

Daimon. **Revista Internacional de Filosofía**, nº 64, 2015, 71-90
 ISSN: 1130-0507
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/170591>

Jano en la penumbra. Aporías de la noción de «voluntad de poder» en la teoría nietzscheana del conocimiento

Janus in shadows. Aporias of the notion of «will to power» in Nietzsche's theory of knowledge

JAIME LLORENTE*

Resumen: El propósito del presente estudio es mostrar las inconsistencias internas que se derivan de la teoría nietzscheana de la voluntad de poder, tal como ésta es formulada desde una perspectiva epistemológica y ontológica. Mientras conforme a las posiciones epistemológicas asumidas por Nietzsche, la voluntad de poder como conocimiento coagula y solidifica el flujo del devenir por razones vitalmente pragmáticas, desde el punto de vista de su ontología, tal devenir constituye la auténtica esencia de la realidad en cuanto voluntad de poder.

Palabras clave: Nietzsche, ficción, voluntad de poder, interpretación, devenir, conocimiento.

Abstract: The aim of the present study is to show the internal inconsistencies that derive from Nietzsche's theory of will to power, just as this theory is drawn up from an epistemological and ontological outlook. While in accordance with the epistemological positions assumed by Nietzsche's thought, the will to power viewed as knowledge coagulates and solidifies the flow of perpetual becoming due to pragmatic vital reasons, considered from the point of view of Nietzsche's ontology, such becoming appears as the true essence of reality as will to power.

Keywords: Nietzsche, Fiction, Will to power, Interpretation, Becoming, Knowledge.

1. Las paradojas de lo ficcional en la ontología de Nietzsche

Al comienzo de uno de los fragmentos póstumos fechados en la primavera de 1888, Nietzsche se refiere condicionalmente a la hipótesis según la cual la voluntad de poder se mostraría –en clave de principio «ontológico-general»– como la genuina esencia de la totalidad de lo existente: «Si la esencia más íntima del ser es voluntad de poder, si placer es todo crecimiento del poder y displacer todo sentimiento de no poder resistir y no poder dominar:

Fecha de recepción: 10/03/2013. Fecha de aceptación definitiva: 08/04/2014.

* Profesor y jefe del Departamento de Filosofía del I.E.S. «Campo de Calatrava» (Ciudad Real). Correo electrónico: jakobweinendes@gmail.com Líneas de Investigación: Ontología antigua y contemporánea y sus relaciones con la reflexión estética, filosofía del idealismo alemán y el romanticismo, relaciones entre la filosofía de Heidegger y el pensamiento de Emmanuel Levinas. Publicaciones recientes: «La política del acontecimiento. El «nacionalsocialismo privado» de Heidegger como totemismo ontológico», en: *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Nº 49, 2013, pp. 629-648. «Un tiempo al margen de la memoria. Sobre la relación entre historia y subjetividad en el pensamiento de Emmanuel Levinas», en: *Diálogo filosófico*, Nº 87, 2013, pp. 493-510.

¿no tendríamos derecho entonces a poner placer y displacer como hechos cardinales?»¹. En cuanto «*das innerste Wesen des Seins*» o trasfondo último de lo real, la voluntad de poder habría de ser considerada, pues, en términos de *Urstoff* («material originario») constituyente tanto de los elementos mundanos, como de la conciencia cognoscente propia del individuo humano². Observada desde este ángulo, la teoría nietzscheana acerca de la *Wille zur Macht* parece configurarse como una ontología de la totalidad heredera de la «metafísica de la voluntad» elaborada por Schopenhauer, si bien axiológicamente invertida: «que el “ser-en-sí-de-las-cosas” tenga que ser necesariamente bueno, bienaventurado, verdadero, uno, contra ello la interpretación de Schopenhauer del en-sí como voluntad era un paso esencial: pero no supo *divinizar* esa voluntad [...]. Schopenhauer estaba hasta tal punto bajo la dominación de los valores cristianos que, una vez que la cosa en sí ya no era “Dios”, tenía que ser mala, tonta, absolutamente reprochable. No comprendió que puede haber infinitos modos de poder-ser-otro, incluso de poder-ser-Dios»³.

La consideración de la «hipótesis de la voluntad de poder» en términos de propuesta ontológica —una perspectiva hermenéutica que suele asociarse con la interpretación heideggeriana de Nietzsche, pero que cabría situar más bien en la órbita de la distinción kantiano-schopenhaueriana entre expresión fenoménica y subyacencia metafenoménica, constituyendo ambas los dos pliegues configuradores de una misma «totalidad de la apariencia»— encuentra su legitimidad desde el momento en que Nietzsche se permite hablar acerca del «ser-en-sí» de lo real (una nada baladí concesión al lenguaje propio de la metafísica), identificándolo seguidamente con una voluntad redimida de rasgos nihilistas reactivos, esto es, «divinizada». El propio hecho de que Nietzsche se refiera a la intuición de la voluntad de poder como *Wesen* de lo existente en términos de «hipótesis» (como discurso verosímil referido a entidades inobservables deducidas a partir de la constatación de sus «efectos» en la esfera de lo corporal, lo natural, lo pulsional y lo instintivo) justifica asimismo la interpretación de aquella en clave de elemento metafenoménico originario, es decir —en el sentido schopenhaueriano y tradicional ligado al término—, de «*arkhé* metafísico». Manteniendo ante la vista en todo momento el carácter radicalmente no-dualista de la ontología nietzscheana, así como el axioma hermenéutico que la preside («no hay hechos, sino solamente interpretaciones»), la voluntad de poder admite, pues, ser considerada como instancia ontológica última a la cual es susceptible de ser remitida y reducida toda la pléyade de elementos diversos configuradores del único mundo existente: el mundo de la apariencia-realidad. En palabras de Diego Sánchez Meca: «Del extenso estudio de cosas y de fenómenos analizados, Nietzsche considera que todos podrían interpretarse como manifestaciones o “apariciencias” de un único fenómeno elemental que tiene la condición de un afecto (*Affekt*), y que él llama “la voluntad de poder”».⁴

Con ello, la presente interpretación se situaría aparentemente en la estela de la lectura heideggeriana de Nietzsche, y se tomaría por tanto susceptible de ser afectada por la clásica crítica

1 F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 534. En lo sucesivo FP IV.

2 Eugen Fink explicita esta continuidad íntima pretendida por Nietzsche entre la esencia del hombre y del mundo en los siguientes términos: «La verdadera realidad es el devenir [...]; es precisamente la “vida”, que está presente en todo, tanto en los muros de piedra de la montaña como en el torrente salvaje, tanto en la hierba de los prados como en el águila que traza círculos en la altura, tanto en las estrellas del cielo nocturno como en el pastor cuya alma se emociona contemplándolas» (E. Fink: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1989, p. 194).

3 FP IV, p. 244.

4 D. Sánchez Meca: *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 120.

de Wolfgang Müller-Lauter al respecto⁵. Ahora bien, tal crítica se dirige fundamentalmente a recusar la tesis heideggeriana según la cual con Nietzsche tendría lugar la plena consumación (*Vollendung*) de la moderna «metafísica de la subjetividad» mediante la intuición de que «en el pensamiento de Nietzsche acontece algo más: la *destrucción* de la metafísica a partir de ella misma. Se puede mostrar que es justamente con ella, en cuanto más elevada culminación (*höchsten Aufgipfelung*) de la metafísica de la subjetividad, como esta subjetividad se hunde en la ausencia de fundamento (*in Grund-lose hinabsinkt*)»⁶. En la medida en que el interés de Müller-Lauter se orienta sobre todo a poner de relieve el hecho de que la *Wille zum Willen* expresada bajo la forma de voluntad de poder implica que el querer no remite ya a un sujeto volente, «sino solamente ya a la estructura de aquello que quiere» (*Gefüge vom Vollendem*), la cual, interrogada por su último existir fáctico (*faktisches Gegebensein*), se retira a lo inconstatable (*Un-fest-stell-bare*)», su postura «antiheideggeriana» relativa a la relación entre metafísica de la subjetividad y voluntad de poder no afecta en lo esencial a la interpretación aquí propuesta⁷. Ello sucede desde el momento en que en ella no sólo no se contempla el pensamiento nietzscheano como un paroxístico clímax de la metafísica de la subjetividad cartesiana, ni a su autor como un pensador «más subjetivista que el propio Descartes» (Heidegger), sino más bien –como se apuntó al comienzo– en términos de una metafísica holística (deudora en todo caso de aquella facturada por los filósofos preplatónicos) en la cual se trata precisamente de establecer un *metaxý* o nexo de continuidad ontológica entre la esencia más íntima del mundo y la naturaleza última de la subjetividad. Dos instancias hermanadas, pues, bajo la común pertenencia a un Todo rubricado por la omnipresencia –explícita o tácita– de la voluntad de poder; una voluntad emancipada de toda vinculación a los valores propios de la decadencia hasta el punto de resultar susceptible de devenir «uno de los infinitos modos de ser Dios».

De hecho, la alusión a la posible «divinización» de la voluntad incardina a Nietzsche en las coordenadas de aquello que Jean Granier llama «*théologie noire*», es decir, un pensamiento de la totalidad última despojado de los atributos tradicionalmente asignados a lo divino, pero que mantiene intacto el esquema formal propio de la «onto-teología» clásica, procediendo únicamente a variar la «naturaleza» de su contenido⁸. Es evidente que el «último

5 Para Müller-Lauter, el enunciado nietzscheano acerca de la voluntad de poder como esencia del mundo es habitualmente captado por la mayoría de sus intérpretes como una proposición que «designa el fundamento de los entes (*Grund des Seienden*), y determina a partir de él la totalidad de lo existente (*das Seiende im ganzen*); su pensamiento es metafísico en el sentido habitual que nos ha transmitido la vasta historia de la metafísica occidental [...]. Incluso si Nietzsche ataca expresamente la metafísica, podemos convencernos rápidamente de que no habla de ella más que como teoría de los dos mundos. Si abstraemos tal reducción, la reivindicación de Nietzsche según la cual su filosofía no sería una metafísica resulta inadmisibles. Nietzsche, por así decirlo, no hace sino añadir un eslabón más a la cadena de las interpretaciones metafísicas del mundo» (W. Müller-Lauter: «Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht», *Nietzsche-Studien*, 3, 1974, p. 1).

