

## Voluntad de poder e interpretación (Una aproximación hermenéutica al pensamiento del eterno retorno)

«Die Welt ist uns vielmehr noch einmal  
'unendlich' geworden: insofern wir die  
Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie  
unendliche Interpretationen in sich schliesst»

(F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, 374).

Tratar de escribir un texto en el que tengan lugar prioritario «elementos» que conforman el pensamiento de un determinado autor, pre-supone el situarse siempre ante una bifurcación hermenéutica, ante un doble camino, o mejor, como Nietzsche expresaría, ante una «doble mirada» (Doppelblick) con la que miran al mundo todos los grandes conocimientos <sup>1</sup>. Esta mirada dual, bífida, cuasi patológica, impele a todo aquel que transita, en nuestro caso, por el camino del pensar nietzscheano, a un contratiempo intencionado en el que la pausa corre pareja a la serenidad de la detención admirativa. Por un parte, Nietzsche nos propone pensar *en* el horizonte que determina, permite e incluso reclama, el surgimiento de ese pensamiento que, a su vez, se piensa como eterno en el eterno retorno. Por otro lado, vistas las cosas desde otra perspectiva, es, el mismo pensamiento, en el modo de su actuación, realización intrínseca, el que interpreta, determina, el todo de hechos, acontecimientos, fenóme-

1 Vid. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Dtv-de Gruyter. (München-Berlin 1980) Bd. II, p. 61 y Bd. VI, p. 328.

nos, que abarca el horizonte desde el que se sitúa. Ambas perspectivas sólo pueden llegar a resultar esclarecedoras en el «orden» del discurso. Para ello, Nietzsche busca asumir un lenguaje que en ningún momento y de ningún modo anule la realidad como devenir.

Una característica fundamental de la filosofía de Nietzsche es expresar «de manera radical el diferente enfoque que el hombre moderno asume frente al devenir»<sup>2</sup>. Este hecho se hace patente, aunque no de modo exclusivo, en la utilización por parte de Nietzsche de términos como «voluntad de poder» (*Wille zur Macht*), e «interpretación» (*Auslegung, Interpretierung*).

En un fragmento póstumo, que data de principios de 1888, referido a la crítica del concepto de «causa» (*Ursache*), expresa Nietzsche la necesidad de contar con un elemento que determine el movimiento desde el movimiento mismo, sirviéndonos así de enlace, de punto de apoyo desde el que comenzar la reflexión, teniendo siempre en cuenta, que este «punto» no supone un apoyo exterior, motor inmóvil, libre de mediación, sino parte manifiestamente integrante del proceso que nos proponemos analizar.

«Necesito el *punto de partida* 'voluntad de poder' como origen del movimiento. Por consiguiente el movimiento no debe ser ocasionado desde el exterior, *no debe ser causado*.

Necesito principios y centros de movimiento desde los cuales la voluntad se lance/propague a su alrededor»<sup>3</sup>.

El fragmento precedente nos sitúa ante el intento por pensar el devenir en el (des-)orden de los acontecimientos. La «voluntad de poder» se nos presenta como hipótesis, como un «punto» de partida hermenéutico que pretende anular la idea de un principio, de un fundamento exterior que medie en la comprensión del movimiento. Supone así el intento de expresar «la necesidad de un punto de partida que fuera ya acción, que no tuviera que basarse en entes subsistentes a los que, en el lenguaje de Hegel, la mediación les fuera exterior»<sup>4</sup>.

Entendida la «voluntad de poder» como hipótesis-interpretación, encuentra su más alta tarea en servir como modelo de «conjun-

2 E. Severino, *La filosofía contemporánea* (Ariel, Barcelona 1987) p. 106.

3 «Ich brauche den *Ausgangspunkt* 'Wille zur Macht' als Ursprung der Bewegung. Folglich darf die Bewegung nicht von aussen her bedigt sein —nich *verusacht*... Ich brauche Bewegungsansätze und —Centren, von wo aus der Wille um sich greift...». F. Nietzsche, *op. cit.*, Bd. XIII, p. 274.

