creyentes, y es superior porque no hay valor mayor al éxtasis de la fusión con ese ser.

Así pues, debe tenerse en mente que Nietzsche utiliza en ocasiones los conceptos mencionados en sus propios términos, pero también, en ocasiones, al reflexionar sobre diferentes movimientos culturales, adopta la terminología de éstos.

Ahora bien, Nietzsche tiende a identificar, por un lado, los conceptos "primitivo", "interno" y "subjetivo"; y, por el otro, los conceptos de "superior", "externo" y "objetivo". (También podríamos señalar que Nietzsche tiende a valorar

más lo que los tres primeros conceptos expresan). En esto puede verse, dicho a *grasso modo*, una hibridación de la percepción científica y religiosa del mundo.

Por nuestra cuenta, para simplificar, en lo que sigue, como Nietzsche suele hacer, utilizaremos generalmente de manera indistinta a los términos de cada una de las tercetos conceptuales indicados -a menos que lo manifestemos de otra forma.

2.7. Dispositivos fortificantes y valorativos

Habíamos señalado atrás que para Nietzsche el mundo constituía "un proceso irreductible de procesos ascendentes y descendentes"; y, que, ante este confrontamiento trágico, el filósofo esgrimía con las mismas armas la historia y el destino del mundo y del hombre: Nietzsche no construye una filosofía sino que experimenta, con diversos procedimientos laberínticos, medir, abrir, o simplemente recorrer el suelo-madeja por el que toda existencia atraviesa.

Como experimentador que es, Nietzsche realiza varios ensayos y experiencias: no simplemente ensayos para entender la realidad sino experiencias para subvertirla. De acuerdo con Henri Lefebvre "Espontáneamente, Nietzsche pone de manifiesto los contrastes y las pluralidades de la existencia, pero en seguida profundiza aisladamente los términos así descubiertos. Se lanza primero a un lado, después al otro... Nietzsche no es así jamás sino tentativa y ensayo reticente." (44). Esto es completamente cierto, pero no es esta la única manera como Nietzsche surca la tierra; éste no es sino uno de los múltiples procedimientos que Nietzsche sigue o fabrica.

Lo que decimos puede comprobarse con lo que el mismo Lefebvre explica más delante en su texto sobre Nietzsche. "En esta dialéctica trágica, hay un tercer término, 'un tercio', que resuelve la 'disonancia'... El 'tercer término' no es en él un rebasar que eleva a un nivel superior las determinaciones aboliendo los límites de los

términos opuestos." (45). Entonces, Nietzsche no sólo se lanza primero a un lado y luego al otro, sino que además ensaya resolver las dicotomías, y quizá incluso también intenta no resolverlas superándolas, sino profundizando en su complejidad. Efectivamente, podemos decir que Nietzsche aborda todas estas embarcaciones; y, aún otras más. Pero Lefebvre adopta la óptica del adulto que ve en los esfuerzos y juegos del niño meros comportamientos entrecortados, erráticos y obtusos. Este autor pareciera irritarse porque Nietzsche no se encajona en el ámbito de la dialéctica -tal como Hegel la concibió en ciertos momentos.

Es bien sabido que Nietzsche es una de las figuras que se debaten, o sencillamente silencian la espesa conceptualización filosófica, una vez que han oído algunas de sus partituras.

Nietzsche no sólo proclama la irreductibilidad de las perspectivas exteriores a él sino que se sabe y se quiere habitado, en su propio interior por múltiple impulsos inconciliables. No hay valoraciones últimas, pues tras toda máscara se ocultan otras; ni siquiera hay un número finito de valoraciones; pero todo infinito supone una composición por elementos determinados; todo desdenmascaramiento supone una diferenciación de caretas relativamente finitas. Precisamente porque no hay criterios de valoración absoluta pueden fabricarse nuevos criterios, lo cual no implica que puedan crearse arbitrariamente pues toda fuerza interpretativa está en interacción con otras. Toda fuerza determina, pero al mismo tiempo, es determinada.

Precisamente Nietzsche busca nuevas determinaciones. Construye dispositivos posibles de valoración que como se verá son irreductibles entre sí. Estos dispositivos tienen en común su ser concretos porque pueden ser practicados, porque reconocen el carácter irreductible de los procesos de crecimiento y decadencia inherentes a la vida, porque buscan ir más allá de lo meramente existente, y porque ponen su valor en su poder y su poder en su valor.

Con estos dispositivos Nietzsche experimenta -lo cual quiere decir no sólo intentar sino realizar; no encontrar buscando sino construir ensayando- o trata de

revertir el proceso de decadencia con el que el hombre ha "progresado"; recuperar las fuerzas de las que el hombre ha perdido la pista en su camino de llegar a ser lo que es. Pero, como hemos visto, la decadencia es inherente a todo proceso; así se entiende que Nietzsche hable de futuros terribles en los que los males, la corrupción y la estupidez humana, incluso su aniquilación, podrán o deberán ocurrir junto con movimientos de crecimiento, "...yo no reprocho a la vida su carácter trágico y doloroso, sino que espero que sea más trágico y doloroso de lo que ha sido hasta ahora...la pregunta de Rousseau respecto de la civilización: ¿Es por ella mejor el hombre? Pregunta ridícula, pues es evidente todo lo contrario, y precisamente es esto lo que habla en favor de la civilización." (46).

A continuación expondremos los dispositivos mediante los cuales Nietzsche propone que la cultura o el superhombre transmuten o 'revertan' el proceso evolutivo, biológico y social, a través del que el hombre ha llegado a ser lo que es.

3.7.1 *La acumulación o el poder tiránico*

"¿Cómo se mide objetivamente el valor? Únicamente por la cantidad de fuerza aumentada y organizada." (47). ¿Qué voz, de las múltiples que en el concepto de acumulación hablan, aferra Nietzsche, por qué lado toma a este concepto y qué cara nos muestra del mismo?

Al hablar del incremento de fuerza como criterio de valoración, ¿en qué tipo de fuerza está pensando Nietzsche? Influido por la ciencia de su tiempo, Nietzsche se adhiere y proclama la creencia de que el universo comienza y acaba arrojado todo él en un punto de máxima concentración, que como tal, representa la suma mayor de poder concebible. Toda la multiplicidad del universo por la que ahora paseamos, y en la que transcurrimos; en cuya oceánica pluralidad los seres juegan, y se estrellan; se divierten, y confunden; se destacan, y se pierden, está condenada a desaparecer

tras ese portento de poderío, frente al que todo lo demás se vería disminuido. En ese momento, antes del comienzo y después del fin, las risas y los sufrimientos múltiples callan, como si el ser anhelara reposar, fastidiado y agotado, de su propio juego rutilante y estrepitoso. Entonces el mundo refluye su marea y desaparece en sí mismo. Gira ya sólo en torno a sí, engulle toda la historia y la extensión espacial. Beatíficamente ruge sólo su palabra. La multiplicidad descansa en paz. Es ahora Dios omnipotente, al que nada inquieta: no hay poder que lo contradiga ni deseo que lo perturbe. Reposa, repleto y seguro de sí, de su fuerza. Esta suna obnubilante de fuerza la posee de modo tan inconmensurable que no necesita nada más. Se alimenta de su propio poder. Va diluyendo y asimilando lentamente todo lo que se ha tragado de un sólo bocado.

Puesto que todo ente es un conjunto de fuerzas, puede uno imaginarse que puede establecerse una escala valorativa de las cosas, según que posean mayor o menor fuerza. Nietzsche propone que debería intentarse medir, reducir a una cantidad determinada toda fuerza. Que esto sea posible o no dependería, a juicio de Nietzsche, básicamente de dos factores: 1) que toda fuerza fuera susceptible de medición y 2) que la multifacética manifestación de las fuerzas pudiera reducirse a una sola expresión homogénea.

A final de cuentas, Nietzsche argumentará en contra de la posibilidad de estos dos presupuestos. Respecto a la posibilidad del primero, sostendrá que hay ciertas fuerzas -las que presuponen una vida interna en sus portadores-, que no pueden ser observadas directamente. Esto derribaría nuestra capacidad de medir tales valores, al menos por medios directos. En cuanto a la segunda condición necesaria para la cuantificación de las fuerzas, Nietzsche arremete contra todo reduccionismo, al ver en él básicamente una tremenda negación de los múltiples ámbitos o aspectos de la realidad.

Sin embargo, a pesar de los argumentos con los que Nietzsche debilita la valoración como suma de un tipo específico de fuerza, el filósofo sigue derramando

tinta en pasajes que presuponen esta valoración e interpretación de las cosas. ¿Por qué? Pues porque para Nietzsche representa una interpretación posible del mundo, que no por ser débil, frente a otras interpretaciones, deja de tener una gran fuerza significativa. Así que, por lo que podemos ver, Nietzsche no abandona tal interpretación, sino que explota en ella sus posibilidades. Aquí puede atisbarse lo complicada y enigmática que resulta la lectura de Nietzsche. Pues hay más aún, esta forma de valorar las cosas, por el simple hecho de ser una forma de interpretación, puede convertirse en un elemento útil, puede arrojar luz sobre, puede desenmascarar, o puede entablar otros modos de vinculación con valoraciones de mayor poder o presumiblemente más fuertes.