6 *Ibid.*

7 Así, cuando Müller-Lauter considera esencial el hecho de que «tras las fachadas erigidas siempre de nuevo por Nietzsche la metafísica se descompone (*zerfällt*) como consecuencia de su incesante cuestionar» (*Ibid.*, pp. 1-2), es necesario tener en cuenta la problemática «multiplicidad de facetas» (*Vielschichtigkeit*) al cual él mismo alude en referencia a la posibilidad de interpretar correctamente el sentido del fenómeno de la metafísica. Aquí tendremos manifiestamente en cuenta una «faceta» bien diferente a aquella en la que Müller-Lauter centra sus análisis hermenéutico-críticos.

8 «Nietzsche va incluso más lejos: a sus ojos, una filosofía de la totalidad no puede ser más que una teología camuflada; es así como denuncia en la filosofía de Schopenhauer, aquello que podríamos llamar una teología

Nietzsche» no sólo incorpora plenamente el modo de pensar «totalizante» anteriormente señalado por él mismo como una encubierta variante de teología, sino que considera el propio nihilismo resultante del «monismo de la apariencia» derivado del ocaso del «mundo verdadero» como un posible «modo de pensamiento divino»⁹. En la filosofía del Nietzsche «maduro» parece, pues, alborear el horizonte de una nueva teología, a la vez «negra» y luminosa: un «holismo de lo dionisiaco» que hermana en el seno del Todo-Uno lo alciónico y lo terrible, el sufrimiento y la dicha; ambos signados bajo el sello de la común pertenencia a la voluntad de poder como *essentia* de lo existente.

Ahora bien, en el contexto de la singular ontología nietzscheana, la *Wille zur Macht* comparte el *status* de referente «metafísico» general con la intuición relativa a la universal mutabilidad propia del devenir. El sujeto, el «Yo», la «conciencia», pertenecen al flujo del devenir universal al mismo título que los restantes elementos existentes. La peculiaridad que, según Nietzsche, distingue al «sujeto» cognoscente, radica en la voluntad de ficción «entitativa» merced a la cual el «Yo» proyecta la aparente unicidad sustancial que encuentra en su propia naturaleza sobre la totalidad del «no-Yo», esto es, sobre el magma del devenir externo a sí, dando con ello lugar a la irrupción de la «ilusión del ente»: a la interesada ficción de la existencia de las «cosas» en cuanto entes determinados, singulares y sustanciales. Esta particular «ontología negativa de la cosa», como la designa Fink¹⁰, abre una cesura epistemológica en el seno de la –hasta ahora– universal identidad propia de la voluntad de poder entendida como *metaxý* o «instancia común» a todo ente; fractura cognoscitiva que se erige como fuente y núcleo de la totalidad de las aporías que habrán de ser elucidadas en lo sucesivo.

Con deliberada ingenuidad metodológica, cabría inicialmente postular que la posición de la voluntad de poder como principio cardinal de la «ontología general» nietzscheana, habría de revertir «lógicamente» en la asunción de un paralelismo exento de discontinuidades y disonancias «epistemológicas» entre pensamiento y Ser: en la presuposición de un orden continuo entre el devenir (en cuanto «esencia» de lo real) y la percepción, dado que ambos polos constituyen verdaderamente el doble rostro de esa *natura anceps* que es la «voluntad de poder» única y universal. No obstante, es justamente esta previsible consecuencia de la universalidad ontológica propia de la voluntad de poder la que es radicalmente situada en tela de juicio por la «teoría ficcional del conocimiento» que Nietzsche pergeña de forma rapsódica en los fragmentos póstumos pertenecientes a la última época de su producción.

El concepto clave a través del cual Nietzsche introduce una problemática fisura en el seno mismo de la presumible unicidad susceptible de serle atribuida a la voluntad de poder en cuanto instancia última subyacente a todo ente, es la noción de «interpretación».¹¹ No se trata de que el «sujeto» (tal término denota ya un elemento facturado por la hermenéutica ficcional) interprete de modo deliberado y consciente –merced a un acto de proyección de

negra, puesto que conduce a situar en los orígenes un anti-Dios bajo los rasgos de un Querer malvado y absurdo» (J. Granier: *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 376).

9 FP IV, p. 243. Esta es la razón por la cual Nietzsche apunta hacia Hegel y hacia el panteísmo contándolos entre «las tentativas hechas hasta ahora para superar el Dios *moral*» (*Ibid.*, p. 111).

10 E. Fink: *Op. cit.*, p. 193.

11 Una interpretación carente, por lo demás, de intérprete, de «sujeto hermenéutico»: «No se debe preguntar: “¿entonces quién interpreta?”, sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un “ser”, sino como un *proceso*, un devenir) como un afecto» (FP IV, p. 123).

su propia «identidad sustancial»– la mutabilidad incesante del devenir «externo a sí» en términos de estabilidad y firmeza «identitarias». Es la propia voluntad de poder la que, según Nietzsche, lleva a término tal acto de distorsión ficcional hermenéuticamente interesada, con anterioridad a que la percepción muestre un mundo configurado por elementos determinados, idénticos a sí mismos, calculables, y susceptibles de presentar regularidades permeables a la previsión: «La voluntad de poder *interpreta*: [...] delimita, determina grados, diferencias de poder [...]. Tiene que haber allí un algo que quiere crecer que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor»¹². Cuando el supuesto «sujeto» cognoscente piensa y percibe un mundo ordenado, fijo y estable («el mundo del ente»), la labor hermenéutica constitutiva de la *Wille zur Macht* ha actuado ya simplificando, logificando, coagulando y deteniendo el flujo de lo perpetuamente cambiante: creando la «ilusión de la existencia de cosas» y yuxtaponiendo tal constructo ficcional sobre el caos y el desorden perceptivo propio de la inestabilidad del devenir¹³. Como señala Pierre Klossowski: «¿No son todas las manifestaciones conscientes manifestaciones puramente terminales –los últimos eslabones de una cadena, pero en su sucesión condicionándose aparentemente unos a otros en un nivel delimitado de la conciencia? Lo que podría ser una ilusión»¹⁴.

¿En qué consiste, pues, propiamente la necesidad de que la voluntad de poder haya de volverse –en el marco de la percepción y el conocimiento– de espaldas a sí misma? ¿Cuál es la razón que justifica el hecho de que tal voluntad, presente «ontológicamente» tanto en el corazón profundo del devenir de lo real como en la raíz del mecanismo «epistemológico» que interpreta y enmascara ficcionalmente ese mismo devenir, deba contradecirse a sí misma haciendo surgir en su propio seno la «ilusión del «ente»: el espejismo cognoscitivo de la identidad ligada a la permanencia del «Ser»? Conforme a la interpretación nietzscheana, la raigambre última de esta aparente paradoja ha de ser localizada en el hecho de que en el núcleo de nuestro mecanismo cognoscitivo, la voluntad de poder opera y «trabaja» impulsada por un *pathos* pragmático-vital. Nosotros no percibimos lo real del modo más adecuado (en el sentido de la concepción tradicional de la *veritas* como *adaequatio*), más correcto, o –en menor medida aún– «más verdadero», más adaptado a su configuración (*Beschaffenheit*) «objetiva», sino del modo más propicio y favorable al desarrollo de nuestra existencia en ello: de la forma que mayor volumen de correspondencia guarda con las demandas emanadas de nuestro instinto vital. Tal forma de configuración pragmática de la experiencia no es precisamente ajena a la voluntad de entidad, de estabilidad, de seguridad ontológica: a la voluntad de «Ser».

12 *Ibid.*, p. 122.

13 En este sentido, escribe Nietzsche: «El curso de los pensamientos o de las conclusiones lógicas de nuestro cerebro actual corresponde a un proceso y a una lucha de impulsos que individualmente considerados son, en sí, muy ilógicos e injustos (*ungerecht*); normalmente sólo percibimos los resultados de esta lucha: tan rápida y ocultamente funciona ahora este viejísimo mecanismo (*uralte Mechanismus*) dentro de nosotros» (F. Nietzsche: *La Gaya Ciencia*, Madrid, Akal, 1988, p. 152).

14 P. Klossowski: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid, Arena Libros, 2004, p. 78. Peter Sloterdijk apunta al mismo fenómeno de desrealización ontológica de lo subjetivo en favor de una mirada de energías impersonales cuando escribe: «A la luz de esta especulación, el estatuto del sujeto aparece como epifenómeno de un juego de fuerzas cósmicas inconscientes –como un intervalo fugaz entre las tendencias a la autoconservación y la autodisipación dentro de un proceso natural carente de finalidad y exuberantemente cruel» (P. Sloterdijk: *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 47).