4 J. L. Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche* (Anthropos, Barcelona 1987) p. 187.

ción» a aquello que hasta ahora había permanecido tradicionalmente como opuesto:

«Acuñar al devenir el carácter del ser  
—esa es la suprema 'voluntad de poder'  
(Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen  
—das ist der höchste *Wille zur Macht*)<sup>5</sup>.

En palabras de Heidegger, la «voluntad de poder» como determinación serviría para dar respuesta a la pregunta por el ente en relación a su constitución (*Verfassung*)<sup>6</sup>. Constitución que a nuestro modo de entender alcanza carácter ontológico y no meramente óntico, intentando pensar el ser como voluntad de poder desde la pluralidad de interpretaciones que implica, no tanto la búsqueda de una tesis sustancialista sino más bien estructural. En este sentido nos es posible pensar que con la denominación «voluntad de poder», Nietzsche intente captar la conexión unitaria de la experiencia, la esencia de todo acontecer o la fuerza que actúa unificando el caos del devenir, aun cuando no, fuera del acontecer mismo. Lo que habría hecho la metafísica tradicional. La presencia de la «voluntad de poder» puede ser comprendida como interpretación del juego de fuerzas que constituyen los entes, respetando el devenir en cuanto tal, es decir, el modo siempre cambiante en el que estas fuerzas se relacionan desde ellas mismas, sin permitir la fundamentación de una instancia exterior que determine su sentido y dirección.

Un «mundo» interpretado bajo la perspectiva múltiple de la «voluntad de poder», aparecería, tal y como Nietzsche nos lo muestra en un fragmento del verano de 1885, como una inmensidad de fuerza, sin comienzo (*Anfang*) y sin término (*Ende*); que juega en sí mismo, consigo mismo; que es a la vez uno y múltiple, que fluye y refluye, afirmándose a sí mismo como un devenir carente de meta (*Ziel*)<sup>7</sup>. Que el mundo no tenga fin, ni meta alguna, elimina de suyo toda referencia a una posible «teleología». El «sentido» del «mundo» no puede ponerse más allá de él, en un «fin», en un «final», o bien, en una finalidad intrínseca y consustancial a él mismo que le determine en todo momento su «dirección». Nietzsche propone otro modo de comprender el mundo. Es, más bien, el final (*Ende*) del

5 F. Nietzsche, op. cit., Bd. XII, p. 312.

6 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche* (Günter Neske, Pfullingen 1961) Bd. I, p. 464.

7 Vid. F. Nietzsche, op. cit., Bd. XI, pp. 610-611.

error que implica toda finalidad el que nos abre al mundo en su más íntimo sentido/sin-sentido como «querer», como un querer que se quiere a sí mismo y por lo tanto se afirma a sí mismo también. Este modo de comprender el mundo como «totalidad» de acontecimientos siempre cambiantes, a través de la voluntad de poder, posee el carácter de «interpretación». «La voluntad de poder» supone el «intento de una nueva interpretación (Auslegung) de todo acontecimiento, suceso (Geschehens)»<sup>8</sup>.

Carácter hermenéutico y voluntad de poder, van estrechamente unidos. El desplegamiento de sentidos, de interpretaciones (Auslegungen) forma parte de lo que en esencia es la voluntad de poder.

En un fragmento póstumo de los años 1885-1886, clarifica Nietzsche este hecho cuando afirma que: es la voluntad de poder la que interpreta («Der Wille zur Macht *interpretiert*»), añadiendo que «la interpretación es un medio para dominar algo, y está continuamente presente en el proceso orgánico»<sup>9</sup>. No existen, por lo tanto, para Nietzsche «sucesos en sí»<sup>10</sup> desde los que buscar una referencia constatable con toda posible interpretación. No existe un acceso privilegiado a la «realidad», sino que ésta es ya resultado de múltiples interpretaciones. «No hay hechos», afirma Nietzsche frente a los positivistas, «sólo interpretaciones»<sup>11</sup>. Constatar esta posibilidad de modelos de interpretación superpuestos en los que el sentido radica en el juego de fuerzas que ponen de manifiesto, implica una superación del concepto tradicional de verdad, referido principalmente al «juicio» y a su «concordancia»<sup>12</sup>.