Nos limitaremos a señalar dos formas a través de las que Nietzsche vincula el carácter evaluativo de la acumulación con el de otros conceptos.

Primero, debemos tener en mente que Nietzsche, al afirmar que el cosmos "empieza" y "termina" en un punto de máxima acumulación de poder, reduce el concepto de fuerza a su expresión física; esto es, concibe en este momento la fuerza tal como la describía la física que él conoció: como energía cuantificable. Ahora bien, a pesar de que, como ya explicamos, Nietzsche critique luego este reduccionismo científico respecto del significado de la fuerza, él mismo, en ciertos pasajes, sigue valorando las cosas más diversas conforme a este criterio.

Nietzsche se muestra contra el reduccionismo científico, cuando niega que la fuerza meramente física o primitiva pueda considerarse de mayor valor a la fuerza de la vida. Argumenta en contra de que el valor de la vida o su cualidad propia pueda reducirse a la fuerza física que contiene; de lo contrario, podría argüirse que el valor de una célula es inferior al de una estrella simplemente porque ésta posee una cantidad de energía mucho mayor. Pero ello no le impide a Nietzsche seguir utilizando este criterio de valoración para señalar que el hombre, a pesar de su debilidad corporal o física frente a otros seres vivientes o fuerzas naturales, es un ser más valioso y poderoso que éstos, puesto que progresivamente ha dominado, puesto a

su servicio, e incluso liberado poderes físicos -el mejor ejemplo de esto último sería, hoy, la liberación de la fuerza nuclear- que antes lo sobrepasaban o se le resistían. Véase pues cómo este criterio de valoración, el de la acumulación de fuerza física, tiene consecuencias imprevistas para reinterpretar y arrojar nuevos sentidos sobre el valor de la vida e, inclusive, sobre el valor del conocimiento, sin el cual el hombre no habría llegado a ser lo que es.

Nietzsche pone un alto valor y sentido al destino del hombre, en parte, al menos, porque ve en él, si no la realización, sí la capacidad para mostrar, a través de su anhelo de vivir, reproducirse y conquistar el mundo, un dominio inédito sobre las fuerzas físicas.

Ahora mostraremos como Nietzsche no sólo utiliza este criterio de valoración -el de la acumulación de las fuerzas físicas- para reinterpretar y poner más en alto el valor de ciertas formas específicas de vida; sino que también lo emplea para reinterpretar, devaluando, el alto valor que tradicionalmente se confería a ciertos valores espirituales. Nietzsche argumenta que, por lo menos en ciertos individuos, estos valores son simple síntoma de la debilidad física o fisiológica de los mismos. Nos parece que no es difícil comprender que la salud puede entenderse como fuerza física, si la comparamos con aquellos estados enfermos que se deben a la falta de nutrición, ejercicio o cosas similares que impiden al cuerpo renovarse y mantener un "buen" tono energético. En este caso Nietzsche utiliza el criterio de acumulación de fuerzas físicas para desenmascarar el valor supuesto de ciertos estados afectivos o espirituales.

Con lo que antecede señalamos la fuerza valorativa del criterio de acumulación. Hemos indicado también algunos de sus límites, a saber, el de suponer dos cosas que, según Nietzsche, eran imposibles de sostener: 1) que toda fuerza debía ser susceptible de medición; y 2) que la multiplicidad formativa o expresiva de las fuerzas debía ser reducida a una sola forma. Ahora queremos mostrar otras limitantes de este criterio interpretativo y valorativo. Para ello retomaremos el hilo de

la historia cósmica del valor de la acumulación, el cual estábamos narrando al inicio de la presente sección. De acuerdo con Nietzsche, cada ciclo del retorno empieza y termina en un punto de máximo poderío. Terminamos señalando el carácter imperturbable u olímpico de dicho ser.

Pero, a pesar de la extraordinaria fuerza del máximo punto de poderío, la multiplicidad se resiste, en última instancia, a desaparecer detrás de la tendencia unificante de ese poderío. Paradójicamente, la extraordinaria fuerza de este ser no tiene el poder suficiente para vencer las últimas resistencias. Más que eso, su gran poder no parece significar nada, pues, de lo contrario, no podría explicarse cómo nunca ese ser acaba por asestar el último golpe. Si el mundo tuviera, para sí mismo, la acumulación como su máxima meta, fin o valor, no habría nada que pudiera impedir su avance. Al no ser así se patentiza un límite más de la clave interpretativa "acumulación". Después de haber concentrado la energía del universo en un máximo posible, este poder, nos dice Nietzsche, revierte su marcha, dedicando ahora su fuerza en autodesgastarse, en derrocharse.

Aparte de poner en evidencia la limitación de esta acumulación mayor de poderío, Nietzsche también la critica al ver en ella una potencia tiránica que niega, reduce y destruye hasta lo más valioso. En su marcha de concentración barre con la riqueza proteiforme que asume el universo en su desenvolvimiento. Todo poder tiránico, expresa Nietzsche, se comporta de esta manera. El mismo Nietzsche manifiesta una fuerte tendencia en este sentido, cuando pone en alto las culturas tiránicas de la antigüedad, y se proclama a favor de un porvenir similar.

Nietzsche observa que sólo ahí donde los hombres son reducidos a su estado mínimo -el de la esclavitud- es posible el surgimiento de una clase aristocrática que, mediante la explotación, puede acumular inmensos recursos, utilizando o derrochando los cuales puede desarrollarse, refinarse, expandirse, o, incluso, perderse; pero, en todo caso, siempre mostrándose diferente y por encima de las clases trabajadoras. Véase como aquí también la acumulación no es mantenida como un criterio absoluto

de valoración pues, una cultura o una clase de hombres manifiesta su fuerza, primero, logrando, a través de una lucha persistente contra la naturaleza y contra otros hombres, acumular gran poder, pero luego, irremediablemente, habiendo desaparecido la necesidad o el anhelo de enfrentar otros obstáculos, las clases aristocráticas o reinantes se dedican a ejercer su fuerza utilizando, gastando, o derrochando el poder que han acumulado.

Resulta así que el mero poder acumulado no tiene gran valor si no es la manifestación de una fuerza ejercida a fin de incrementar u obtener dicho poder, ni tampoco, una vez alcanzada la acumulación, tiene ésta mayor sentido si no es utilizada, gastada, o derrochada. Mientras los recursos acumulados son empleados para conservar o desarrollar a la clase aristocrática, Nietzsche le confiere a ésta un gran valor. Pero cuando los recursos son simplemente derrochados, Nietzsche observa que la aristocracia ha entrado en decadencia, poniendo en peligro su existencia como tal.

Resulta bastante extraño (y sintomático) ver cómo Nietzsche enfatiza el valor positivo del derroche de fuerzas que prosigue a la máxima acumulación cósmica de poderío -argumentando que así se afirma el valor del devenir-; mientras que, paradójicamente, enfatiza el valor negativo, calificándolo como decadente; del proceso histórico que ha acabado con las culturas tiránicas, dejando paso a las, así llamadas, culturas democráticas.

Como hemos señalado, una limitación del concepto de acumulación consiste en que no puede llegar a sus últimas consecuencias: la negación absoluta de la diferencia o de lo diverso. Nietzsche ve esto con claridad, pero no ve las cosas de la misma forma cuando reflexiona sobre la naturaleza de las culturas aristocráticas: prácticamente nunca se detiene a considerar que una fuerte debilidad y quizá una causa de la desaparición de las civilizaciones tiránicas consistió, precisamente, en su carácter negador de lo diverso; esto es, al reducir a los hombres a su mínima expresión -la esclavitud- ella misma imposibilitaba que éstos contribuyeran más a la

acumulación pues, tal como argumentó Marx, la productividad del esclavo es menor a la del obrero "libre". Valdría, incluso, la pena añadir que las culturas aristocráticas no reducían al hombre absoluta o completamente, pues ello habría significado matarlo antes que conservarlo como esclavo.

Ahora bien, nótese que no decimos que una de las limitaciones del poder acumulativo sea el de no poder negar absolutamente las diferencias o las múltiples formas de diversidad existentes. Lo que decimos es que, en última instancia, dicho poder no puede devoluar o poner bajo sí a lo diverso. La diferencia entre aquella forma de entender las cosas y ésta estriba en lo siguiente: no se trata de que el proceso acumulativo se vea finalmente limitado por la suma de las resistencias de todas las fuerzas que quieren ser asimiladas por el Máximo Poderío, sino que es un poder o valor el que se resiste a ser finalmente negado, y este poder es el de la diversidad o, para expresarlo en otros términos, el de la indeterminación. Cierto que la diversidad supone las diferencias, mas no todas las diferencias.