Ahora bien, en caso de aceptar los anteriores postulados, ¿no se introduce merced a ello una nueva variante de discontinuidad epistemológica en el interior de la voluntad de poder? ¿Por qué, si la voluntad de poder aparece ineluctablemente vinculada en el contexto del pensamiento nietzscheano al núcleo mismo de lo «vital», esa misma voluntad debe contemplarse a sí misma –cuando actúa tamizada a través del filtro o espejo del conocimiento humano–, no de forma directa (preservando el circuito de la continuidad consigo misma), sino haciendo uso de un subterfugio interpretativo de carácter ficcional cuya justificación radica, según el propio Nietzsche, precisamente en un interés práctico de orden vital? ¿No se contradice con ello, no sólo la voluntad de poder, sino fundamentalmente la vida consigo misma? ¿Precisa acaso la preservación y el acrecentamiento de la vida –es decir, el correlato de todo devenir y de toda voluntad de poder– de una mediación interpretativa interesadamente ficcional destinada paradójicamente a ocultar y mixtificar el devenir por razones vitalmente prácticas: porque en caso de no mediar tal *inter-pretatio* (tal «mediación previa», literalmente) nosotros seríamos incapaces de vivir en el mundo del devenir? ¿Es, pues, realmente el devenir el símbolo ontológico de la afirmación y el acrecentamiento de la vida, o más bien el larvado emblema de la auténtica *décadence*: aquella ligada a los presupuestos metafísicos que se oponen a la pujanza de lo vital y a la aceptación de la voluntad de poder como esencia de lo existente? Esta epistemología especular discontinua (que es a la vez una ontología monista internamente escindida) sitúa a la voluntad de poder en la posición de un principio jánico, simultáneamente uno y dúplice, cuyo rostro en sombras inmerso en la penumbra demandada por la interpretación ha de permanecer permanentemente oculto a la mirada de su hermano cognoscente orientado hacia la luminosidad de la percepción. La ubicación en el punto central de la línea delimitante del claroscuro resulta esencial para la totalidad del conjunto, dado que la hipotética posibilidad de disipación de la oscuridad que rodea a una de sus caras redundaría para la otra en un efecto análogo al ocasionado por la mirada de la Gorgona. De modo sorprendentemente paradójico, en el marco de la epistemología y ontología nietzscheanas, es la afortunada y salvífica posibilidad de la oscuridad, de la ficción, de la ocultación facturada por el mecanismo de distorsión hermenéutico propio de la voluntad de poder, la que posibilita que seres cognoscentes puedan vivir en el seno de un mundo cuya esencia última es –precisamente– voluntad de poder. La necesidad de ficción ha, pues, de aumentar de forma directamente proporcional al grado de consciencia del individuo.

Ahora bien, ¿de dónde proviene y cuál es la razón de ser de esta discontinuidad entre devenir y conocimiento, o –lo que es equivalente– entre la voluntad de poder expresada en el mundo y aquella que se manifiesta en la actividad «artística» creadora de formas propia de la «conciencia hermenéutica»? ¿Por qué resulta indispensable para la vida la intermediación del dispositivo ficcional cuyo producto es «la apariencia de la entidad estable»? ¿Merced a qué causa surge esta fractura ontológica en el interior de una *Wille zur Macht* que debería –en cuanto es descrita por Nietzsche en términos de «incondicionada voluntad de poder cuyo carácter está presente en todo el reino de la vida»–¹⁵ mostrarse internamente congruente y unívoca,

15 FP IV, p. 52. No deja de resultar sorprendente el hecho de que en múltiples ocasiones Nietzsche se refiera a la *Wille zur Macht* aplicándole el calificativo de «incondicionada», a la vez que declara lo siguiente: «Se quisiera saber cómo están constituidas las cosas en sí: ¡pero he ahí que no hay cosas en sí! Pero incluso suponiendo que hubiera un en sí, un incondicionado, ¡precisamente por ello *no podría ser conocido!* Algo incondicionado no puede ser conocido: ¡de lo contrario precisamente no sería incondicionado!» (*Ibid.*, p. 123).

es decir, libre de la necesidad de interpretar el devenir como «Ser», distorsionándolo y falsificándolo precisamente en nombre de la vida? ¿No es, por definición, algo «incondicionado» una instancia que no precisa de referencia necesaria a algo diferente de sí misma? Nietzsche tiende a contemplar tal discontinuidad inmanente a la voluntad de poder como un *factum* dado *simpliciter*, a la par que justificado *per se* merced a la conveniencia (o voluntad) de preservar el significado del devenir: «en general no se debe admitir ningún ente –porque entonces el devenir pierde su valor y aparece precisamente como algo sin sentido y superfluo. Por consiguiente hay que preguntar: cómo ha podido (ha tenido que) surgir la ilusión del ente»¹⁶.

Desde la propia óptica nietzscheana, sin embargo, tal tentativa de «justificación» suena en mucha mayor medida a prescripción voluntarista asumida por razones ligadas a una arbitraria toma de partido a favor del devenir, que a una efectiva mostración de la ilusoriedad originaria del concepto de «ente» ¿Y no previene enfáticamente el propio Nietzsche contra la inveterada tendencia (propia de la metafísica tradicional) a facturar mixturas ilegítimas entre nuestros deseos y tendencias y la supuesta configuración «en sí» de lo real?: «¡No convirtamos más “deseabilidades” en jueces del ser!»¹⁷. Más aún: en el trasfondo profundo de la ontología nietzscheana, la fuente última del devenir (es decir, la voluntad de poder) es puesta, de forma igualmente voluntarista, a salvo del propio proceso de mutabilidad «ulteriormente» ocasionado por el propio devenir. Tal gesto redundante en un movimiento teórico que aproxima nuevamente la perspectiva ontológica nietzscheana al *éthos* propio del pensar metafísico que trata formalmente de recusar: «No se puede encontrar, ni siquiera estando de nuevo en el camino que investiga sobre la evolución, aquello que es la causa de *que* haya evolución en general; no se debe querer entenderlo como “deviniendo”, ni mucho menos como devenido. La “voluntad de poder” no puede haber devenido»¹⁸. Esta postulada puesta al margen del flujo del devenir por parte de la *Wille zur Macht* inviste a ésta de los característicos rasgos propios de los *arkhai* asentados tradicionalmente por la metafísica de «lo ente», es decir, por la némesis misma de la teoría de la voluntad de poder en cuanto principio ontológico. Si la «voluntad incondicionada» no es resultado de un devenir ni se encuentra ella misma en estado deviniente, entonces constituye de modo palmario una particular variante de principio originario e inmóvil definido por el atributo de la inmutabilidad.

En caso de que, como apunta Nietzsche, el devenir haya de constituir un elemento ubicado más allá de toda posible consideración axiológica, «pues falta aquello que con lo que se lo habría de medir y en relación con lo cual tendría sentido la palabra “valor”»¹⁹, ¿no admitiría, conforme a los propios postulados nietzscheanos al respecto, ser parangonado desde un prisma valorativo con su propio *arkhé* (la voluntad de poder) en cuanto éste no puede ser concebido como algo deviniente «ni menos aún como devenido», es decir, en cuanto se muestra, en cierto sentido, como «ente»? Apenas Nietzsche se aventura a aplicar a la voluntad de poder una leve categoría de orden cognoscitivo (y «entender la causa de la evolución en general» lo es de modo incontestable), la supuesta ilusión de lo permanentemente «entitativo» reaparece de inmediato; esta vez incluso inserto en el corazón mismo de

16 *Ibid.*, p. 387.

17 *Ibid.*, p. 238.

18 *Ibid.*, p. 375.

19 *Ibid.*, p. 388.

las entrañas de la propia *Wille zur Macht*²⁰. En este sentido, Nietzsche rastrea correctamente el núcleo del problema cuando, en un fragmento perteneciente al otoño de 1887, escribe: «Conocimiento y devenir se excluyen. Por consiguiente, el “conocimiento” tiene que ser otra cosa: tiene que precederle una voluntad de hacer cognoscible»²¹. Esto no puede sino significar que el conocimiento también es un epifenómeno o una forma hipostasiada de la voluntad originaria (en cuanto ésta es pensada como elemento incondicionado que, como tal, no admite instancias radicalmente externas a sí misma), luego la voluntad de tornar cognoscible ha de ser una variante «interna» de la propia voluntad de poder: ¿de qué si no?

Con ello, Nietzsche admite tácitamente la existencia de una fractura, discontinuidad o disonancia contradictoria ínsita en el propio seno de tal voluntad. No se trata, pues, de que el conocimiento se superponga a ésta de modo adventicio, sino de que el «conocer» y la voluntad de «momificación del devenir» a él adherida aparecen como instancias derivadas de la propia *Wille zur Macht* y dependientes, en último término, de ella. Por lo tanto, la «ilusión del ente» se muestra como una necesidad demandada por la propia esencia de la voluntad de poder en su relación especular consigo misma en cuanto el devenir constituye su forma ontológica de expresión. Es el devenir el que configura y precisa al Ser: «una especie del devenir mismo tiene que crear la ilusión del ente»²². Esa «especie» o «región» del devenir es el sujeto cognoscente: un fantasma ficcional que introduce, al decir de Nietzsche, *la fata morgana* de la sustancialidad en la esfera del puro devenir, al cual inocular, de forma análogamente ficticia, su propia identidad «entitativa» supuestamente «no afectada por el devenir y el desarrollo». Pero he aquí que: «el mundo ficticio del sujeto, la substancia, la “razón”, etc. es necesario: hay en nosotros un poder que ordena, simplifica, falsifica, separa artificialmente»²³.