Esta superación comienza por excluir toda posible referencia a un supuesto sujeto. «No es lícito preguntar: «¿Quién interpreta?» sino que el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (Dasein) (pero no como «ser» (Sein) sino como un proceso, un devenir) como un afecto (Affekt)»<sup>13</sup>. Es decir, como expresión de un estado pasional, «páthico». «Pathos» en el que se ubica la raíz de la verdad.

La interpretación como verdad es violencia, apropiación, emergencia del juego de fuerzas en el que se ponen, a su vez, en juego

8 F. Nietzsche, op. cit., Bd. XI, p. 619.

9 Ibid., Bd. XII, p. 139.

10 Ibid., p. 38.

11 Ibid., p. 315.

12 Vid., M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, Tübingen 1986) pp. 212-230.

13 F. Nietzsche, op. cit., Bd. XII, p. 140.

nuevas fuerzas; posee en sí, tanto el carácter constructivo como el destructivo.

A la «esencia» de la interpretación le pertenecen (gehört), tal y como se señala en el párrafo 24 del tercer tratado de la *Genealogía de la moral*, «el violentar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, ...»<sup>14</sup>. La interpretación como expresión de la voluntad de poder, es siempre creación, invención (erdichten) que «recrea» toda experiencia vital (Erlebnis), como si de un «texto» se tratara, pero un texto que permanece siempre abierto, sin posibilidad de dar por finalizada la tarea que nos enfrenta constantemente a él, pues no cabe la adecuación entre intérprete, interpretación e interpretado, ya que, todos ellos son, a su vez, resultado de una interpretación, del juego de interpretaciones<sup>15</sup>.

No existe ningún «texto» primitivo u originario al que podría o debería adecuarse una supuesta interpretación «correcta», «porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos»<sup>16</sup>. Toda interpretación es un acto de violencia, de poder, realizado sobre otra interpretación que resulta así forzada, trastocada y rota a «golpes de martillo»<sup>17</sup>. Bajo estos golpes, con los que el martillo del conocimiento histórico modela sus interpretaciones, hay que saber «leer» la «transvaloración de todos los valores» (Umwerthung aller Werthe)<sup>18</sup>.

Tanto la «transvaloración» como la «interpretación» son caracteres esenciales de la voluntad de poder<sup>19</sup>. Caracteres que poseen cualidades similares y ambivalentes. Podríamos afirmar, que en toda interpretación yace una valoración, pero que no toda interpretación supone una transvaloración.

La transvaloración implica la tarea dual de la destrucción y la construcción. Referida directamente a la problemática de la interpretación, la transvaloración se convierte en «genealogía», «entendida como *desconstrucción* descriptiva de las estructuras lógico-lingüísticas de la metafísica»<sup>20</sup>. El término «desconstrucción» ha entrado a for-

14 Ibid., Bd. V, p. 400.

15 Vid. ibid., Bd. III, p. 114.

16 M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx* (Anagrama, Barcelona 1981) pp. 35-36.

17 Ibidem.

18 F. Nietzsche, op. cit., Bd. VI, p. 328.

19 «Der wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe», ibid., Bd. XIII, p. 192.

20 G. Vattimo, *El sujeto y la máscara* (Península, Barcelona 1989) p. 14.

mar parte de la gramática filosófica de la mano de Jacques Derrida, asumiendo así una tarea que comienza en Nietzsche y tiene su prolongación en Heidegger.

Con el término «desconstrucción», que no existe en nuestra gramática, lo cual quizás sirva para evitar confusiones, Derrida desea «traducir y adaptar los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbau*», términos en los que a mi entender es posible pensar y encontrar la huella de la «transvaloración» nietzscheana; en este sentido, el prefijo «des-» previo a la «construcción» habría de sugerir más que el aspecto negativo de demolición, una derivación «genealógica»<sup>21</sup>.