Expliquemos lo anterior analizando lo que nos refiere Nietzsche sobre las civilizaciones absolutistas antiguas. Nietzsche argumenta en contra de que éstas hayan desaparecido por obra de la reacción de rebeldía de la muchedumbre de oprimidos frente al despotismo de que eran objeto. Para Nietzsche éste es un fenómeno derivado o, en todo caso, un proceso que supone otros procesos históricos. El poder de las masas -que estriba básicamente en su carácter cuantitativo y no cualitativo- sólo emerge como un poder efectivo para destruir las culturas tiránicas, ahí donde alguna otra clase o grupo de individuos se revelan frente al grupo que detenta el poder.

En otras palabras, la limitación del valor de un poder acumulativo, que tiende a reducir todo a la unidad o a la uniformidad consiste, si no primero, si de manera más fundamental en que otro poder se le resista absolutamente. Este otro poder supone, ciertamente, el valor, el coraje, la determinación y la resistencia que presenten otras muchas fuerzas, más no por ello es reductible a estas fuerzas, como

tampoco éstas son reductibles a aquél. La importancia de señalar que lo fundamental es el valor y el poder de lo diverso, y no el poder de todas las diferencias, reside en que ello concuerda con lo que creemos que es el pensamiento más profundo de Nietzsche: el eterno retorno de lo diverso y no con el pensamiento del eterno retorno de lo mismo; concuerda con la afirmación de las diferencias, pero no con la afirmación de todas las diferencias; concuerda con la valoración de lo que, entre sí, es de lo más diverso, y no con el de la afirmación, de todas las diferencias mínimas. Lo diverso supone las diferencias indiferenciadas, indeterminadas, inéditas e infinitas; y no necesariamente, el de las diferencias diferenciadas, determinadas, idénticas u homogéneas.

Ahora bien, Nietzsche no sólo entiende la acumulación en sentido simple, sino que profundiza el concepto al plantearlo en términos de economía. "La voluntad de acumular fuerzas es específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la generación, la herencia, para la sociedad, el Estado, la costumbre, la autoridad. ¿No podríamos admitir que esta voluntad sea la causa motriz también en la química y en la ordenación cósmica?... No simplemente constancia de la energía, sino economía máxima en el consumo: de modo que el querer devenir más fuerte partiendo de cualquier centro de fuerza, es la única realidad: no conservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse, de ser más, de hacerse más fuerte." (48). Bajo la interpretación económica del concepto de acumulación, ésta ya no debe entenderse simplemente como el mayor aumento posible de fuerza sino como el de hacer u obtener cada vez más con cada vez menos.

El máximo punto de poder, donde empieza y termina cada ciclo del retorno, lograba lo primero sin lo segundo: constituía la suma mayor de fuerza en la historia cósmica, pero ello requería necesariamente de su misma naturaleza superpoderosa; esa tremenda fuerza acumulaba cada vez mayor poder ejerciendo y derrochando, a su vez, una mayor energía; la fuerza llamaba a la fuerza; el resultado: una gran fuerza "primigenia" a costa de negar prácticamente toda otra clase de fuerza. Al emplear

como criterio de valoración ese máximo de fuerza, todo lo demás -en la historia cósmica- quedaba devaluado, pues ningún otro ser podía contar, ni de lejos, con ese gran poder físico.

Por ello Nietzsche intentará evaluar los seres mediante la acumulación económica, para evitar caer en la devaluación, arriba mencionada, de los seres. El valor acumulativo ya no se entenderá como un estado -el de mayor poder- sino como un proceso; el valor de un ser no residirá ya en la cantidad de poder que detente sino en el máximo uso que hace de el poder con el que cuenta. Así, podrá resultar que una cultura aristocrática o un tirano con gran poder sean menos valiosos que un simple individuo, si éste hace más con los pocos recursos con los que cuenta que lo que aquéllos hacen, proporcionalmente, con los muchos bienes de que disponen. El concepto de acumulación no es abandonado, pues este individuo puede sumar mayor fuerza a aquélla con la que inicialmente contaba, que la que aquéllos otros podrían añadir -relativamente hablando- a su fuerza originaria.

Resumiendo, la acumulación o dominación tiránica consiste en que un poder se acrecienta enormemente por su capacidad para reducir y succionar totalmente los recursos de sus contrincantes.

3.7.2 *La guerra*

Nietzsche compuso el tema de la guerra ejecutándola. Su autoridad y liderazgo en el campo de batalla lo extrajo en la misma tierra en la que se plantó, de los frutos que de ella partió hasta el final de su obra. Nietzsche no escribe sin tener algún oponente en las miras, no escribe en la abstracción, como disparando al aire. Sus palabras siempre tienen destinatario y remitente; no obra a través de intermediarios, sino firmando en primera persona sus perspectivas y misivas de guerra.

Pero si bien el filósofo ondea siempre en lo alto su insignia, no entabla la confrontación por motivos personales. Sus ataques no obedecen a nada: no actúa por reacción a heridas recibidas; no por rencor o flaqueza, sino sobrepujado por sus propias facultades. "... yo sólo ataco .. cuando esta ausente todo trasfondo de experiencias penosas... Si yo hago la guerra al cristianismo, ello me está permitido porque... los cristianos más serios han sido siempre benévolos conmigo." (49).

Los torrentes amenazantes no nacen de débiles riachuelos; su desbordamiento puede ser, por ello, fecundante; su fuerza arrastra consigo las propiedades que pueden fertilizar las llanuras anegadas. Amar es destruir, mas no absolutamente; amar es cortar, podar; no es abonar y regalar a lo existente sino al porvenir; es golpear para forjar el cambio y la transmutación. "...Zarathustra... ha querido más, ha podido más que cualquier otro hombre... Este espíritu, el más afirmativo de todos, contradice con cada una de sus palabras..." (50).

Por otro lado, Nietzsche no ve valor alguno en tensar el arco contra cualquier objetivo; no es el suyo un armamento absoluto. Hay economía en sus movimientos estratégicos, pues reserva sus fuerzas contra poderes de valor real. El arco mismo solo puede tensarse halado por una potencia detractora: el grado de la tensión esta en relación directa con el grado de la resistencia que la atraviesa; el valor de un poder se mide por la fuerza del valor que confronta: "La tarea no consiste en dominar resistencias en general, sino en dominar aquellas frente a las cuales hay que recurrir a toda la fuerza propia, a toda agilidad y maestría propias en el manejo de las armas, - en dominar adversarios *iguales* a nosotros." (51).

Nietzsche expresa que "...yo sólo ataco cuando no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, -cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo." (52). Pero en esto Nietzsche se equivoca. Todo nuevo poder que busca imponerse, darse valor y valuar las cosas desde su perspectiva debe, en un principio, buscar aliarse con algunos valores reconocidos. Sólo hasta que un conquistador se ha asimilado a sus aliados, hasta que éstos, digeridos, incrementan la fuerza de aquél, puede decirse que esa

potencia puede actuar sola. Únicamente hasta entonces las últimas palabras citadas de Nietzsche son ciertas.

Nietzsche mismo declara haber empezado enarbolando los ideales wagnerianos. Klossowski ve en la obra de Nietzsche "La obsesión por la autenticidad... Primer descubrimiento: lo que se dice ser mi intimidad, mi vida interior, es una mentira. Por lo tanto es preciso que haya 'un fuera de mí' donde estaría mi fondo auténtico. Dos posibilidades: la historia... o quizá lo que el *mundo contemporáneo*, considerado como una *ausencia de mí mismo*, engendra como mi porvenir..." (53). Este autor argumenta que la autenticidad es obsesiva en Nietzsche debido a las especiales circunstancias espirituales del seno familiar del filósofo. Nosotros creemos, sin embargo, que aun cuando hubiesen sido otras sus circunstancias, la obsesión por la genuinidad de Nietzsche habría sido siempre una constante. Las condiciones específicas del entorno del filósofo pudieron haber incrementado ese anhelo, al grado de convertirlo en obsesivo, pero ese querer, impulso y estallido constituían al individuo Nietzsche desde dentro, no lo conformaron así desde fuera. Aquí lo que debe notarse es que el pensamiento del filósofo se quiere auténtico precisamente porque busca nacer como individuo. Nietzsche representa un poder inédito; una interioridad que busca salir a la luz, editarse, actualizarse, realizarse, abandonar su virtualidad y manifestarse.

Pero no hay potencia alguna que pueda advenir sino a través de lo que ya existe, ningún nacimiento ocurre sin una parturienta, todo ser proviene del fondo interno de una madre, que es potencia externa. Por lo tanto, toda *insurgencia* que no termine abortada está investida, marcada y sellada por un poder establecido. Lo desconocido se muestra en los modos de lo conocido, aunque, al mismo tiempo, subvirtiéndolo. La tensión entre lo esotérico y lo exotérico abre un espacio vacío por lo que lo primero puede surgir y lo segundo hundirse.