2. La ilusión del ente y las aporías hermenéuticas del devenir

Ahora bien, si el ámbito ficticio de la entidad substancial del «Yo» en cuanto «ente» (y recordemos que Nietzsche prescribe expresamente que «no se debe admitir ningún ente en general») se acepta ahora como «necesario» y surge demandado por las requisitorias internas de la propia voluntad de poder, ¿qué derecho asiste a Nietzsche a calificarlo de «ficticio»? Y sobre todo, ¿resulta ficticio con respecto a qué? ¿En comparación con qué supuesta «verdad»? ¿Con la «verdad del devenir»; cuando el propio Nietzsche admite que su actividad «solidificante» de lo mutable deriva de «una especie del devenir mismo»? ¿En comparación, pues, con la propia voluntad de poder? Difícilmente cabría asumir una respuesta afirmativa ante esta última posibilidad teniendo a la vista el hecho de que Nietzsche postula que tal voluntad «no puede haber devenido», en cuanto se erige en causa originaria de todo el desarrollo: el mismo «desarrollo-devenir» del cual se encuentra a salvo «el “Yo” como ente».

20 «La preponderancia del devenir no hace más que llevar a cabo la confirmación extrema del inmovido poder del ser en el sentido del volver consistente del presenciar (aseguramiento); pues la interpretación del ente y de su entidad como devenir es el volver consistente del devenir en la presencia incondicionada» (M. Heidegger: *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 20).

21 FP IV, p. 259.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, p. 259.

«Este mundo es la voluntad de poder –¡y nada más! Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder –¡y nada más!», escribe Nietzsche en 1885²⁴ en consonancia con el carácter incondicionado que atribuye explícitamente a la *Wille zur Macht*. Y, no obstante, el doble rostro jánico propio de tal voluntad recién descubierto, indica que en la región del conocimiento humano anida algo «otro que la voluntad», «otra cosa» diferente del devenir, una previa voluntad de cognoscibilidad ligada al deseo de firmeza y estabilidad ontológicas: una constitutiva tendencia a la «entificación». Es la fe en la identidad y unicidad del «yo» lo que se halla en la raíz de la interpretación del devenir como «ente», como «Ser» (ambos conceptos son, en la terminología habitual de Nietzsche, equivalentes). En ello radica el paroxístico cenit de las aporías imputables a la ontología y a la teoría del conocimiento nietzscheanas, dado que la instancia agente que se oculta tras tal labor de solidificación ficcional del devenir no es otra que la propia voluntad de poder: «Imprimir al devenir el carácter del ser: ésta es la suprema *voluntad de poder*»²⁵. La *Wille zur Macht* actúa, pues, a través del cauce mediador del «Yo» en orden a lograr la coagulación del flujo del devenir; y ello cuando Nietzsche ha postulado previamente que el conocimiento operado por ese mismo «Yo» ha de ser «otra cosa que el devenir», y que devenir y voluntad de poder son elementos coextensivos. Una vez más, la clave de la aporía apunta a la noción de interpretación. Es la propia voluntad de poder «quien» interpreta, no el supuesto «ego substancial», y es, asimismo, ella misma la que resulta de este modo interpretada como «ente» («el mundo es voluntad de poder, y nada más»), cuando su esencia «auténtica» –¿valdría decir «en sí»?– radica en el puro devenir.

Esta circularidad autorreferencial del proceso hermenéutico operado por la voluntad de poder suele conducir a los críticos a plantear al respecto la célebre cuestión relativa al carácter paradójico y contradictorio ligado al carácter universal de la interpretación en el pensamiento de Nietzsche. Olivier Reboul la expone concisamente del siguiente modo: «Es conocida la paradoja de Epiménides, el poeta cretense que afirmaba que ¡todos los poetas cretenses son mentirosos! El propio Nietzsche ¿no se encierra en ese género de paradoja? Planteando al principio que *todo* es interpretación, ¿no arruina su propia doctrina?; pues ¿por qué se habría de conceder más crédito a su interpretación que a las que denuncia? O bien todo es interpretación, falsificación, mentira vital y uno mismo miente, o bien existe una interpretación objetiva y digna de fe, la de cada uno, pero, por no haberla mencionado, uno miente»²⁶. A nuestro juicio, el auténtico problema reside, no tanto en cómo superar el fenómeno paradójicamente circular y autorreferente de la interpretación (aquello que Vattimo llama «la característica vacuidad propia de los argumentos puramente formales»), sino más bien en elucidar la cuestión relativa a la razón por la cual su existencia es indispensable como instancia garante de la vida. Parafraseando al propio Nietzsche en su dictamen acerca de los juicios sintéticos *a priori* kantianos, lo verdaderamente decisivo radica, no en justificar cómo es posible la interpretación, sino en indicar «por qué es necesaria»²⁷. Tal necesidad obedece acaso a la larvada voluntad

24 F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 831. En lo sucesivo FP III.

25 FP IV, p. 221.

26 O. Reboul: *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 41-42.

27 F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, p. 32 (en adelante MABM). Por lo demás, nos parece correcta en lo esencial la observación de Reboul cuando tras preguntar: «¿Tan sólo le queda a Nietzsche ir hasta el final de su relativismo, de su perspectivismo? ¿no está obligado, para justificar la diferencia, a tener que apoyarse sobre una realidad en sí que sirva de garantía a la interpretación noble?», responde lo siguiente: «Parece que sí».

nietzscheana de superar la herida abierta en el seno de la universal voluntad de poder por el hecho «trágico» de que el hombre haya de volverse, mediante el trabajo artístico y ficcional del conocer, de espaldas a la universalidad ontológica de esa misma voluntad, dado que de lo contrario la vida en el mundo anteriormente llamado «aparente» (el único que realmente hay), en el mundo del devenir, resultaría imposible. La necesidad de la interpretación «entificante» obedece, pues, a la posición previa de una valoración concreta (la del propio Nietzsche): a la afirmación de un afecto tendente a la preservación y el ensanchamiento de lo vital. A este respecto declara Reboul: «Todo es interpretación; pero cualquier interpretación no es equivalente a todas las demás. Algunas son bajas, reactivas, nihilistas; algunas son nobles, activas, creadoras. La verdad no está en la naturaleza del espectáculo, sino en la calidad de la mirada [...]. Todo conocimiento es mentira vital; pero hay una mentira vil y servil, y una mentira noble, que expresa la exuberancia de la salud, del poder y del sí a la vida»²⁸. La cuestión es ahora aclarar a cuál de los dos tipos de falsificación pertenece realmente la ilusión hermenéutico-ficcional del «ente» facturada por el mecanismo cognoscitivo.

En efecto, si de lo que se trata es de evitar «convertir nuestras deseabilidades en jueces del ser», ¿por qué entonces ligar sistemáticamente y de modo respectivo los tipos humanos fundamentales (el «*décadent*» y el «noble») a las valoraciones supremas subyacentes a las concepciones esenciales del ser: (el «mundo del ente» y el «mundo del devenir»)? ¿No es manifiestamente la apología nietzscheana del devenir producto de una valoración considerada como «deseable» por un determinado tipo humano, según la propia indicación del filósofo? Es más, ¿resulta en general evitable, conforme a los principios asentados por la epistemología nietzscheana, que toda pretendida «descripción» (del «ser» o de cualquier otra instancia) implique ya una valoración, una «deseabilidad»: un acto de voluntad de poder aplicado al trabajo del dispositivo hermenéutico? ¿Cómo habría de resultar esto posible en el contexto general de un mundo en el cual «no hay hechos, sino solamente interpretaciones»? Hay, ciertamente —como apunta Reboul—, valoraciones reactivas y valoraciones nobles; no todo valorar es equivalente desde el punto de vista «meta-axiológico», pero lo que aquí nos interesa es su *status* de «valoraciones» *tout court*. La «deseabilidad» noble proyectada sobre lo real puede ser también «no reactiva», pero no por ello deja de constituir irremediablemente una «deseabilidad» en general. Ello, por lo demás, resulta plenamente congruente (en su particular incongruencia ligada a los postulados ontológicos y «gnoseológicos nietzscheanos) con el carácter universal e incondicionado atribuido inicialmente por Nietzsche a la voluntad de poder: ¿qué podría realmente haber radicalmente «exterior» a la «deseabilidad interpretativa» inseparablemente aherrojada a la *Wille zur Macht* y a sus «afectos» hermenéuticos?

La contradicción entre los «afectos» y los «conceptos» nietzscheanos puede ser apreciada de modo palmario atendiendo a la contraposición entre dos pasajes decisivos en los cuales resulta condensada la práctica totalidad de las aporías de orden «onto-epistemológico» a las cuales nos hemos venido refiriendo con anterioridad. En un apunte perteneciente al otoño de 1887 Nietzsche escribe: «Contra el valor de lo que permanece eternamente igual [...], el

Nietzsche, denunciando las falsificaciones del conocimiento común, llega a afirmar de rebote la realidad absoluta del «devenir» de Heráclito, la voluntad de poder a nivel cósmico, no sin un cierto hilozoísmo, el eterno retorno como teoría científica... En resumen, una ontología profundamente dogmática en el sentido kantiano del término. La hipercrítica termina por oscilar hacia una ideología precrítica» (O. Reboul: *Op. cit.*, p. 43).

²⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

valor de lo más breve y perecedero, el seductor destello dorado en la panza de la serpiente *vita*»²⁹. Hacia finales del mismo año, sin embargo, nuestro pensador declara: «Aquel empujador tenía presente constantemente la caducidad de todas las cosas para no tomarlas con demasiada importancia y mantenerse tranquilo entre ellas. Por el contrario, a mí me parece que todo tiene demasiado valor para que le esté permitido ser tan efímero: para todas y cada una de las cosas busco yo una eternidad: ¿sería lícito arrojar al mar los bálsamos y los vinos más excelentes? –y mi consuelo consiste en que todo lo que ha existido es eterno:– el mar lo saca de nuevo a la superficie»³⁰. Se muestra aquí, por un lado la incondicional apología nietzscheana del devenir, la transitoriedad y la caducidad como correlatos de la afirmación de la vida, y por otro la identificación de lo finito como algo infinitamente valioso, y por tanto digno de eternidad: digno de «ser», en el sentido tradicionalmente metafísico del término. Es, pues, justamente la misma afirmación de lo vital que Nietzsche liga al devenir, la que conduce a su pensamiento hacia la desembocadura final en el «Ser»: la *pietas* hacia lo finito, fugaz y azaroso reclama paradójicamente la anterior y más originaria estabilidad del Todo. La negación a la pérdida de lo contingente pasa por el acto de abrazar de modo previo lo necesario, es decir, el «mundo del ente» estable y firme teorizado por el pensamiento metafísico: «*Que todo retorne es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: cumbre de la consideración*»³¹.