Pensamos que en Nietzsche el carácter histórico de la transvaloración es la «genealogía». Y ésta como operación ha de revelar, a su vez, los elementos esenciales que constituyen la voluntad de poder.

Tomemos a modo de ejemplo el párrafo 7 del primer tratado de la *Genealogía de la moral*<sup>22</sup>. Se plantea en el texto, en primer lugar, la oposición (*Gegensatz*) de valores entre la «aristocracia caballeresca» (*ritterlich-aristokratie*) y la «nobleza sacerdotal» (*priesterlich-vornehme*). Los primeros poseen y utilizan el poder y la fuerza. Los segundos son «impotentes» (*ohnmächtigen*); pero es de la mayor impotencia donde crece el mayor odio.

Este odio que crece de la impotencia puede, como señala Nietzsche, en el caso del pueblo judío, mediante el espíritu de la venganza, dar lugar a una transvaloración (*Umwertung*).

La valoración es donación ontológica de sentido, con la que todo existente se identifica o se diferencia. La valoración otorga un modo peculiar de estar en el mundo y de relacionarse con el tiempo.

La valoración del «noble» nace de su propia nobleza, es expresión de su poder y de su fuerza. Para Nietzsche este modo de valorar sería el más «original» (no tanto en sentido temporal, sino creativo). Brota del sentido mismo del ser, como «*Wille zur Macht*»: voluntad de nombrar, de crear, legislar, interpretar, voluntad de valorar-se.

La valoración que frente a ésta queda subyugada porque no posee su poder, su fuerza, su procedencia (*Herkunft*) en la acuñación y creación de sentidos (*Sein ist auch Schaffen*), aparece como la carente de poder, la impotente (*ohnmächtig*). De su No-poder (que es, también, no se olvide una forma de poder) crecerá el odio contra

21 Vid. J. Derrida, 'Carta a un amigo japonés', en *Antología* (Anthropos, Suplementos n. 13, Barcelona 1989) pp. 86-87.

22 Vid. F. Nietzsche, op. cit., Bd. V, pp. 266-268.

todo poder. El odio se transformará en instinto de venganza (que con una máscara puede ser llamado de supervivencia), y la venganza propiciará la transvaloración, actuando en contra de una valoración dada, invirtiendo (Umkehren) sus valores, poniendo como lo bueno, lo anteriormente denigrado.

Habría una diferencia radical en el modo de emergencia, surgimiento (Entstehung) de todo valorar; por una parte el que surge de sí, es decir, el que deja hablar y atiende al ser en sí-mismo. Y aquel otro que surge de su oposición, no escucha sino su odio contra el otro.

El modo de valorar que se impone desde la venganza borra tras de sí todas las huellas del proceso. Su «victoria» se convierte en histórica y acaba por aparecer como modo de valoración original, surgido de su mismo ser. Pero de un ser que ya no quiere devenir, que ya no quiere el devenir.

El espíritu de venganza, el odio propio del resentimiento, supone un modo de interpretar el tiempo. Anula el devenir y busca en la historia un origen, una causalidad, una teleología que sirva de justificación a lo que «es», pero ya siempre en relación a un ser que se ha situado fuera del tiempo. Por eso la historia es siempre la historia de un error, pues es el error el «origen» de la historia. La genealogía no busca el oponerse a la historia, «se opone (...) al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del *origen* (Ursprung)»<sup>23</sup>. Pero no al origen en cuanto tal, sino a lo que esta tendencia implica, puesto que «buscar el origen es tratar de encontrar 'lo que ya existía' el 'eso mismo' de una imagen exactamente adecuada en sí misma»<sup>24</sup>.

Buscar el origen significa buscar el lugar privilegiado que está antes de la caída, antes del cuerpo, antes que el mundo. El origen sería entonces el lugar de la verdad. Frente a tal origen (Ursprung), hacer la genealogía de los valores no será jamás partir a su búsqueda, sino insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos<sup>25</sup>. «Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen —es su discordancia con las otras cosas, el disparate»<sup>26</sup>.