Hablando en términos lingüísticos: no puede reprochársele al lenguaje su incapacidad para denotar lo que quiere permanecer puro y completamente alejado de

su circunscripción. "Es absurdo -señala Nietzsche- reclamar una forma adecuada de expresión; está en la esencia de todo idioma, de un medio de expresión, expresar una simple relación... La idea de una 'verdad' es absurda; todo el reino de la 'verdad' y la 'falsedad' se refiere solamente a relaciones entre criaturas, no al 'en sí' ... No hay 'esencia en sí' (las relaciones constituyen precisamente la esencia), como no puede haber un 'conocimiento en sí.'" (54).

Así pues, Nietzsche es falso cuando arguye que solo entabla la lucha cuando no ve aliados que puedan pegársele, cuando proclama su inactualidad absoluta. Los impulsos que buscan manifestarse requieren entrar -en un principio, antes de adquirir vida propia, antes de alcanzar autenticidad- en alianza y relación con algunos poderes existentes que sean afines; de lo contrario, terminarán asfixiados en la nulidad. Ciertamente, esta alianza no será una mera relación, si por esta se entiende simplemente un tratado cuyos términos puedan determinarse, y a los cuales las partes se sujeten ineludiblemente, tal como ocurre en las metáforas solidificadas, en las que las relaciones de semejanza, entre los conceptos configurantes, son despojadas de su riqueza potencial y reducidas a una huesuda esquematización. Como expresa Foucault, "La emergencia es pues la entrada en escena de las fuerzas... el yucio a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras... la relación de dominación ya no es una 'relación', como tampoco es un lugar el lugar en el que se ejerce." (55).

La filosofía nietzscheana emerge de su virtualidad tanto por su complicidad como su confrontación con algunos agentes reales afines. Es necesario que así ocurra para que la virtualidad gane realidad y actualidad para sí misma y para los otros. "Los más antiguos filósofos - argumenta Nietzsche- encontraban que todos los juicios de valor existentes en su interior estaban vueltos en contra suya... tenían que vencer todo tipo de sospechas y de resistencias contra el 'filósofo en sí' ... al principio el espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse... para *ser* siquiera *posible* en cierta medida... el ideal ascético... tuvo que creer en él para poder representarlo..." (56).

Todo nuevo comienzo, expresa Nietzsche, supone un gran dispendio de energía. Esto ocurre necesariamente así por que lo existente se opone, sencillamente por poseer ese carácter -por ser lo establecido-, contra lo emergente. Toda insurgencia posee un valor en cuanto que reside en el fondo aparentemente impotente del mundo. La impotencia de lo oculto consiste en su inexpresividad, en su irrealización. Ninguna interioridad gana fuerza si no es manifestándose, apareciendo, encarnándose y transformando la realidad. El guerrero es el que ha batallado, el que lleva su lista de contrincantes y cabelleras. Lo inédito debe saltar enmascarado a la palestra, aliado con poderes reconocidos o fuertes. Lo existente es lo que hace posible la realización de lo virtual. Toda potencia es virtual, un no-poder, mientras lo existente no lo llame desde sí.

El valor de lo interior consiste en su capacidad para sobrepasar la realidad, pero este valor es limitado por cuanto esta capacidad es nula si lo exterior no llama y ayuda al desenterramiento de las fuerzas subterráneas. Es mucha la energía reclusa, expresa Nietzsche, que nunca adviene efectiva porque los agentes reales no ven o se atemorizan de la extraordinaria potencia latente que los cruza y condiciona; la mayoría de los individuos y las culturas solo acuden a su energética oculta en una medida insignificante; solo en momentos de crisis, provocada por los existentes mismos, pero sin mayor voluntad y consciencia de ello, se les revela repentina y sorpresivamente el avasallante magma sobre el que siempre estuvieron parados, y, al mismo tiempo, del que siempre estuvieron desterrados.

El guerrero que pone su voluntad en detonar su propia fuerza interna, no puede, con todo, esperar éxito y suerte, si esta suerte se le resiste. Las circunstancias, azarosas como son, no podrían empujarlo, ayudarlo en su acometida, si los poderes fuertes o reales, con los que el guerrero busca enmascararse y aliarse, no le prestan, a su vez, su atención y favor.

Ahora bien, así como no hay brazo alguno que pueda alzarse y emerger sino agrupándose con otros miembros, tampoco puede mantenerse fuerte, insurgente y

alzado, sin confrontar permanentemente a otros agentes. Pero para el que sabe combatir con sentido, argumenta Nietzsche, esta no sería una guerra absoluta, la preocupación de reducir al enemigo y terminar con el enfrentamiento no perturba el ánimo del poder confrontante. Esta fuerza trabaja con ligereza; el peso de la victoria no la hunde. No es la destrucción del enemigo lo que condiciona su victoria; antes, al contrario, su victoria reside en que el enemigo mantenga su vigor por la misma belicosidad con la que se ha entregado a la lucha. Impulsado por la guerra, el mismo contrincante habrá de amputar sus flaquezas y debilidades. "...solamente habiendo mostrado que la virtud es una forma de inmoralidad, hemos conseguido legitimarla...le hemos quitado su miope rigidez, su mirada vacía, su peinado tieso, su musculatura hierática...nunca se hace mayor provecho a una cosa que persiguiéndola o azuzándola los perros..." (57). No importa el partido que se tome siempre que se le ame al grado de pelear por él y sacrificar las propias insuficiencias: "Debéis amar la paz como medio para nuevas guerras...¿como es que decís que una buena causa santifica incluso una guerra? Yo os digo: ¡la buena guerra justifica toda causa!" (58).

Así entendida, en esta guerra las fuerzas no se miden por su éxito o su victoria, si no por el grado de disciplina, carácter y temple logrado. Es una lucha deportiva, un juego; no importa el resultado sino la competencia; o, mejor dicho, no la usufructuación de un bien arrebatado, sino el grado de competitividad conseguido. Vencer es primario, pero no reducir; la fuerza se mide por la victoria pero no por el avasallamiento. La nobleza es la marca del que así triunfa, es generoso con el vencido: en cuanto esta derrotado este deja de importarle; se alimenta de su fuerza, no de sus despojos. Este guerrero no es un carroñero, ni pone en el botín su valor, ni en la acumulación su poder.

El desinterés y la imperturbabilidad olímpica caracterizaba a los competidores griegos. Este espíritu agonista es el valor que Nietzsche ve en la dialéctica socrática; la cual no busca fines ulteriores; sino que, segura, reposa en sí misma. Lo mejor que Grecia donó al mundo, lo extrajo precisamente del tiempo que

ninguna polis, aun cuando dominara en esto o aquello, habia sometido a su férula al resto de las otras ciudades griegas.

En conclusión, la guerra supone un poder que confronta a otro porque presente en éste la capacidad de eliminar sus flaquezas para responderle también con fuerza; la consecuencia es la reciproca fortificación.

3.7.3 *La armonía entre los poderes*

"... el genio tiene, por una parte, mucho movimiento salvaje, desordenado, involuntario, y por otra, mucha actividad superior en el movimiento. Además posee un espejo que le muestra los dos movimientos, uno junto al otro, mezclados y a veces opuestos... si se siente dichoso en el momento de la creación es porque olvida que entonces, al ejercitar su actividad superior, hace algo fantástico e irracional (todo arte es así)." (59). Mientras las facultades superiores e inferiores permanecen separadas, el genio es un desgarramiento; la fusión de tales facultades eleva al individuo y a sus creaciones. Pero esta conjunción solo tiene valor cuando la precede una profunda oposición de instintos.

La reunión armoniosa de tendencias opuestas confiere valor a cada una de las fuerzas separadas; no se trata de utilizarlas, reducir las o ponerlas al servicio de alguna fuerza dominante. El valor de la armonización reside en el grado en que cada tendencia manifieste e incremente su poder.

"Si nuestra humanización implica un verdadero progreso, ello depende de que no necesitemos ya una oposición excesiva, y, en general, ninguna oposición... Tenemos que amar los sentidos, porque los hemos espiritualizado y los hemos hecho artistas... Tenemos derecho a todas las cosas que hasta hoy han estado difamadas" (60). En la integración de lo primitivo y lo espiritual ambos términos se transfiguran,

pero no porque resulten opacados, sino, al contrario, por adquirir nuevo brío y poderío.

Por otro lado, así como Nietzsche enfatiza, en esta última cita, el momento de fusión o la eliminación de toda oposición; también, para evitar caer en una valoración parcial del proceso armónico, habrá que recalcar la necesidad permanente de mantener separadas a las fuerzas de las que sea necesario valerse. "¿Es menester juntar tantas cosas para que se forme una inteligencia filosófica! Y todas las fuerzas que son necesarias para el caso tienen que ser inventadas, ejercitadas y conservadas separadamente." (61). Tan lejos va Nietzsche en esta aseveración que, incluso, puede tomarse como la opuesta de la que citamos al comienzo de la presente sección. Sin embargo, ¿de qué serviría reunir diversas facultades si estas se ejercieran siempre separadamente? ¿Si este fuera todo el propósito porque no dejar que siguieran siendo practicadas así por diferentes individuos? Si se halla un valor en ejecutarlas separadamente es porque pueden crear una expresión conjunta, pero el valor de la expresión unificada también está en referencia al momento de la separación.