Según nos parece, la única forma coherente de superar el nudo gordiano planteado por esta aporía exige el seccionamiento de la arbitraria ligazón teorizada por Nietzsche entre la afirmación del devenir y la apología de los instintos no reactivos, no hostiles a la paralela afirmación de la vida. La práctica totalidad de las aporías epistemológico-ontológicas derivadas de la doctrina nietzscheana se fundan en este nexo fundamentalmente voluntarista –y aun de orden «estético»– nacido de la confusión de una particular «deseabilidad» con la «ley» fundamental del «ser». «Voluntad de verdad», «voluntad de tornar cognoscible», voluntad de «entificación», y «voluntad de poder», son tal vez lo mismo. La voluntad de poder, en cuanto preservación de la pujanza vital, precisa en mucha mayor medida del «Ser», de la existencia del «mundo del ente», que de la «verdad del devenir». Desde esta perspectiva, la asunción preeminente del devenir aparece incluso como la genuina instancia sobre la cual debería recaer la condena pronunciada sobre los síntomas axiológicos de carácter reactivo. El devenir se mostraría, pues, como la auténtica contrafigura de la conservación y el aumento de la vida y la voluntad de dominio, mientras que la «metafísica de la presencia plena y estable del Ser» constituiría un tácito subterfugio teórico tendente a asegurar la salvaguarda efectiva de aquéllas: su legítimo y consecuente correlato ontológico oculto³². Desde este prisma de

29 FP IV, p. 240.

30 *Ibid.*, p. 393.

31 *Ibid.*, p. 221.

32 Esta intuición se muestra como un concluyente indicio de que la «momificación» del devenir y la «ilusión del ente» operados por la ontología metafísica constituyen subterfugios (ficcional o no) necesarios y acordes con la afirmación efectiva de lo vital en mayor medida que la apología nietzscheana de la *Unschuld des Werdens* (inocencia del devenir). Tal vez, por tanto, la historia de la filosofía no es «una *furia secreta* contra los presupuestos de la vida» (FP IV, p. 570), sino justamente lo contrario, mientras que el «dionisismo» nietzscheano aparece, a esta luz, como una peculiar variante tácita de valoración reactiva. Prueba de ello es el hecho, constatado y lamentado por el propio Nietzsche, de que «la naturaleza es cruel con sus hijos afortunados», a la vez que «conserva, protege y ama a *les humbles*»: «el crecimiento del *poder* de una especie está quizá menos garantizado por la preponderancia

observación, resultaría preceptivo invertir la interpretación habitual acerca de la apología «antiplatónica» de la autonomía del devenir tal y como la expone, por ejemplo, Manuel Barrios cuando escribe: «El mundo del devenir sólo puede quedar redimido, así pues, en la medida en que aparece referido a un mundo del ser [...]. Esta referencia fija, inmutable, es por tanto lo máximamente valioso, lo que colma cualquier deficiencia que el ser singular sensible en devenir nunca llega a superar por sí mismo. Nietzsche pretende liberar al tiempo y al devenir de esa cadena, de ese juicio reactivo que los concibe como elementos de indigencia; pretende, pues, pensar un movimiento que no sea ya fruto de la necesidad de llenar una carencia, sino expresión de plenitud aun desde la propia condición mortal. Esto es lo que Nietzsche piensa primariamente bajo la noción de voluntad de poder»³³.

Esta hipótesis, considerada «hermenéutico-históricamente», arroja de inmediato la provisional consecuencia de que la metafísica tradicional («platónico-cristiana» y «moderna») habría de ser ahora contemplada como la suprema y más acendrada expresión de la propia voluntad de poder (y del patrocinio de los instintos vitales, por tanto), en tanto que la interpretación y valoración nietzscheana del devenir devendría ella misma un larvado indicio de «vida descendente»: de *décadence* reactiva inconsciente de sí misma. De forma igualmente inconsciente, esos «señores idólatras de los conceptos» que «no han venido manejando desde hace milenios sino momias conceptuales» y de cuyas manos «no salió vivo nada real»³⁴ (es decir, los filósofos «metafísicos» y «egipticistas»), se erigirían en los verdaderos baluartes del subterfugio «artístico-ficcional» que la vida necesita para autoafirmarse. La «serpiente *vita*» se nutre larvadamente de «las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas»³⁵; la tupida urdimbre de la telaraña epistemológica que es la ilusión del «ente» (la «momificación» y «egiptización» del devenir), suministra acaso el basamento firme sobre el cual vida y voluntad de poder asientan su existencia misma.

Como resulta palmario, la aceptación de las anteriores tesis redundante en un acto de resquebrajamiento radical de los fundamentos sobre los que descansa la totalidad de la crítica nietzscheana a la metafísica y la epistemología heredadas de la tradición occidental. La habitualmente incisiva mirada nietzscheana no ha sido, en este caso, capaz de llegar a vislumbrar con nitidez la decisiva ligadura existente entre la cognoscitiva voluntad de estabilización y la voluntad de preservación de las condiciones que posibilitan la vida. El «Ser», concebido como fundamento (*Grund*), es requerido por la propia voluntad de vida a la hora de desplegarse, y por la voluntad de poder como condición indispensable de todo dominio. La prueba definitiva de esta irremisible necesidad que ha de ser presupuesta *velis nolis*, la constituye el hecho de que el propio Nietzsche, acérrimo paladín de los instintos glorificadores de la vida, declare explícitamente hallar «consuelo» mediante el pensamiento de que el devenir no es del todo «real» y que el mar (esto es, el «Ser» estable propiciado

de sus hijos afortunados, de sus individuos fuertes, que por la preponderancia de los tipos mediocres e inferiores» (*Ibid.*, p. 562). De modo inconsciente, Nietzsche sienta, pues, las bases de una interpretación-valoración de orden ontológico y epistemológico situada en el punto opuesto a la perspectiva que verdaderamente secunda la posibilidad de la afirmación y el despliegue de la vida y la voluntad de dominio. La «serpiente *vita*» ama la estabilidad del «ente» y abomina secretamente de la «verdad» ligada al flujo del devenir.

33 M. Barrios: *La voluntad de poder como amor*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 136.

34 F. Nietzsche: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1989, p. 45. En lo sucesivo CI.

35 *Ibid.*, p. 48.

por el eterno retorno) acaba sustrayendo sus presas al devenir y «devolviéndolo todo a la orilla». Deplorar, tanto la pérdida de los «bálsamos y vinos más valiosos», como la de «la importancia infinita de nuestro saber, errar, de nuestras costumbres y modos de vida»³⁶ en el universal torbellino del devenir, es decir, anhelar su restitución, su *apokatástasis*, su sometimiento a la transitoriedad a la que se halla ligado todo lo temporal y perecedero, no deja de resultar –conforme a los propios postulados nietzscheanos– un singular ejemplo de valoración reactiva. Una actitud que ejemplifica, de hecho, un particular tipo de *pathos* escasamente sensible a dejarse estimular por el dionisiaco «placer de crear», y sobre todo por el paralelo «placer de la destrucción», esto es, por el «pesimismo de la fuerza» capaz de soportar el vertido al mar de los más valiosos vinos y la ulterior contemplación de cómo el mar los va alejando de la orilla...para siempre.

Ante este paradigmático rasgo propio del «carácter inquietante, enigmático y terrible» del mundo ampliamente glosado por la «metafísica de artista» nietzscheana, el creador de ésta parece mostrarse incapaz de entonar su «santo decir sí». Incapacidad, por otra parte, no tan sorprendente cuando se trata de un pensador que, tras asumir él mismo el papel de «un intérprete que os pusiese de tal modo ante los ojos la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda “voluntad de poder”»³⁷ (aquella misma voluntad de poder que «no puede haber devenido» ni se puede «querer entender como deviniendo»), declara en referencia polémica a los conceptos supremos de la metafísica y a sus prejuicios reactivos subyacentes: «A lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es *lícito* provenir de nada [...]. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto –ninguno de ellos puede haber devenido»³⁸. Justamente como la propia voluntad de poder.

