

LA "INVERSION DEL PLATONISMO" Y EL PERSPECTIVISMO *

"...nuestra racionalidades, en el fondo, solamente una parte de nuestra concepción del florecimiento humano, es decir, de nuestra idea de lo bueno. En el fondo, la verdad depende de lo que se ha denominado 'valores'".

Hilary Putnam

El proyecto más general de Nietzsche ha sido definido por él mismo como "inversión del platonismo". El término "platonismo" no designa aquí en primer lugar a la filosofía de Platón y sus seguidores, sino a un modo particular de estructuración del discurso filosófico en el que Nietzsche ha visto lo esencial del pensamiento habido hasta ahora. Platón es el nombre del punto de inflexión histórico a partir del cual el pensamiento ha asumido en Occidente el carácter y el sentido definatorios del pensar metafísico. Lo que entonces tiene lugar, según piensa Nietzsche, no es meramente la invención de categorías de pensamiento que la filosofía de Occidente no cesaría en adelante de reelaborar y utilizar, sino que, mucho más, con Platón se consagra el espacio teórico fundamental dentro del cual se ha movido hasta hoy esta filosofía, sin que en ningún momento percibiera que dicho espacio imponía restricciones a su desarrollo. En efecto, lo que confiere una extraordinaria unidad al pensamiento desde Platón hasta Nietzsche, es precisamente el hecho de que el mismo no rebasó jamás los límites de ese espacio fundamental, de modo que tampoco dispuso de la distancia

*. Bajo este título se publica la primera parte de *La crítica nietzscheana de la metafísica*. La segunda parte aparecerá en el próximo número de *Nombres*.

respecto de él que le hiciera posible, si no su cuestionamiento, por lo menos el simple percatarse de su existencia y condicionamientos. Ha sucedido con este espacio lo que -para tomar la célebre analogía de Wittgenstein, a quien también preocupó este problema- sucede con el ojo respecto del campo visual que se abre a partir de él: nada en dicho campo denuncia la presencia del ojo, no obstante ser ésta absolutamente determinante de su existencia.

Ahora bien, ¿cuál ha sido este espacio? ¿cómo es que en más de dos milenios de porfía filosófica no fuera advertido y vuelto objeto de una interrogación expresa por parte de los filósofos? ¿Es posible que ni aún la extrema radicalidad crítica del pensamiento de Kant lo alcanzara?

Es cierto que resulta lo más difícil admitir sin reparos una afirmación que insinúa, nada menos, que la filosofía occidental se ha asentado sobre la base de una inadvertencia fundamental. Ella, llamada precisamente a advertirlo todo, a sacar a luz la *verdad* de todo. Pero justamente es esta intención incuestionada suya, la intención de procurar el conocimiento y la verdad, con prescindencia de hacer cuestión radical de la posibilidad misma de estos conceptos, lo que vuelve objetable para Nietzsche la filosofía habida hasta ahora. Esta se ha movido inveteradamente en el espacio de la verdad como en el ámbito de una realidad con la que contara de suyo y respecto de la cual su tarea no consistiera sino en su desvelamiento total, su plena clarificación. En ningún momento parece haber dudado de la firmeza de este espacio fundamental: por eso no se le hizo presente éste en el horizonte de sus preguntas, en el que todo lo demás, en cambio, se le hacía presente. Ni el propio Kant fue con su crítica lo bastante lejos como para que el conocimiento y la verdad mismos fuesen puestos en tela de juicio. Como ha escrito Deleuze: "Kant ha concebido la crítica como una fuerza que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión, al conocimiento y la verdad, pero no por encima del propio conocimiento, no por encima de la propia verdad"¹.

El celebrado "giro copernicano" que la filosofía debe a su genio lo alteró todo salvo el espacio fundamental en que todo venía siendo pensado desde Platón. En verdad, importa poco que después de Kant nuestro conocimiento no estuviera ya más ligado al ser-en-sí de la realidad, al antiguo Ser de los filósofos, sino que ahora nos pusiera sólo frente al *objeto*: éste conserva del ser al que reemplaza suficientes elementos como para perpetuar la vigencia rectora de la razón en el orden del saber y del hacer. En efecto, como el ser de la filosofía prekantiana, el objeto se define por las notas de universalidad, unidad, inteligibilidad, etc. ¿Qué importa que estas propiedades no pertenezcan a un ser-en-sí de la realidad? Basta con que existan y su existencia no se deba al azar ni -lo que desde el punto de vista de las consecuencias es equivalente- estén sujetas a los arbitrios de una voluntad. Entonces pueden legislar, entonces el hombre cuenta con una medida -absoluta, en tanto no determinada por el *interés*- de su acción y, lo que es más, cuenta con los auspicios de una Razón que dispensa el orden y la justicia, pues Ella sola es

depositaria de la racionalidad del mundo.