Ahora bien, la dignidad y distinción armónica en la separación de fuerzas se revela en la imperturbabilidad a través de la cual pueda coexistir: "Punto de vista principal: crear distancias sin crear contrastes. Separar a las criaturas mediocres y disminuir su influencia, medio esencial para conservar las distancias." (62).

Puede verse que el convocamiento a la reunión separada de poderes es de gran extensión; se solicita tanto a los poderes altos como a los bajos; puede escucharse, al mismo tiempo, en ese llamado, el reconocimiento al valor específico de cada potencia. Cada integrante puede tener un valor mayor o menor, pero se devaluaría a sí mismo al instante en que quisiera apartarse absolutamente de sus valores antagónicos.

Cada instancia posee su propio valor, pero, a la vez, está condicionado -lo cual quiere decir: sobrepujado y limitado- por los valores restantes. Explicaremos este último aspecto -el de la limitación-. Respecto al valor de los poderes inferiores

Nietzsche señala que no pueden extralimitarse, pero que al mismo tiempo incrementan su valor en cuanto que "... una cultura solo puede elevarse sobre una mediocridad suficientemente consolidada de manera fuerte y sana. A su servicio y servida al mismo tiempo por ella trabaja la ciencia y también el arte." (63). En el momento en que la mediocridad quisiera imponerse como cultura, esta resultaría devaluada; mientras no lo intente ni lo desee, su valor se eleva como posibilitante de una cultura de élite. La mediocridad puede tener su propia cultura, pero si esta se impone y predomina, el valor cultural de esa civilización será superfluo y decadente.

De manera similar, el alcance, la profundidad, la belleza y la riqueza de una cultura crecerá utilizando a un fértil terreno de medianía. Pero, a la vez, la élite no deberá sobrepasarse en sus pretensiones, so pena de negarse a sí misma y arrastrar en su vuelco a la medianía que constituye su condición de existencia. "La lucha contra los grandes hombres se justifica fundamentalmente por razones económicas. Los grandes hombres son peligrosos, son casos, excepciones, cataclismos bastante fuertes para poner en peligro lo que fue lentamente fundado y construido. Se debe no solo descargar el explosivo de modo que no haga daño, sino prevenir de su estallido si es posible, instinto fundamental de toda sociedad civilizada." (64).

Para resumir, una integración armónica de poderes supone fuertes tendencias divergentes y la conjunción entre ellas, no para reducirse sino para sobrepusarse recíprocamente y crear, de ésta forma, una obra equilibrada y valiosa.

3.7.4 *Amor fati*

"Si algo hay que objetar en absoluto al estar enfermo, al estar débil, es que en ese estado se reblandece en el hombre el auténtico instinto de salud, es decir, el *instinto de defensa y de ataque*... Personas y cosas nos importunan molestando, las vivencias llegan muy hondo, el mismo estar enfermo es una especie de resentimiento.-

Contra esto el enfermo no tiene más que un gran remedio: yo lo llamo el *fatalismo ruso*, aquel fatalismo sin rebelión..." (65). Cuando se esta enfermo, cuando una fuerza esta sumergida en la decadencia, en la desorganización y descomposición, entonces aferrarse a la vida significa no pelear, no despilfarrar así las pocas fuerzas restantes, sino abandonarse a lo que ocurre, no resistir los golpes y arremetidas del azar.

Mientras que una fuerza esta unida a algún compuesto, extrae su capacidad de conservarse y acrecentarse a través del conjunto de los otros poderes con los que se halla organizada. Puede pensarse que un poder, integrante de un compuesto, posee la capacidad que este manifiesta; este es, sin embargo, un error de perspectiva, dicha potencia no pertenece, si no indirectamente, al poder integrante.

Enfermar es estar -relativamente- separado respecto de otros seres. Conforme mayor es el alejamiento que se mantiene, mayor será la susceptibilidad del poder apartado. Su pequeñez respecto de los compuestos entre los que vive habrá de incrementar su sensibilidad. Mientras forma parte del compuesto, la fuerza puede ser afectada por el exterior débilmente, pues solo sería perturbada por los efectos que no resistiera el conjunto en el que la fuerza se encontrara. Una vez liberada, dicha fuerza queda expuesta al mayor vaivén de las influencias que sobre ella ejercerían los elementos circundantes.

Recordemos que Nietzsche, comparando las fuerzas químicas con las biológicas, concluía que aquéllas, en tanto que no formaban parte de un organismo, poseían un grado mucho mayor de capacidad perceptiva o sensitiva que las fuerzas químicas de un ser viviente. Ocurre como con el humo de las brasas; las partículas que se desprenden readquieren su sensibilidad: ahora el más ligero soplo puede trastornar agudamente su movimiento; el humo adquiere en un santiamén las más extravagantes formas fortuitas retorciéndose sobre sí mismo en el espacio del azar. De ahí que Nietzsche hable, respecto de los poderes descompuestos o separados, de un cierto fatalismo.

Nietzsche argumenta que en las culturas atravesadas por grandes contingencias, surgen movimientos con una refinada capacidad de padecer, con una hipersensibilidad al contacto con la realidad. Entonces emergen nuevos valores y contravalores. Se deja de atribuir sentido a lo que quiere subvertir la realidad, a los poderes individuales que quisieran consumirse y despilfarrar su poder restante en medirse y entrechocar con las fuerzas establecidas. Se pone entonces el valor en la no-resistencia, en cierta conformidad y amoldamiento frente a las poderosas influencias externas.

Los judíos representaron, en cierto momento, aquello de lo que hablamos. En su perseverante esfuerzo por subsistir, en la extrema autovaloración que se dieron a sí mismos como judíos que eran, lograron, a diferencia de muchos pueblos de entonces, mantenerse relativamente separados y autónomos respecto de los poderes imperiales que en ese tiempo entrechocaban permanentemente.

Los judíos, así, se mantuvieron de-compuestos de su entorno. El culmen de este proceso lo halla Nietzsche en el movimiento encabezado por Jesús de Nazaret. En esta figura Nietzsche encuentra "...un odio contra toda realidad... una repugnancia hacia toda fórmula, hacia toda noción del tiempo y del espacio, hacia todo lo que es sólido, costumbre, institución, iglesia... toda necesidad de resistir supone [para este personaje] una molestia insoportable (es decir, que resulta cosa peligrosa, rechazada por el instinto de conservación)..." (66).

Jesús se da el valor de poner nuevos valores. Su valor o coraje consiste en ir hasta el extremo de la separación, de la decadencia o de la descomposición. Se desprende incluso del pueblo que lo había visto nacer. Al hacerlo, se expone como nadie al azar del conjunto de las fuerzas de las que se retiran. Se abandona entonces, dispuesto a soportar y padecer todo el embate del complejo de aquellos poderes.

Atrás habíamos señalado ya que el individuo representa el aspecto interior de las fuerzas de una sociedad. Estas permanecen en la oscuridad y el anonimato mientras no se alejan del compuesto al que se integran.. Jesús hizo esto último: cortó

los lazos que lo ataban a su comunidad; tuvo la seguridad de que, de esta manera, podía liberar o manifestar el enorme potencial de las fuerzas interiores normalmente nulificadas. "Lo único que [Jesús]... alcanzo a comprender fue el hecho de admitir únicamente como realidades, como verdades, las *realidades interiores*." (67).

En tanto que Jesús no fue simplemente abandono a la realidad externa, sino reconquista de la realidad o poder interno, rebasó el fatalismo y lo transmutó en *amor fatti*: él no significó mera aceptación sino afirmación, no simple abandono sino entrega. "[Jesús] No conocía la civilización... Y lo mismo sucede con respecto al Estado, a las instituciones civiles y al orden social, al trabajo, a la guerra. No tuvo jamás motivo para negar el mundo... la negación es para él una cosa imposible... (sus palabras son *luces* interiores, sensaciones de placer interno y afirmación de sí, nada más que pruebas vivificantes)." (68).

Jesús no conocía la civilización porque los judíos se hallaban ya relativamente separados de ella; pero él termina por separarse del último reducto del poder con el que todavía contaban los judíos frente al Imperio Romano: la jerarquía clerical rabínica. Jesús, llevando la decadencia judaica al máximo, niega esta última resistencia del pueblo judío en tanto que pueblo judío; de esta forma afirmó no sólo a su pueblo sino al mundo entero. "La vida verdadera, la vida eterna ha sido hallada; no se promete, esta en vosotros, es la vida en el amor, en el amor sin reservas, sin exclusión, sin distinciones ni distancias." (69). Jesús no salvó al pueblo judío de su desterramiento inminente, lo que salvó, universalizándolo, fue el espíritu judío. En un mundo que vivía bajo la amenaza de la destrucción, que estaba rodeado y sojuzgado por enemigos mucho más poderosos, el espíritu judío sólo podía extenderse o universalizarse aceptando al propio enemigo. Los sojuzgados, los débiles vieron que podían ejercer y mostrar su fuerza amando lo impensable: sus propias condiciones incluíbles de descomposición y dolor. Jesús fue el maestro, Jesús "Ama a lo que hace daño... [su ideal es] no hacer resistencia; amar el mal..." (70).