Momento es ya de intentar suministrar una respuesta al interrogante nietzscheano: «¿de dónde proviene la voluntad de ente?», o más bien: ¿de dónde proviene realmente la discontinuidad, la fisura abierta entre la exposición al devenir (en cuanto vertiente «ontológica» de la *Wille zur Macht*) y el conocimiento «entificador» supuestamente dominado por las interpretaciones efectuadas por esa misma «voluntad de poder»? Si partimos de la hipótesis según la cual la voluntad de poder constituye «lo más fundamental y lo más íntimo»³⁹ de lo real, y si es necesario que la voluntad «como conocimiento» modifique y falsifique la voluntad «como devenir», ello ha de deberse al hecho de que en el hombre (en cuanto ser «cognoscente» y «vital» a la vez) se halla presente algo más («otra cosa», dice Nietzsche) que la supuestamente incondicional voluntad de poder: que es algo más que voluntad de poder «¡y nada más!». Si el hombre, para poder «vivir» en general, debe falsear inevitablemente el devenir mediante su proceso cognoscitivo previo, estabilizándolo y tornándolo «Ser» (de ahí el *pathos* «momificador» de la metafísica), ello es debido a que para él la indeterminación ontológica resulta, tanto gnoseológica como vitalmente, insoportable⁴⁰. Y el devenir, el «no

36 F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 788.

37 MABM, p. 45.

38 CI, pp. 47-48.

39 FP IV, p. 536.

40 Se trata de aquello a lo que Nietzsche se refiere mediante la expresión «lo asiático»: el trasfondo informe y caótico de lo real cuya ocultación constituye el triunfo fundacional de la racionalidad de Occidente que Nietzsche secunda aquí: «el griego dionisiaco necesitaba volverse apolíneo, es decir: romper su voluntad de monstruosidad, de

ser ente», es ciertamente –desde el punto de vista epistemológico– una eminente forma de indeterminación: aquella apuntada por la «tormenta de arena cognoscitiva» a la que remite el kantiano «caos de las *Empfindungen*» hipotéticamente previo a la regulación y ordenación de éstas por parte de las formas del conocer aprióricas propias del sujeto. La voluntad de sortear la deletérea percepción de lo indeterminado en aras de la salvaguarda de la vida y de la instalación residencial «libre de énfasis» en el mundo (justamente el corazón del proyecto nietzscheano), aparece, pues, como la raíz última a partir de la cual crece y eclosiona la «ilusión del ente»: la necesaria posición de un islote cognoscitivo de estabilidad y «Ser» en el seno del océano perpetuamente encrespado del puro devenir.

He aquí, por tanto, la «desconocida raíz común» que hermana de modo larvado al perspectivismo nietzscheano de la voluntad de poder y al pensamiento metafísico tradicional: ambos participan de un compartido *éthos* tendente a la ocultación y conjura de la indeterminación ontológica. Ambos tratan de mantener al «sujeto» a remanso de la efectiva percepción del indeterminado trasfondo último de lo real, dado que ambos intuyen en tal posibilidad el auténtico germen de la ruina y disolución, tanto cognoscitiva como vital, de lo humano. Mantener la mirada del hombre a salvo del Basilisco de la alteridad marcada por el abismo ontológico subyacente a las formas mundanas apolíneas y definidas, suturando –merced a tal voluntad de ilusión– la disarmónica discontinuidad e inadecuación entre hombre y mundo, es justamente la tarea y el auténtico sentido de la doctrina nietzscheana del *amor fati*. Ésta no persigue sino revocar tal presentida fisura originaria en el corazón de lo real, merced a la inversa propiciación de aquello que Fink llama «armonía cósmica entre el hombre y el mundo en el juego de la necesidad»⁴¹.

3. Restañando las heridas del conocimiento: la ontología de la voluntad de poder como metafísica de la totalidad

Nietzsche no logra, en general, explicitar el carácter esencial de la fractura immanente a la realidad en cuanto voluntad de poder (mejor dicho: de esta escisión entre la apertura cognoscitiva humana al Ser y el Ser mismo) a la cual viene refiriéndose nuestro discurso. Es justamente este rasgo el que acaba finalmente emparentando al pensamiento nietzscheano con el *éthos*

multiplicidad, de incertidumbre, de horror, mediante una voluntad de medida, de simplicidad, de orden, siguiendo normas y conceptos. Lo carente de medida, lo caótico, lo asiático, están en el fondo de su ser: la valentía del griego reside en la lucha contra su asiatismo: la belleza no le ha sido regalada, como tampoco la lógica, ni la naturalidad de las costumbres –sino que ha sido conquistada, querida, obtenida en combate –es una victoria suya» (FP IV, p. 512).

41 E. Fink: *Op. cit.*, p. 225. En referencia a esta idea central finkiana, escribe Massimo Cacciari: «Su incompreensión del problema del Ser en *El nacimiento*, condena a Nietzsche, según Fink, a “enmascarar” todavía estéticamente su visión fundamental del mundo: él concibe pensamiento del juego y pensamiento del Ser aún ingenuamente como opuestos». Frente a ello observa Cacciari: «El juego es símbolo, *no* metáfora, entre ente finito y mundo-cosmos: en el juego no se señala simplemente la diferencia, sino que la diferencia es incluida en una totalidad más originaria» (M. Cacciari: *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Biblos, 1994, pp. 47-55). También Sánchez Meca alude a esta convergencia en la cual se afirman conjuntamente la existencia del mundo y la vida humana, en referencia al reconocimiento nietzscheano de la religiosidad homérica: «Religión, por tanto, como solidaridad del individuo con el cosmos o con la totalidad viviente que es afirmada en el gozo mismo de vivir, totalidad que le incluye a él mismo y comprende todas las cosas [...]. Hay *amor fati*, amor de lo que es necesario (*was notwendig ist*) y que no es fatalismo como resignación ante el destino individual, sino integración de la propia vida en el devenir universal en el que el individuo se siente inserto. De este modo, es característico de la experiencia dionisíaca sentir la indisolubilidad entre yo y mundo como armonía entre libertad y necesidad» (D. Sánchez Meca: *Op. cit.*, pp. 178-180).

identitario característico de la metafísica: el sesgo merced al cual la ontología de la voluntad de poder entronca –involuntariamente o no– con la idea de identidad propia del pensar metafísico, con el Ser uno (*hén*) y continuo (*synekhés*) parmenídeo, transido de *tautótēs* (mismidad) y libre de toda alteridad. De tal aparente soslayo deriva la renuncia de Nietzsche a tomar en serio la alteridad de lo real por razones estrictamente «pragmático-vitales». Ahí, en esa cesura y contradicción interna de la esencia de lo existente apenas constatada por Nietzsche, es precisamente donde radica la clave esencial del pensamiento metafísico, y aun de todo pensamiento. Schopenhauer contempla mucho más profundamente esta contradicción especular de la esencia del Ser: es precisamente el conocer, la conciencia, aquello que –en virtud del ascetismo schopenhaueriano– permite a la voluntad metafísica observarse a sí misma, considerarse axiológicamente como elemento «terrible», abominar de su propia naturaleza, y, como consecuencia de ello, autosuprimirse a través de la negación de sus objetivaciones empíricas conscientes.

Una postura mucho más consecuente que la sostenida por Nietzsche, en la medida en que ésta presenta un acto cognoscitivo en el cual ya ha actuado previamente el «antiquísimo» arte hermenéutico de la voluntad de poder con el fin de ocultar a ese mismo conocimiento la manifestación ontológica de esa misma voluntad de poder: el puro devenir. Actitud que emparenta secretamente a Nietzsche con Hegel y con lo esencial de la tradición metafísica desde Tales, y cuyo núcleo se localiza en la preeminencia de la identidad sobre la alteridad; supremacía derivada de la voluntad de restañar la herida «onto-epistemológica» perpetuamente presente en el punto de tangencia entre conocimiento y realidad: entre subjetividad y mundo. La identidad, tanto en Nietzsche como en Hegel, pronuncia siempre la última palabra: allí donde crece el peligro de la *alétheia* (desvelamiento) de la alteridad, la negatividad y la indeterminación, allí también –remedando a Hölderlin– crece el poder salvífico de la mismidad propia del «Todo-Uno» carente de fisuras internas. La necesidad inexcusable de la mentira epistemológica y la ficción ontológica, no hace sino testimoniar la subyacente originariedad y prioridad de esta cesura. Su restañado exige la posición previa de la identidad suprema: aquella derivada de un Todo holístico que ha de integrar en su homogéneo seno los opuestos, lo «enantiológicamente» escindido.

Esa labor de conjura de la escisión (*Entzweiung*) «hombre-mundo», «pensar-Ser», es la tarea de la racionalidad dialéctica hegeliana («el principio de este retorno se halla en el propio pensamiento, puesto que es él quien a la vez abre la herida y la cura»),⁴² pero también la del pensar dionisíaco que «dice sí y amén a todo lo problemático y terrible» al igual que a su contrario: que «a todos los abismos lleva la bendición del santo decir sí». Ambas posturas teóricas buscan lo mismo: la ocultación de la indeterminación y alteridad originarias, a través de la justificación de una totalidad «una», homogénea e identitaria que garantiza la armonía (derivada, «artística», facturada: no originaria) entre hombre y mundo⁴³.

42 G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 88.

43 Es solamente en el momento final de su pensar, cuando la «mirada goetheana» de Nietzsche logra finalmente reconocer uno de los múltiples rostros-máscara del proteico Dionisos inviscerado en las entrañas del entramado categorial propio de la lógica hegeliana: *prima facie* el más insospechado de los lugares en los cuales cabría encontrar al dios de la conjunción entre lo terrible y lo afable de la existencia en el seno de una totalidad identificada con lo divino. O quizá no. También la aparentemente gélida racionalidad de la lógica hegeliana (como la exangüe frialdad atribuida a la de Parménides en el escrito sobre «la época trágica») abriga en su seno el *pathos* conducente a trasladar «a todos los abismos la santa bendición del decir sí», la afirmación universal del Todo en el cual se contienen todas las contradicciones: lo placentero que exige la fáustica congelación del

En el caso nietzscheano, el lenitivo investido de la virtud de suturar la herida abierta por el conocer toma cuerpo en forma de asunción de una filosofía que sacraliza la totalidad de lo existente, que aprende a contemplarlo desde «una mirada goetheana plena de amor y de buena voluntad»⁴⁴ tendente a favorecer «la gran participación panteística en la alegría y en el dolor»⁴⁵. Después de todo, «En el fondo, sólo ha sido superado el Dios moral»⁴⁶: aún quedan «infinitas formas de ser Dios». Si «con la palabra “dionisiaco” se expresa un ímpetu hacia la unidad»⁴⁷, esto es, hacia la asunción de un Todo que recoge en su seno tanto la alegría y el placer como la negatividad del sufrimiento⁴⁸, entonces tal totalidad signada con el sello de la sacralidad holística subsume y difumina asimismo en el «abismo del olvido»⁴⁹ la dolorosa escisión entre el devenir del mundo y el conocimiento humano.