El genealogista necesita la historia para su desconstrucción, para encontrar en ella el cuerpo mismo del devenir.

23 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Pre-textos, Valencia 1988) p. 13.

24 *Ibid.*, pp. 17-18.

25 *Cf. ibid.*, p. 23.

26 *Ibid.*, p. 181.

Frente al «Ursprung» como garante metafísico de sentido, la genealogía propone términos más adecuados a su tarea, como «Entstehung» y «Herkunft».

«Herkunft»<sup>27</sup> indica la procedencia, la pertenencia a un grupo, raza o tipo social. Lejos de ser una categoría de la semejanza, lo es de la separación, de la diferencia. Seguir el hilo complejo de la procedencia supone conservar lo sucedido en su propia dispersión, descubrir que la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no se identifica con el ser ni la verdad, sino que más bien supone la exterioridad del accidente. La búsqueda de la procedencia no fundamenta; al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo. Junto a este término, liberador de anquilosadas categorías metafísicas, se sitúa la «Entstehung»<sup>28</sup>, la emergencia, el punto de surgimiento, como principio y ley singular de una aparición. La emergencia, el surgimiento, se produce siempre en un cierto estado de las fuerzas; es la misma entrada en escena de las fuerzas, su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano.

Sería equivocado, erróneo, el pensar el punto de surgimiento dentro de un esquema relacional de causa-efecto, en el marco de una determinada finalidad. Lo que nosotros llamamos «fines», aparentemente últimos, no son más que el episodio actual de una serie de sometimientos, de relaciones y juegos de fuerza, de dominaciones<sup>29</sup>.

No existe para Nietzsche una finalidad. En la realidad falta dicho concepto. La interpretación que busca desenterrar un origen y una finalidad ocultas a través del devenir humano, y hacerlo de un modo exclusivista, queriéndose y creyéndose única y singular, no es otra cosa que metafísica. A este modo de interpretación se opone la genealogía como historia de las diversas interpretaciones, como expresión de la voluntad de poder que busca liberarse, a su vez, de toda referencia unívoca a una significación esencial, abriéndose así a las posibilidades de la diferencia.

Desde esta perspectiva, la metafísica aparece como la consecuencia de una determinada interpretación, que tiene su procedencia genealógica en el espíritu de venganza, y ha tratado de «ocultar» el hecho de ser una interpretación entre otras posibles, un modo deter-

27 Vid. *ibid.*, pp. 25 y ss.

28 Vid. *ibid.*, pp. 33 y ss.

29 Vid. F. Nietzsche, *op. cit.*, Bd. VI, pp. 88-97.



minado de apropiación, resultado momentáneo del juego de fuerzas en devenir.

La «ocultación» es algo inherente a la metafísica y a la metafísica de la historia. Para ser lo que «es», ha de enmascarar los acontecimientos, negando el devenir e imaginando fines, causas y efectos, voluntades libres, allí donde sólo hay devenir e inocencia. Para ello ha necesitado crear y creerse una verdad, un «lugar» fuera del tiempo desde el que fundamentar su juicio, logrando que el resultado propio de la subjetividad jugase el papel de «a priori», de sustento y justificación. Ha denigrado y mancillado la vida; ha situado un «mundo verdadero» frente a otro «aparente», en el intento de buscar un fundamento, de encontrar una verdad desde la que poder juzgar la vida misma. Ha ocultado y devaluado el cuerpo, la misma acción, pretendiendo dar sentido negando toda apariencia, todo «sentido». La genealogía que analiza este proceso descubre que a este movimiento que configura y determina lo que denominamos metafísica, le es inherente el nihilismo, al hacerse patente la «nada» del lugar en el que se pretendía fundamentar. «El nihilismo», se revela tras la operación genealógica como «la conclusión final de la lógica de nuestros grandes valores e ideales»<sup>30</sup>.