Las reflexiones nietzscheanas sobre Cristo no parecen ser solo ésto, a través de ellas, con ciertas reservas, el filósofo expresa algunas de sus propias perspectivas filosóficas. Incluso, el va más allá de la postura que Cristo, según el propio Nietzsche, adoptó frente al mal: si Cristo amó el mal -porque no solo acepto el sufrimiento, sino que abrazó los eventos a pesar de su negatividad-, Nietzsche va más allá cuando arguye que no sólo hay que abrazar al mal junto con el bien del mundo, sino que habriase de valorar todo bien en la medida en que tuviera un trasfondo maldito: "Ajustémonos por un momento a este síntoma de civilización superior... En este caso, el hombre no tiene la urgencia de una justificación del mal... lo que hay que justificar precisamente es el bien; el bien debe tener un fundamento malo y peligroso o encerrar en sí una gran estupidez... Este pesimismo de la fuerza termina en teodicea, o sea en una absoluta afirmación del mundo..." (71). Nietzsche expresa aquí, como hizo Cristo, el poder que una fuerza interna, una visión o interpretación de la realidad, puede tener para afirmar y transfigurar a ésta. Según esto, la realidad no existe simplemente como un hecho, como una positividad, como un objeto acabado, sino que depende de las fuerzas subjetivas con las que se halla conectada. La realidad puede ser, así, sobrepujada o realzada por el gran poder de las fuerzas interiores, en la medida en que estas aceptan, o aman todo bien y todo mal, o, en el extremo, en la medida que justifican todo bien como un mal.

Entonces, una fuerza que se separa de un complejo, en el que solo existía como interioridad, reconquista su poder propio, o su capacidad para manifestarse externamente o para influir y reconfigurar su entorno. Un poder de-compuesto no sólo queda sujeto al azar, sino que, al mismo tiempo, reconquista la libertad y la movilidad que le pertenecen de suyo.

Un poder separado recupera la fuerza que previamente usaba para mantenerse ligado y para no ser reducido por el complejo en el que se hallaba. Capacidades insospechadas se le revelan entonces; su sentimiento de poderío se inflama y exterioriza: "...aquella dulcificación y aquella espiritualización que están

casi condicionadas por una extrema pobreza de sangre y músculos produjeron *Aurora*. La perfecta luminosidad y la jovialidad, incluso exuberancia de espíritu, que la citada obra refleja, se compaginan en mí no sólo con la más honda debilidad fisiológica, sino incluso con un exceso de sentimiento de dolor. " (72). La descomposición o decadencia de una fuerza, en este caso la del cuerpo, libera otras capacidades previamente anuladas por el mismo impulso de conservación corporal. Sin embargo, cuando se presenta una crisis, esos recursos son liberados para que puedan evitar el colapso total. Pero, al verse independizados, tales potencias podrían adquirir vida propia, buscar afirmarse independientemente de los intereses de la conservación del complejo.

En el caso de Jesús puede observarse que ocurrió algo como esto: él no simplemente conservó el espíritu judaico, sino que amenazó la existencia de su pueblo pues, al menos indirectamente, atacó el bastión final -la casta sacerdotal- de los judíos. "... la jerarquía que quedó en litigio, mediante este hecho, aunque sólo fuese un instante, era la morada flotante que permitía a los judíos sobrenadar en las aguas, era su última probabilidad de sobrevivir..." (73).

En el caso del Nietzsche enfermo, este podía restablecerse, permitiendo que sus fuerzas interiores actuaran en este sentido. Pero puede ser que, también en su caso, dichos poderes hayan adquirido tal independencia que finalmente lo condujeran al colapso total; de manera similar a como el movimiento separatista de Jesús habría de llevarlo a la cruz.

Una fuerza puede enfrentar la decadencia según la correlación que mantenga con los otros poderes. La descomposición podría ocurrir tanto porque uno de los integrantes tuviera la capacidad para separarse del complejo como porque éste rechazara a alguno de sus miembros. En otras palabras, una fuerza puede activar o reaccionar a un proceso de corrupción. De hecho, puede hacer, en diferentes sentidos y grados, ambas cosas a la vez.

Nietzsche ve en las culturas modernas fuertes síntomas de decadencia: el relajamiento de las costumbres, el egoísmo de los fines, el escepticismo y sincretismo de los valores, la democratización de las posturas y las políticas, etc. En este clima, Nietzsche parece responder reactivamente: "No hay remedio: *hay que* ir hacia delante, quiero decir, *avanzar paso a paso hacia la *décadence** (-está es mi definición del 'progreso' moderno...)" (74). Sin embargo, la expresión 'avanzar' indica no una mera reacción o aceptación del proceso sino el esfuerzo de acelerarlo. Similar es la postura de Nietzsche frente a su enfermedad: rehuye la medicación que pretende poner coto a la corrupción fisiológica. Más aún, Nietzsche llega a ver en la exposición deliberada a la decadencia -de él y de la modernidad- la prueba de un valor y una fuerza inusitados: "...todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y consciencia de poder, se presenta como pura *hybris* (orgullo sacrilego) e impiedad... ¡qué nos importa ya a nosotros la 'salud' del alma! A continuación nos curamos a nosotros mismos: estar enfermo es instructivo, no dudamos de ello, más instructivo aún que estar sano..." (75).

La corrupción, el desequilibrio puede ser un síntoma de incapacidad para mantener un poder organizado, pero también puede representar la facultad y el valor para detonar fuerzas inéditas. Todo depende de como el desequilibrio afecte o sea utilizado por los elementos relativamente desintegrados. Ya hemos indicado que la limitación de las fuerzas les es consustancial a estas, pero también indicamos que la interacción de las fuerzas, por el propio carácter de estas, es dinámica, de forma tal que el grado de poder de unas frente a otras no está nunca predeterminado. Más aun, la debilidad o la fortaleza pueden atribuirse, a la vez, aunque en diferente sentido, a un mismo ser. Por ello Nietzsche, al hablar de la sociedad moderna, emplea la expresión "en cuanto" para calificar a ese ser de débil o fuerte. Tan necesario es ver que ambos calificativos pueden predicarse de una misma fuerza como distribuirlos unívocamente entre diferentes poderes. Si se concede mayor importancia a estas distribución se gana en precisión, pero se pierde en profundidad. Sólo siendo

conscientes de que ambos procedimientos son necesarios y empleados por Nietzsche, puede entenderse que, a pesar de que el califique al cristianismo -que no a Cristo- como la peor calamidad histórica, sostenga también que "... el cristiano: la estrella pequeña, de una ridícula pequeñez, que llamamos tierra, es quizá la única que merece por ese caso curioso una mirada divina, un interés divino." (76).

Ahora bien, ante la necesidad de determinar que fuerzas son las que, sumidas en la decadencia, pueden no desaparecer en ella si no salir airoas y robustecidas, Nietzsche plantea que ello estribará en el carácter de las fuerzas implicadas. Las que resisten y se alimentan de las sacudidas dispersantes y azarosas son las que originariamente cuentan con esas facultades; las restantes bien merecerán, por su propia flaqueza, ser reducidas o abortadas."... me sané yo a mí mismo: la condición de ello -cualquier fisiólogo lo concederá- es estar sano en el fondo... el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico estimulante para vivir, para más-vivir..." (77).

Pero en Nietzsche hallamos otras sugerencias del porqué el enfermo puede seguir ganando de su estado. "... lo griego (cuanto más fuerte se desarrolla un instinto, mas atrayente es caer en su contrario)." (78). Una tendencia, llevada a su extremo, se transmuta en su opuesto. Deleuze ve en el nihilismo, llevado hasta su último termino, el vencimiento del propio nihilismo. "Este es el 'punto decisivo' de la filosofía dionisiaca: el punto en que la negación expresa una afirmación de la vida, destruye las fuerzas reactivas y restaura la actividad en todos sus derechos." (79).

En conclusión, el *amor fati* tiene como condición una decadencia o separación relativamente grande de uno o varios elementos de un compuesto, con la consecuente liberación y fortalecimiento de la fuerza o fuerzas así apartadas, las cuales pueden, a su vez, en virtud del poder que han reconquistado, revertir o transfigurar la decadencia en una nueva clase de fuerza, lo cual también puede obedecer a que toda tendencia llevada a su extremo se transmuta en su opuesta.