Sin embargo, esta forma –por lo demás, netamente «metafísica»– de restituir la fragmentada continuidad armónica entre lo cognoscitivo y lo ontológico que constituía la fuente de la cual manaban la práctica totalidad de las aporías indicadas con anterioridad, no deja a su vez de dar lugar a sus propias aporías internas. Conforme a las tesis asentadas por la hermenéutica nietzscheana, el «fetichismo grosero» propio del pensar metafísico se halla en la base de toda ontología articulada en torno a la idea de estabilidad ligada al concepto de «Ser»: «Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes u acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el “yo”, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo –así es como *crea* el concepto “cosa”...El ser es añadido con el pensamiento, es introducido *subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto “yo” es del que se sigue, como derivado, el concepto “ser”»⁵⁰. Más aún, la propia noción de unidad –y por tanto también el concepto de «totalidad» que la presupone– no es sino un elemento ficcional nacido a partir de un previo «prejuicio psicológico»: «Nosotros necesitamos unidades para poder calcular; pero no por ello se ha de admitir que tales unidades existan. El concepto de unidad lo hemos tomado prestado de nuestro concepto de “yo”, –nuestro más antiguo artículo de fe [...]. Ahora, bastante tarde, estamos ampliamente convencidos de que nuestra concepción del concepto de “yo” no garantiza nada a favor de una unidad real»⁵¹. Ahora bien, ¿cómo es posible –o, más bien, «justificable»– que la «gran participación panteística» en el impulso dionisiaco «hacia la unidad» apele justamente a esta

Augenblick (instante), tanto como el dolor que dice «pasa». Todo lo lacerante, a la par que todo aquello que «reclama profunda eternidad». La idea lógica hegeliana «dice sí a todo lo problemático y terrible», incluye su dolorosa negatividad en el seno de la universal afirmación de lo divino: es dionisiaca.

44 FP IV, p. 291.

45 *Ibid.*, p. 511.

46 *Ibid.*, p. 166.

47 *Ibid.*, p. 511.

48 Heidegger describe esta totalidad en los siguientes términos: «Nietzsche interpreta el ser del ente como voluntad de poder [...]. La conjunción en una unidad originaria de lo activo y el ser y el devenir, conjunción propia del gran estilo, tiene por lo tanto que estar comprendida en la voluntad de poder, si se piensa a ésta de modo metafísico» (M. Heidegger: *Nietzsche I*, Barcelona, Destino, 2000, p. 135).

49 FP IV, p. 511.

50 CI, pp. 48-49.

51 FP IV, p. 534. En palabras de Reboul: «Así el número es sólo un instrumento de dominio forjado por nuestra especie. Instrumento eficaz, como lo prueba la aplicación de las matemáticas, pero que no opera más que forzando la realidad; pues el uso del número reposa sobre la idea errónea de que existen cosas identificables, mientras que en la movilidad universal no se encuentra identidad, ¡ni siquiera cosas! El concepto mismo de unidad (la primera categoría de Kant) es necesario al cálculo, pero sin validez objetiva» (O. Reboul: *Op. cit.*, p. 17).

categoría (*Einheit*) previamente desenmascarada por Nietzsche como ilegítima proyección pragmática de un concepto «procedente de nuestra “experiencia” psíquica» que únicamente tiene como fin «sostener teóricamente el mecanismo del mundo»?⁵² ¿No constituye tal aplicación ilegítima –en sentido estrictamente kantiano– de la noción de número, de «uno», de unidad substancial, la esencia del mecanismo ficcional mediante el cual el «Yo» configura originalmente «entes»? Es más, ¿no se trata del mecanismo hermenéutico-ficcional originario: aquel que se localiza en el fundamento de la fe en la existencia efectiva de «cosas» en general («unidades atómicas» cuya recíproca interacción «causal» da lugar a la eclosión de «un mundo»)? ¿No implica la asunción de un pensamiento de la totalidad dionisíaca en cuyo seno resultan integrados en un «santo decir sí» universal todos los elementos opuestos, el uso de un procedimiento cognoscitivo espurio (denunciado como ficticio por el propio Nietzsche), a la hora de legitimar el Todo mediante el cual se pretende justamente restañar la fisura abierta en el corazón de lo real por el propio conocimiento?⁵³

Esta nueva aporía no halla solución mediante la apelación nietzscheana a la teoría de los «*quanta* de voluntad de poder» en cuanto «centros de fuerza» múltiples que conformarían la estructura reticular de irradiación de la *Wille zur Macht*. En este sentido, Nietzsche se distancia de Schopenhauer en la medida en que sustituye la «voluntad» única como sustrato último del mundo fenoménico (la cual adquiere el atributo de la unicidad en cuanto se halla más allá del dominio acotado por el *Satz von Grund*, y por tanto del espacio, el tiempo, la causalidad, y el resto de categorías vinculadas a la multiplicidad en general) por una serie plural de «puntos originarios» no vinculados en cuanto tales ni al «Ser» ni al «devenir».⁵⁴ Y sin embargo, tales *quanta* originarios, en cuanto se presentan como «múltiples», esto es, en la medida en que «hay varios», caen en el interior de la esfera de lo determinado, dado que necesariamente han de excluirse entre sí para afirmarse como tales, y tal acto de exclusión recíproca presupone incontestablemente algún tipo de singularidad –es decir, unidad– por parte de los elementos en ella implicados. También aquí, pues, se encuentra ya nuevamente aplicada de modo difuso la ilegítimamente proyectada categoría de unidad. La supuesta originariedad de los *Machtquanta* múltiples (en cuanto se trata de unidades distintas entre sí) remitiría, pues, a una interesada interpretación «sustancialista» emanada de la ficcional entidad del «Yo», es decir, de aquello situado precisamente en el polo opuesto de toda originariedad «real».

Además, el hecho de que cada uno de tales *quanta* dinámicos se encuentre, según Nietzsche, «en una relación de tensión con todos los otros *quanta* dinámicos», *quanta* cuya esencia consiste «en su “producir efectos” sobre éstos mismos»⁵⁵, sólo puede darse efectivamente en caso de que ellos mismos constituyan «puntos sustanciales» (es decir, «unos» o «átomos» de algún tipo) en los cuales se detiene y solidifica en cierto modo el flujo universal del devenir. La

52 FP IV, p. 534.

53 Esta es la aporía soslayada por Müller-Lauter cuando afirma que «la voluntad de poder no es un Uno real», sino que «Unidad real (*wirkliche Einheit*) sólo se da como organización y juego conjunto de *quanta* de poder» (W. Müller-Lauter: *Op. cit.*, p. 20).

54 Como indica Sánchez Meca: «La voluntad no es, por consiguiente una realidad unitaria como dice Schopenhauer, sino que su unidad es sólo un nombre que encubre una pluralidad de fuerzas determinadas por el afecto de dominio. *Kraft* o “fuerza” polimorfa y polivalente debería nombrarse siempre en plural, “las fuerzas”, porque siempre se dan como enfrentamiento, pugna y combate entre varias que sólo alcanza equilibrios provisionales bajo la forma de configuraciones o dispositivos pulsionales» (D. Sánchez Meca: *Op. cit.*, p. 122).

55 FP IV, p. 534.

«descripción» nietzscheana según la cual la propia *Wille zur Macht* –elemento eminentemente ligado al devenir– se muestra como una instancia «diferente» y en cierto sentido «externa», en su perpetua mutabilidad, a tales *quanta* de irradiación originarios, no hace sino avalar la exactitud de esta intuición: «Necesito inicios y centros de movimiento, desde los que la voluntad se propague»⁵⁶. En este sentido, considerar estos *quanta* a través de los cuales circula «subsidiariamente» incluso la propia voluntad de poder como «desarrollo de unidades, aunque mínimas, de “substancia”» –por emplear la fórmula de Vattimo–⁵⁷, introduce la categoría de «sustancialidad» (derivada según Nietzsche del «Yo»), y por tanto la de unidad a ella ligada, en el núcleo mismo de la naturaleza última de toda realidad tal como ésta es paradójicamente «en sí»: al margen de la hermenéutica ficcional operada por el «sujeto», e incluso más allá de la propia interpretación llevada a cabo por la voluntad de poder en cuanto conocimiento.

¿Cómo resulta esto posible, dada la previa tesis nietzscheana según la cual los *quanta* de voluntad de poder constituyen el remanente «objetivo» resultante de la eliminación de los «ingredientes fenoménico-psicológicos» («el concepto de número», «el concepto de sujeto», etc.) cuya «intrusión» ilegítima se halla en la génesis de la ficción de las «cosas», de la «ilusión del ente»?⁵⁸ A tal respecto, resulta verosímilmente equivalente postular la existencia de múltiples *quanta* metafísicos de carácter «extrafenoménico», y asentar –en sentido platónico– la tesis relativa a la existencia de «unidades» últimas («ideas») análogamente originarias, múltiples y no-fenoménicas concebidas en términos de «substancias de irradiación» a partir de las cuales deriva la totalidad de lo existente. Es de este particular modo, como el pensamiento ontológico nietzscheano entronca nuevamente con el trasfondo profundo propio de aquel mismo *éthos* metafísico platonizante que formalmente declara deplorar, dado que los *quanta* de poder «evanescentemente substanciales» adoptan, desde esta perspectiva, un *status* ontológico ampliamente paragonable con el secularmente reconocido a los *arkhai* metafísicos tradicionales. Un rasgo que contribuye decisivamente a avalar esta interpretación lo constituye el hecho de que, según Nietzsche, el rasgo esencial que define la actividad de los *quanta* de voluntad de poder radica en su ya mencionada capacidad de causar o producir efectos sobre algo «externo», así como de recibirlos a su vez desde el exterior, es decir, en

56 *Ibid.*, p. 543.