«El nihilismo pensado en su esencia» es, en expresión de Heidegger, «el movimiento fundamental de la historia de Occidente. (...) El ámbito para la esencia (Wesen) y el acontecimiento (Ereignis) del nihilismo es la metafísica misma, suponiendo que con este nombre no entendamos una doctrina ni siquiera una disciplina particular de la filosofía, sino el pensar en el ensamblaje/armazón-fundamental (Grundgefüge) de los entes (Seienden) en su totalidad, si éste se diferencia en mundo sensible y suprasensible, y aquel es sustentado (getragen) y determinado (bestimmt) por éste»<sup>31</sup>.

Con Nietzsche, podríamos decir, se desvela el nihilismo en el que la metafísica había habitado inconscientemente. La crítica que descubre lo humano, demasiado humano, tras aquello que se presentaba como inmutable, inmóvil, verdadero frente a lo aparente, como lo no-humano, a diferencia de otras críticas, no revela un nuevo fundamento, el fundamento humano de aquello que se (su-)ponía como fundante en sí, sino, más bien, su falta de fundamento.

<sup>30</sup> Ibid., Bd. XIII, p. 190.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Holzwege* (Vittoiro Klostermann, Frankfurt/m. 1950) pp. 214, 216-217.

El nihilismo, pensado como la esencia de la metafísica, propicia, y esto es lo interesante y paradójico del pensamiento nietzscheano, la propia superación de la metafísica. El camino de esta revelación de la esencia de la metafísica como nihilismo que propicia su superación, va del llamado nihilismo incompleto al nihilismo completo, radical o consumado.

Del nihilismo incompleto es propia la desvalorización, la «Entwerthung», así por ejemplo, a esta etapa corresponden los juicios sobre la vida, que actúa siempre en detrimento de ésta, pues juzgar supone siempre situarse en una perspectiva superior a lo juzgado. Y esto no es posible, según indica Nietzsche, pues nadie se encuentra privilegiadamente «fuera» de la vida. «Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas, —en sí tales juicios son estupideces. Hay que alargar del todo los dedos hacia ella y hacer el intento de agarrar esta sorprendente *finesse*, que el valor de la vida no puede ser *tasado*. No por un viviente, porque éste es parte, más aún, incluso objeto de litigio, y no juez: no por un muerto, por una razón distinta»<sup>32</sup>.

Todo juicio de valor sobre la vida es síntoma de su propia imposibilidad, revela la nada del lugar desde el que pretendía juzgar tal juicio. En principio pues, devalúa la vida.

Este tipo de juicios son propios del tipo de nihilismo que denominamos incompleto, germen de aquel otro que hemos llamado, con las palabras de Nietzsche, completo, radical o consumado, pues supone la consumación de aquel y a la vez la de éste, propiciando así su autosuperación. A esta etapa del nihilismo ya no le corresponderá únicamente la desvalorización (Entwerthung), sino la transvalorización (Umwerthung) que lo será de todos los valores habidos hasta ahora (aller bisherigen Werthe).

«El nihilismo radical es el convencimiento de la absoluta inconsistencia de la existencia (Dasein), cuando se trata de los supremos valores reconocidos; añadido el entender que no tenemos el más mínimo derecho a establecer (poner, situar) (anzusetzen) un más allá o un en-sí de las cosas que sea «divino», que sea la personificación de

32 F. Nietzsche, op. cit., Bd. VI, p. 68.

la moral»<sup>33</sup>. Es en este sentido, como indica Heidegger, en el que debe comprenderse la frase de Nietzsche: «Dios ha muerto». El anuncio de la muerte de Dios apunta a un acontecimiento, es expresión de que algo ha acontecido. Y eso es el nihilismo completo o consumado, es decir, la carencia absoluta de valores. No en el sentido de que la muerte de Dios implique un vacío que ha de ser nuevamente ocupado, sino que ni tan siquiera existe ese vacío. Aquello con lo que atribuimos valor al mundo, ya no lo tiene, ahora es Nada. Nada que crece, como el desierto, y lo alcanza todo. Pero entonces, su misma completud ha de ser su consumación, el paso hacia su autosuperación.