3.8 Sobre los dispositivos o sistemas de fuerzas

¿Los diversos dispositivos, procedimientos o formas de interacción entre las fuerzas son susceptible de alguna amalgamación? En definitiva no, pero ello no implica que no puedan hallarse "reunidos" de alguna forma en un mismo organismo. "Es imprescindible distinguir en un enemigo: 1) La pasión dominante que, en general, lleva consigo también la fuerza suprema de la salud; en este caso se consigue mejorar la coordinación de los sistemas internos... 2) El contraste entre las pasiones... una anarquía interior, a menos que una sola pasión sea la que domine... 3) La coexistencia de las pasiones sin que éstas se contrasten o se favorezcan entre sí; suele ser periódica, y entonces, una vez restablecido el orden es también sanada. A este grupo de pasiones se adscriben los hombres más interesantes, los camaleones, éstos no están en contradicción con ellos mismos, son felices y seguros, pero no tienen ningún desarrollo: sus estados de ánimo se encuentran próximos unos a otros aunque se les separe siete veces. Estos cambios, no devienen." (80). Esta cita marea, tantas son las cosas que con ella Nietzsche nos quiere decir. Esclarecer un tanto este pasaje llevaría páginas enteras, precisamente porque aquí se expone la interacción, los pros y los contras, y las tensiones en el juego de algunos de los dispositivos o sistemas de fuerzas que hemos señalado.

Primero, Nietzsche pareciera pronunciarse a favor del dominio de una pasión, pero luego explica que ésta vale no por su dominio sino por ser la mejor forma de producir la coordinación -a lo que nosotros hemos llamado equilibrio-; más abajo menciona una clase de hombres en los que no domina ninguna pasión, sino una forma posible de interacción entre las pasiones. Al mismo tiempo, mientras que en un principio Nietzsche explica que el dominio de una pasión produce la "salud suprema", a continuación menciona que los "camaleones" son los individuos más seguros y felices. No queda claro en lo absoluto qué ordenamiento entre las fuerzas

sea más importante porque a Nietzsche no parece preocuparle señalar esto, ni parece creer que haya un sistema de tendencias de mayor valor que otro. Pero lo que queremos destacar básicamente es que Nietzsche concibe que los dispositivos u ordenamientos entre poderes pueden juntarse en "un sólo pecho". En todas las cosas del mundo y entre todos los seres que lo pueblan esto es posible porque aun los poderes menos complejos están compuestos por múltiples elementos y están conectados con su entorno de diferentes formas.

De suma importancia es ver que, al poner el acento sobre las formas de interacción entre las fuerzas, se deja a un lado el intento de explicar la cuestión de la valoración en términos de elementos definidos, tales como los aristócratas *versus* los esclavos, los instintos *versus* el conocimiento, etc. De hecho, el valor que Nietzsche otorga a estos poderes esta siempre referido a los dispositivos de fuerzas. Así, por ejemplo, lo aristocrático es, la mayoría de las veces, valorado en cuanto que constituye una existencia acumulativa o dominante.

Atrás señalamos que la limitación y decadencia de las fuerzas les es inherente y que no hay crecimiento alguno que no implique alguna forma de decadencia. Lo importante es no congelarse ante esta visión trágica y hallar formas -o dispositivos- para no simplemente aceptar sino dar sentido nuevo -aún a riesgo propio- a las debilidades, con la voluntad puesta en la ilusión de que pueden desterrarse para vivir y más-vivir

CONCLUSIÓN

La cuestión de la valoración de las fuerzas es, en Nietzsche, por demás escabrosa y multifacética. Nosotros nos hemos limitado a abordar sólo algunos de sus aspectos, muchos otros han quedado fuera de nuestro análisis. Sólo pretendimos que los puntos que hemos expuesto pudieran iluminar, así fuera a distancia, diversos problemas sobre el asunto de los valores.

Queremos señalar algunos de los temas más importantes en torno a la cuestión de la valoración y a los que sólo tangencialmente nos acercamos. En *La Voluntad de Poder* Nietzsche enumera algunos criterios "Para la óptica de la valoración: 1) Influencia de la 'cantidad' (grande o pequeña) del fin. 2) Influencia de la 'intelectualidad' de los medios. 3) Influencia de las 'maneras' en la acción. 4) Influencia del 'éxito' o del 'fracaso'. 5) Influencia de las fuerzas 'adversas' y su valor. 6) Influencia de lo 'lícito' y lo 'ilícito.'" (81).

Tal vez, al menos algunos de estos criterios, sean reductibles a los dispositivos de valoración que hemos expuesto, pero lo más importante es ver que, aun cuando lo fueran, dichos criterios constituyen caminos de abordaje que no cruzamos en este trabajo. En especial, hay tres conceptos o criterios, íntimamente ligados, con los que Nietzsche regresa, una y otra vez, a la cuestión de la valoración; a saber: el concepto o criterio de evaluación de una cosa por sus resultados, que se identifica con la óptica 4 arriba enumerada; luego el concepto de las condiciones de una acción, que se identifica con los puntos 5 y 6 arriba enlistados y el concepto del origen de las cosas, que puede identificarse un tanto con la óptica 3 mencionada. Hemos querido mostrar estos criterios a través de esta cita porque en ella Nietzsche, al contrario de lo que muchas veces hace, no pone a ninguno de ellos por encima de los demás. He aquí pues una rica veta para explotar en la empresa de las evaluaciones.

Similarmente, la "acumulación", la "conservación" y el "derroche" son otras tres perspectivas, de cerca emparentadas, que nosotros no hemos analizado -a excepción de la primera- en cuanto tales; sólo hicimos mención indirecta de ellas. Respecto de la conservación deseamos indicar -puesto que de estos tres conceptos, éste fue el único al que Nietzsche combatió acremente- que, a pesar de ello, Nietzsche le concede gran importancia en diferentes pasajes, pero, sobre todo, con su concepción del eterno retorno de lo mismo, el cual pone como valor excelso la eternidad de todas las cosas tal y como son.

Otra cuestión de gran importancia, que sí abordamos, pero sólo en una sección -la del *amor fati*- es la de la abstención en ejercer las fuerzas propias o la del cambio de dirección o interiorización de las fuerzas. Este problema habrá de ser obsesivo en Nietzsche por cuanto que él mismo representa una fuerza que, a pesar de su anhelo de transformar el mundo, sólo apostó a esta realización con pasos y pensamientos indirectos y lejanos, a veces con la certeza y otras con la duda de poder ganar más allá de las fronteras apartadas desde las que combate.

El asunto de la abstención y dirección de las fuerzas se conecta íntimamente con el de la transmutación de las fuerzas; esto es, con el paso de lo débil a lo fuerte o de lo fuerte a lo débil. Éste asunto ya no tiene que ver directamente con la dilucidación de criterios de valoración sino más bien con la genealogía, devenir y porvenir de dichos criterios; esta cuestión constituye el límite de nuestra indagación por cuanto que nuestro propósito fue el de exponer al menos algunos de los medios que Nietzsche forja y esgrime para "revertir" el proceso "evolutivo" e histórico que ha conducido a los hombres a sus condiciones actuales.

Así pues, el presente trabajo se limitó a mostrar los medios mas no la forma o la "dialéctica" precisa de tal transformación. De hecho, también la cuestión de la posibilidad y significado de una transfiguración tal, y no sólo la de su operación, continuaron abiertos hasta en las últimas reflexiones de Nietzsche, por lo que puede esperarse que continúen provocando fuertemente muchas empresas e investigaciones.

Como decimos, lo que impulso nuestra inquisición fue poder delimitar algunas formas para evaluar a las fuerzas, directrices para el fortalecimiento, modos para retomar poderes perdidos, para abrir otros caminos o sentidos para la existencia.

Que Nietzsche construya formas específicas o determinadas para lograr esto no contradice de manera absoluta su afirmación del perspectivismo, de la locura, de la insustancialidad e infinitud inextricable de la existencia. Nietzsche no niega el emprendimiento de acciones determinadas, no rechaza la apuesta en ideales específicos, ni el pensamiento circunscrito; todo lo contrario, afirma los límites precisamente porque éstos abren la indeterminación, la vida profusa, basta y plena; por ello, aún respecto del pensamiento, en el que el filósofo vio tantas veces una prisión, Nietzsche proclama que "Cesamos de pensar, si no queremos circuncibirnos en las normas lingüísticas, y llegamos a la duda de ver aquí un límite como un límite."
(82).

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPITULO I

1. Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto*, Paidós, México, 1989, p. 39
2. Blondel, Eric, *Nietzsche style of affirmation: metaphors of genealogy en Nietzsche as an affirmative thinker*, Stanford University Press, California, 1991, pp. 136-137
3. Habermas, Jürgen, *La crítica nihilista del conocimiento*, Teorema, Madrid, 1982, p. 56
4. Colli, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*, Folios Ediciones, México, 1983, p. 108
5. Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Ed. Teorema, Barcelona, 1985, p. 1075
6. *Ibid.*, p. 1136
7. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 393
8. Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Ed. Origen, México, 1979, p. 189
9. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Ed. Porrúa, México, 1984, p. 92
10. Delueze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1967, p. 45
11. *Ibid.*, p. 46.
12. Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Ed. Origen, México, 1979, p. 135.
13. Cf. Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1978, p. 28.
14. Cf. Bataille, Georges, *Voluntad de Suerte*, Ed. Taurus, Madrid, 1979, p. 24
15. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 416
16. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Ed. Porrúa, México, 1984, p. 44
17. Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 27
18. *Ibid.*, p. 50
19. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Ed. Porrúa, México, 1984, p. 127
20. Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, pp. 82-83.

21. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966,
22. Savater, Fernando, *Conocer Nietzsche y su obra*, Dopesa, Madrid, 1977, p. 83
23. Blondel, op. cit., p. 135
24. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966,
25. Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1978, p. 25
26. Ibid., p. 128
27. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Ed. Origen, México, 1979,
p. 273
28. Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Ed. Mexicanos Unidos, México, 1983, p. 119
29. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Ed. Porrúa, México, 1984,
p. 126
30. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Ed. Porrúa, México, 1984,
p. 126
31. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 377
32. Nietzsche, Friedrich, *El viajero y su sombra en Obras inmortales*, Ed. Teorema,
Barcelona, 1985, p. 1856
33. Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humana en Obras inmortales*, Ed.
Teorema, Barcelona, 1985, p. 2025
34. Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1978, p. 94
35. Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Ed. Origen, México, 1979, pp.
290-1
36. Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Ed. Origen, México, 1979, p. 99
37. Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 22
38. Nietzsche, Friedrich, *Ditrambos dionisiacos*, Ed. Santao, Madrid, 1979, p. 37
39. Bataille, op. cit., p. 80
40. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Carta de Rimbaud en Antalogla: textos de estética y
teoría del arte*, UNAM, México, 1972

CAPÍTULO 2

1. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 433.
2. *Ibid.*, p. 433
3. *Ibid.*, p. 410
4. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 215
5. *Ibid.*, p. 435
6. Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Ed. Origen, México, 1979, p. 290
7. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 216
8. *Ibid.*, p. 198
9. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966,
p. 391
10. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981., p. 555
11. Nietzsche, Friedrich, *Tratados filosóficos en Obras completas*, Editorial Aguilar,
Madrid, 1966, p. 295
12. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 382
13. Eugen, Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Ed., S.A., Madrid, 1976, p. 117
14. Savater, op. cit., p. 110
15. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981., p. 554
16. *Ibid.*, p. 551
17. *Ibid.*, p. 551
18. Fink, p.120
19. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981., p. 550
20. Fink, 121
21. Laurent, Paul, *Freud y Nietzsche*, FCE, México, 1984, p. 79
22. Nietzsche, Friedrich, *Tratados filosóficos en Obras completas*, Editorial Aguilar,
Madrid, 1966, p. 294
23. Fink, op. cit., p. 122
24. *Ibid.*, p. 122

25. Ibid., p. 109
26. Ibid., pp. 166-117
27. Ibid., p. 118
28. Ibid., p. 98
29. Colli, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*, Folios Ediciones, México, 1983, p. 97
30. Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Ed. Origen, México, 1979, p. 150
31. Colli, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*, Folios Ediciones, México, 1983, p. 97
32. Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia en Obras completas*, Ed. Teorema, Barcelona, 1985, p. 1068
33. Nietzsche, Friedrich, *Tratados filosóficos en Obras completas*, Editorial Aguilar, Madrid, 1966, p. 294.
34. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 374
35. Ibid., p. 374
36. Ibid., pp. 365-366
37. Bataille, op. cit., p. 20
38. Bataille, op. cit., p. 20
39. Nietzsche, Friedrich, *Tratados filosóficos en Obras completas*, Editorial Aguilar, Madrid, 1966, p. 297
40. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981., p. 555
41. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 359
42. Ibid., p. 529
43. Ibid., p. 337
44. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 337
45. Ibid., p. 216
46. Ibid., p. 215
47. Friedrich, Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, en *Obras inmortales*, Ed. Teorema, Barcelona, 1985, p. 2020
48. Deleuze, op. cit., p. 74

CAPÍTULO 3

1. Friedrich, Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, en *Obras inmortales*, Ed. Teorema, Barcelona, 1985, p. 126
2. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona, 1972, p.130.
3. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 407
4. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 77
5. Savater, op. cit., p. 90
6. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 397
7. Heidegger, Martin, *Sendas Perdidas*, Ed. Lozada, Buenos Aires, 1979, p. 197
8. Deleuze, op. cit., p. 76
9. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 426
10. Ibid., p. 399
11. Ibid., p. 382
12. Deleuze, op. cit., p. 74.
13. Schutte, Ofelia, *Beyond Nihilism*, p. 89
14. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981., p. 552
15. Deleuze, op. cit., p. 75
16. Ibid., p. 121
17. Heidegger, op. cit., pp. 196-197
18. Deleuze, op. cit., p. 121
19. Ibid., p. 133
20. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 412
21. Quezada, Julio, *Un pensamiento intempestivo*, Anthropos, Barcelona, 1980, p. 128
22. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 411
23. Ibid., p. 411
24. Deleuze, op.cit., pp. 84-85
25. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 416

26. Ibid., p. 404
27. Ibid., p. 236
28. Citado por Paul Laurent en *Freud y Nietzsche*, FCE, México, p. 105
29. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Ed. Porrúa, México, 1984, p.12
30. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poderio*, EDAF, Madrid, 1981., p. 508
31. Deleuze, op. cit., p. 89
32. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 417
33. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p.219
34. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 46
35. Ibid., p. 392
36. Cf. Deleuze, op. cit., p. 79
37. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 389
38. Foucault, Michel, *Nietzsche, Pre-textos*, Valencia, 1988, p. 28
39. Davis, Paul, *La frontera del infinito*, Salvat, Barcelona, 1985, p. 44
40. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 220
41. Ibid., p. 417
42. Ibid., p. 414
43. Ibid., p. 417
44. Lefebvre, Henri, *Nietzsche*, FCE, México, 1976, p. 169
45. Ibid., p. 172
46. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 242-243
47. Ibid., p. 409
48. Ibid., pp. 424-5
49. Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 32
50. Ibid., p. 101
51. Ibid., pp. 31-2

52. Ibid., p. 32
53. Klossowski, op. cit., p. 264
54. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p.384
55. Foucault, op. cit., pp. 37-8
56. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, pp. 133-4
57. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966,
58. Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Ed. Origen, México, 1979, p. 44
59. Nietzsche, Friedrich, *Aurora en Obras completas*, Ed. Teorema, Barcelona, 1985,
p. 769
60. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 92
61. Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia en Obras completas*, Ed. Teorema,
Barcelona, 1985, p. 987
62. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966,
63. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981., p. 470
64. Ibid., p. 485
65. Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 29
66. Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Ed. Mexicanos Unidos, México, 1983,
pp. 65-6
67. Ibid., p. 74
68. Ibid., p. 71
69. Ibid., p. 75
70. Ibid., p. 76
71. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981., p. 533
72. Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p.22
73. Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Ed. Mexicanos Unidos, México, 1983, p. 62
74. Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid,
p. 119
75. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, pp. 131-2

76. Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Ed. Mexicanos Unidos, México, 1983, p. 84
77. Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 24
78. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 145
79. Deleuze, op. cit., p. 245
80. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poderio*, EDAF, Madrid, 1981., p. 418
81. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 416
82. Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, p. 326

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Ed. Mexicanos Unidos, México, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Ed. Origen, México, 1979.
- Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, 1973.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Ed. Porrúa, México, 1984.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*, Ed. Aguilar, sexta edición, Buenos Aires, 1966.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras inmortales*, Tomos 2 y 4, Ed. Teorema, Barcelona, 1985.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre Voluntad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Bataille, Georges, *Voluntad de suerte*, Ed Taurus, Madrid, 1979.
- Blondel, Eric, *Nietzsche style of affirmation en Nietzsche as an affirmative thinker*, Stanford University Press, California, 1991.
- Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1978.
- Colli, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*, Folios Ediciones, México, 1983.

- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1967.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 1988.
- Eugen, Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Ed., Madrid, 1976.
- Habermas, Jürgen, *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Teorema, Madrid, 1982.
- Heidegger, Martin, *Sendas perdidas*, Ed. Lozada, Buenos Aires, 1979.
- Kloeb, Clayton editor, *Nietzsche as postmodernist*, State University of New York Press, New York, 1990.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Scix Barral, Barcelona, 1972.
- Laurent, Paul, *Freud y Nietzsche*, FCE, México, 1984.
- Lefebvre, Henri, *Nietzsche*, FCE, México, 1976.
- Paul Janz, Curt, *Las diez años del filósofo errante*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Reboul, Oliver, *Nietzsche, crítico de Kant*, Anthropos, Baeclona, 1993.
- Savater, Fernando, *Conocer Nietzsche y su obra*, Dopesa, Madrid, 1977.
- Scottt, Charles, *The question of ethics*, Indiana University Press, Indiana, 1990 .
- Shutte, Oselia, *Beyond nihilism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto*, Paidós, México, 1989.
- Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1984.