57 G. Vattimo: *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 2003, p. 556.

58 Aparte de ello, y conforme a los propios postulados epistemológicos nietzscheanos, la supresión de aquellos elementos en cuyo interior «aún tenemos nuestro ojo, nuestra psicología» (FPIV, p. 543), en modo alguno debería arrojar como resultado subyacente un «residuo ontológico dogmático» (en sentido fichteano) situado más allá o al margen de la influencia ejercida por aquéllos, esto es, dado «en sí», que es justamente lo que sucede en el caso de la posición de los *Machtquanta* primigenios. Fundamentalmente porque al afirmar que una vez eliminados los accidentes fenoménicos ficcionales «entonces no quedan ya cosas, sino *quanta* dinámicos», se transgrede manifiestamente uno de los principios cardinales de la «onto-epistemología» nietzscheana, a saber: aquel que proscribió explícitamente la creencia en una «constitución en sí» inherente a lo real (es decir, «objetiva» en algún sentido): «lo “en sí” es incluso una concepción contradictoria: una “constitución en sí [*Beschaffenheit an sich*]” es un absurdo: tenemos el concepto de “ser”, de “cosa”, siempre y sólo como un concepto de relación» (*Ibid.*, p. 547). ¿No ejemplifica la posición de *quanta* que además mantienen relación de alteridad y tensión causal entre sí un análogo caso de *Beschaffenheit* objetiva que es descubierta tras retirar la trama fenoménica urdida sobre ella por la hermenéutica ficcional del «yo»? Pero quizá Nietzsche mismo se encargue, una vez más, de reintroducir la necesidad de lo ficcional contra sus propias posiciones; de justificar pragmáticamente las aporías a las cuales es conducido su pensamiento cuando éste opera de forma puramente teórica: «sería en sí posible que la verdadera constitución [*Beschaffenheit*] de las cosas fuese hasta tal punto nociva, que fuese tan contraria a los presupuestos de la vida, que justamente la apariencia fuera necesaria para poder vivir» (*Ibid.*).

su virtual potencia dinámica. Así, la primera «resistencia» (*Widerstand*) que encontraría un *quantum* de voluntad de poder –y aquello que la constituye como tal voluntad es precisamente hallar y superar resistencias– sería otro *quantum* de voluntad de poder.

A esta «causalidad única» y originaria es a la que se refiere Sánchez Meca en los siguientes términos: «toda fuerza agente es voluntad de poder, es decir, que en todos aquellos fenómenos en los que reconozcamos que hay un efecto (*Wirkung*), una voluntad actúa sobre otra voluntad; en todo acontecer mecánico en el que estuviera actuando una fuerza, se trataría de una fuerza de voluntad la que estaría actuando y, por tanto, ese acontecer tendría que ser comprendido como un efecto de la voluntad [...]. Mientras la fuerza física se determina tan sólo por un determinado *quantum*, lo que caracteriza a la fuerza como “poder” (*Macht*) es que su *quantum* se determina por un *afecto* según el modelo del querer. De esto se deriva que es sensibilidad, capacidad de ser afectada y de afectar [...]. Un *quantum* de poder se define por el efecto que produce y al que resiste. Es esencialmente una voluntad de ejercer una fuerza y de defenderse de fuerzas que actúan sobre ella»⁵⁹. El rasgo capital soslayado en esta caracterización lo constituye de nuevo la coincidencia tácita entre el modo en que Nietzsche describe la esencia de la voluntad como «capacidad de afectar» (producir efectos) y «ser afectada» (padecerlos), y la forma en que Platón asienta el criterio ontológico que permite definir «aquello que es», distinguiéndolo simultáneamente de lo «no ente». En el diálogo *Sofista*, Platón identifica explícitamente el Ser con la capacidad de producción y recepción de efectos, con el actuar y el padecer, con el ejercer una fuerza (*dýnamis*) sobre otro elemento y el hallarse en disposición de ser afectado, a su vez, por él: «existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia (*tina kektēmenon dýnamin*), ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural (*poieîn héteron hotioûn pephykòs*), ya sea de padecer (*patheîn*) [...]. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa sino potencia» (*éstin ouk állo ti plēn dýnamis*)», es decir, en analogía con la «comunicación» de las facultades sensoriales y noéticas con el devenir y el Ser, «una afección o una acción (*páthēma hē poīēma*) que deriva de cierta potencia (*ek dýnámēós tinos*) originada a partir de un encuentro mutuo (*syniōntōn*)»⁶⁰.

Resulta palmario el paralelismo de significación existente entre la noción nietzscheana de *Kraft-Wille* y el concepto platónico de *dýnamis*; un paralelismo fundamentado en la esencial analogía entre el *poieîn-patheîn* atribuido por Platón a todo «lo existente», y la «capacidad de afectar y ser afectado» que Nietzsche postula como rasgo constitutivo de aquello «realmente existente» en última instancia: los múltiples *quanta* de voluntad de poder. Se muestra nuevamente, por tanto, el modo en el que Nietzsche no hace sino reinterpretar ciertas instancias ontológicamente «neutras» heredadas de la tradición filosófica (platónica, como en este caso, o schopenhaueriana, como apuntábamos al inicio), transmutándolas en afectos volitivo-hermenéuticos, es decir, haciéndolas devenir voluntades interpretadoras en conflicto que, no obstante, mantienen intacta la estructura de significación que les fue conferida originalmente por el pensamiento metafísico. He aquí la clave hermenéutica que permite vislumbrar la larvada convergencia entre la «potencia» (*dýnamis*) ontológica platónica y la *Wille zur Macht* nietzscheana entendida como «la esencia más íntima del Ser».

59 D. Sánchez Meca: *Op. cit.*, p. 122.

60 Platón: *Sofista*, 247 d-e – 248 b.

4. Conclusión

La significación subyacente a la tentativa ontológica «holística» de Nietzsche apunta, pues, hacia la problemática voluntad de restañar la herida cognoscitiva que torna necesario el fenómeno hermenéutico de la «ilusión del Ser» merced a una nostalgia de la totalidad que requiere incontestablemente la presuposición de instancias ontológicas de algún modo dadas «objetivamente», esto es, al margen del proceso general de la interpretación⁶¹. Es en este punto donde el auténtico trasfondo del cual se nutre el pensamiento nietzscheano acerca de la relación «hombre-mundo» coincide plenamente con el apuntado por el aparentemente inverso *éthos* que impregna el sistema hegeliano. Ambos apuntan, como indicamos, a un análogo fin: la reconciliación, el restañado de la primigenia herida abierta por la reflexividad y la conciencia; no sólo por la vinculada a la subjetividad moderna⁶², sino por aquella secularmente presente en la alienación occidental entre pensamiento y Ser. Esta es la razón por la cual Nietzsche, a pesar de la observación retrospectiva de *Ecce Homo* en la que aún considera que *Die Geburt der Tragödie* «desprende un repugnante olor hegeliano»⁶³, acaba finalmente —en los fragmentos póstumos de la última época— vislumbrando con claridad el tácito paralelismo entre el programa hegeliano de reconciliación (*Versöhnung*) entre lo objetivo y lo subjetivo («esa grandiosa iniciativa»), y el espíritu profundo que alienta bajo su propia intuición del *amor fati* expresada en el pensamiento del eterno retorno de lo idéntico: «El significado de la filosofía alemana (Hegel): idear un *panteísmo* en el que el mal, el error y el sufrimiento no se sintieran como argumentos en contra de la divinidad»⁶⁴.

A través de sus tesis epistemológicas, Nietzsche deviene, pues, *décadent malgré lui*, mientras que el panlogismo hegeliano, supuesta cumbre de la decadente racionalidad reactiva occidental, adquiere ahora los ropajes de lo genuinamente dionisíaco. Si «en torno a Dios todo se convierte —¿cómo?, ¿acaso en “mundo”—?»⁶⁵, ello obedece probablemente al hecho de que la teoría nietzscheana del conocimiento es en realidad la crónica de un intento de reconciliación entre subjetividad y naturaleza ya llevado a cabo por la tradición metafísica, y del cual la «ontología negativa» apuntada por Nietzsche no constituye acaso sino un tan traumático como irresuelto episodio epigonal.

61 En este sentido, secundamos plenamente la observación de Vattimo, quien tras preguntar por qué Nietzsche olvida el carácter hermenéutico-ficcional de la conciencia «y se comporta como si la voluntad de poder fuera sólo un nuevo principio metafísico-descriptivo con que sustituir, con el mismo título, otras teorías metafísicas de la tradición», responde: «Nietzsche olvida, en efecto, el universal carácter hermenéutico del ser y hace de la voluntad de poder una esencia de tipo metafísico, originando así una serie de graves equívocos en su propio razonamiento» (G. Vattimo: *Op. cit.*, pp. 545-547).

62 «Los griegos eran cualquier cosa menos realistas [...]. El hombre era para ellos la verdad y el núcleo de las cosas, el resto de la naturaleza, tan sólo expresión, fenómeno, juego ilusorio» (F. Nietzsche: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999, p. 47).

63 F. Nietzsche: *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1989, p. 68.

64 FP IV, p. 107. En el mismo sentido apuntan varios fragmentos de otoño de 1883: «Conducir a la unidad la suprema tensión de la multiplicidad de los contrarios —*Meta*», «saturar el gran mediodía de contradicciones resueltas» (FP III, p. 376).

65 MABM, p. 107.