¿Cómo, podríamos preguntarnos, se llevará a cabo esta consumación? La respuesta se encuentra en la doctrina del eterno retorno; porque para superar a la metafísica que ha engendrado el nihilismo hay que redimir al hombre de la venganza; lo cual sólo es posible transformando el sentido del tiempo y el valor del devenir.

La historia de la verdad, es la verdad de la historia; es la historia de un error: la historia de la voluntad de verdad como búsqueda de un fundamento metafísico. Este acontecimiento, tal y como Nietzsche lo interpreta, culmina con la disolución de las dualidades que suponían y presuponían dicho modo de pensar metafísico.

El último «punto» con el que culmina la denominada «historia de un error», como aparece en el texto de Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, dentro del capítulo titulado: «Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula», nos dice:

«6.—Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!».

El texto continúa con la siguiente acotación entre paréntesis, y que, en clave enigmática, nos remite a la comprensión de lo precedente:

«Mediodía (Mittag); instante (Augenblick) de la sombra más corta; final (Ende) del error más largo; punto culminante (Höhepunkt) de la humanidad. Incipit Zarathustra»<sup>34</sup>.

33 Ibid., Bd. XII, p. 571.

34 Ibid., Bd. VI, p. 81.

El final (Ende) del error más largo es, a su vez también, un principio, el «Incipit Zarathustra», cuya primera versión se encuentra, como es sabido, en el aforismo 342 de la *Gaya Ciencia*, que lleva por título: «Incipit Tragoedia» y al que inmediatamente precede aquel otro que anuncia «el peso más pesado», la primera formulación de la doctrina del eterno retorno.

El comienzo de Zarathustra, como final de un error, supone el comienzo de la «tragedia», de un pensamiento trágico.

¿Qué ha de pensar este pensamiento, qué ha de pensar este nuevo ponerse a pensar? La tarea de Zarathustra como destino trágico es pensar lo más problemático, el pensamiento más pesado, el más abismal, el eterno retorno.

En un fragmento póstumo de finales de 1886 y primeros de 1887, expresa Nietzsche el carácter culminante que para su pensamiento posee la meditación en relación al «retorno»:

«Que todo retorna, es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al del ser: cumbre de la contemplación» (Dass Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung)<sup>35</sup>.

Este nuevo elemento que se nos ofrece para ser pensado-contemplado, compromete toda la tarea filosófica de Nietzsche, especialmente el texto donde se anuncia de un modo enigmático y alegórico la doctrina del eterno retorno; «Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen».

Tomemos el texto para señalar alguno de los lugares preparatorios de la enunciación de la doctrina del eterno retorno, en relación a lo expresado anteriormente.

Ya al comienzo, en el prólogo, se anuncian dos eventos: la muerte de Dios y el superhombre. El primero hace referencia al nihilismo y a su consumación, mientras que el segundo, responde a la pregunta por el «¿quién?» ha de llevar sobre sí dicha consumación, pero en la forma de «Aún no».

El camino hacia la formulación del eterno retorno, pasa por la redención de aquello que constituía en el hombre su temporalidad, su horizonte bajo el cual se interpretaban todos los hechos. Esto es lo que hemos venido llamando el espíritu de venganza.

35 Ibid., Bd. XII, p. 312.

En el capítulo de la segunda parte titulado: «De las tarántulas», aparece expresada la necesidad de la «redención» de la venganza en el hombre como apertura a la posibilidad, a la suprema posibilidad, a la que se une la inocencia de una esperanza futura:

«Pues que el hombre sea redimido (*erlöst*) de la venganza (*Rache*) esto es para mi el *puente* hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades»<sup>36</sup>.

Más adelante nos encontramos con el capítulo titulado: «De la redención» (*Von der Erlösung*). Este capítulo es esencial para la comprensión de la tarea introductoria que ha de llevar a efecto la voluntad de poder, en tanto que sea capaz de interpretar-crear nuevas valoraciones que posibiliten una relación con el tiempo, liberado del lastre de todo pasado culpabilizador que actúe en la forma del espíritu de venganza.

El capítulo se inicia con las siguientes palabras: «Un día en que Zaratustra estaba atravesando el gran *puente*...»<sup>37</sup>.

Zaratustra se encuentra en el paso decisivo, en el «puente», que es tránsito hacia un nuevo comienzo, liberado de las estructuras de dominio ínsitas en el modo de pensar metafísico. En este paso, en el «entre» decisivo y decisorio es cuando los «lisiados» y los «mendigos» rodean a Zaratustra, como fantasmas y sombras del pasado. Lisiados y mendigos son los hombres vistos desde la perspectiva de aquel que busca su superación.

«¡En verdad, amigos míos, yo camino entre los hombres como entre fragmentos y miembros de hombres!»<sup>38</sup>.

Los hombres son fragmento de pasado, presente y futuro. Se encuentran escindidos por y en el tiempo, y ya no pueden «querer». El discurrir-discurso de Zaratustra pretende el restablecimiento del deseo en el hombre, de la voluntad que le permita querer, en principio, su propia unidad, sin sentirse culpable de su deseo, ni temeroso del posible castigo.

«Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar.

36 *Ibid.*, Bd. IV. ASZ II. Von den Taranteln. p. 128.

37 *Ibid.*, Von der Erlösung, p. 177 (el subrayado es nuestro).

38 *Ibid.*, p. 178.

¡Y cómo soportaría yo ser hombre si el hombre no fuese poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar!»<sup>39</sup>.

La redención, la liberación necesita de un redentor, de un liberador, capaz de romper con la estructura de dominante y dominado, de amo y esclavo. Este es el papel que ha de desempeñar la «voluntad de poder».

«Voluntad (Wille) —así se llama el libertador y el portador de alegría»; pero, «la voluntad misma es todavía un prisionero»<sup>40</sup>. Es un prisionero de su «Fue», del sentimiento de culpa que anida en todo pasado, contaminando el deseo y la esperanza con el temor del castigo. De este modo, la voluntad es presa de su auto-insatisfacción, de sus propias ficciones. Encerrada en su propio círculo vicioso la voluntad no puede romper la ley del tiempo. Se dirige contra sí misma vengándose de su propia impotencia.

«La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo —esta es la más solitaria tribulación de la voluntad» (...).

«Así la voluntad, el libertador, se ha convertido en un causante de dolor: y en todo lo que puede sufrir véngase de no poder ella querer hacia atrás.

Esto, sí, esto sólo es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su 'fue'<sup>41</sup>.

El efecto, la operación de la venganza es el «castigo», y su espíritu, que no es otro que el «espíritu de la venganza», predica su letanía:

«¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!

Y la justicia misma consiste en aquella ley del tiempo según la cual éste tiene que devorar a sus propios hijos»<sup>42</sup>.

Para que la voluntad sea un libertador, ha de liberarse primero a sí misma, ha de redimirse para poder redimir. Es por ello por lo que Zaratustra enseña:

39 Ibid., p. 179.

40 Ibidem.

41 Ibid., p. 180.

42 Ibidem.

«La voluntad es un creador (Der Wille ist ein Schaffender).

Todo 'fue' es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —hasta que la voluntad creadora añada: ¡pero yo lo quise así!

¿Ha hablado ya de ese modo? ¿Y cuándo lo hará? ¿Se ha desuncido ya la voluntad del yugo de su propia tontería?

¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portador de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes?

¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación?

Algo superior a toda reconciliación (Versöhnung) tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder (Wille zur Macht) —: sin embargo, ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás?»<sup>43</sup>.

En ese momento el discurso de Zaratustra se interrumpe repentinamente, y el terror asoma a su rostro. Estamos ante el enigma de los enigmas, ante la presencia del pensamiento abismal, el eterno retorno. Aquí nos detenemos también nosotros.

JOSE LUIS PRIETO SANTOS

43 Ibid., p. 181.