Así pues, Kant no sólo no cuestionó el propio espacio en que se había fundado con Platón el pensamiento metafísico sino que, todavía más, contribuyó a consolidarlo definitivamente al re-definir el concepto de verdad ahora en un contexto y unos términos que hacían de él la clave de un sistema trascendental y de un pensar lógico-científico en el que la modernidad encontraría nada menos que las bases para fundamentar su ciencia físico-matemática. Según esto, el proyecto crítico de Kant, destinado a llamar a la Razón a su necesaria modestia, no habría hecho al fin sino lo opuesto: afianzarla definitivamente en aquellos aspectos que resultan inobjetables por parte de una crítica inmanente como es la suya. Por tanto, la recuperación de una crítica radical de la Razón se convirtió después de Kant en una tarea urgente para el pensamiento que conservase el resto suficiente de escepticismo como para no asentir una vez más a la "natural obviedad" en que se encubría el tradicional espacio de la verdad.

El proyecto filosófico crítico que Nietzsche define como "inversión del platonismo" encierra un programa destinado a proveer a la crítica la radicalidad que Kant no le pudo dar. A tal fin, Nietzsche empieza por negar la posibilidad de toda verdad, esto es, la posibilidad para el hombre de acceder a una "constitución absoluta de las cosas". En los escritos editados póstumamente bajo el título de *Voluntad de poder*, esta imposibilidad es llamada "nihilismo extremo": "*Que no haya verdad; que no haya una constitución absoluta de las cosas, una 'cosa-en-sí': esto mismo es un nihilismo, más aún, es el nihilismo extremo*" (VP.I,27,36)². Esta ausencia total de una "cosa-en-sí" es lo que vuelve imposible la construcción de un aparato epistemológico *confundamentos esenciales*, esto es, una construcción filosófico-científica que corresponda a una *substancia*. "Detrás" de los fenómenos no hay nada: "Lo contrario de este mundo fenomenal *no es 'el mundo verdadero'* sino el mundo informe e inenunciable del caos de las sensaciones -vale decir, *otra suerte* de mundo fenomenal, para nosotros 'incognoscible'" (FP.,14(184), VIII,3,160). Esto significa: el edificio kantiano se derrumba, pues todas las categorías formales-trascendentales requieren del concepto de substancia que las fundamente. La "materia" del conocimiento, los nexos causales entre los fenómenos, la descripción de éstos en términos de *leyes* y, aún más, la misma relación primaria sujeto-objeto como relación entre una naturaleza definida en estos términos (materia, nexos causales, leyes, etc.) y un sujeto como aparato o sistema de formas trascendentales; todo esto, requiere necesariamente de una concepción de la verdad como captación de la "constitución absoluta" de las cosas, aún si ésta, como está claro en el marco de una filosofía de corte kantiano, no es la constitución de una realidad en-sí sino la constitución, activamente centrada en el sujeto, del *objeto*. El edificio entero de la metafísica, que había encontrado en el sistema kantiano su última y definitiva -"científica"-configuración, pierde sus cimientos si le falta el *espacio de inteligibilidad* que

este concepto de verdad procura. Por esto es radical la crítica realizada por Nietzsche: porque no se dirige a las solas representaciones (sujeto, objeto, causalidad, leyes, etc.) que el discurso de la metafísica articula, sino que alcanza al propio espacio en que dicha articulación representativa tiene lugar. Con esto hace de toda representación metafísica una pura "ficción", conduciendo así al pensar al "otro extremo" del platonismo, esto es, al punto en que culmina la *inversión* del discurso representativo y desde donde la historia del mismo se descubre como la historia de una "fábula" y de un "largísimo error" (Cr. Id., "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula", 51-52). Con fuerza contundente Nietzsche describe del siguiente modo el nuevo "lugar" en que la *inversión* ha colocado a su filosofía: "Parménides dijo: 'No se piensa lo que no es'. Nosotros estamos en el otro extremo y decimos: 'lo que puede ser pensado tiene que ser con seguridad una ficción'" (VP., III, 372, 221). Así pues, cuestionado y negado el espacio de la verdad, Nietzsche no podrá en adelante *proponer* una nueva formulación de ésta³. De ahí que en lugar de una definición positiva de verdad encontremos en sus obras -en especial en las que siguen a *Humano, demasiado humano*- la negación constante de toda posible verdad, absoluta o relativa⁴. Si en algún sentido habla todavía de "verdad", este sentido aparece fuertemente determinado por el principio fundamental del perspectivismo, el cual equivale a la negación misma de su posibilidad en cualquier forma que guarde fidelidad al modo metafísico del pensar. El espacio tradicional de la verdad ha sido de este modo fragmentado por la crítica nietzscheana en una infinidad de perspectivas que no llegan a ser ni siquiera "relativas", pues les falta toda referencia a un absoluto que las *definiera* desde un "exterior" relativizándolas⁵.

En consecuencia, el perspectivismo resulta irreductible y en tal sentido representa la máxima afirmación del pluralismo. Nietzsche ha encontrado aquí el único principio que afirma realmente el pluralismo en filosofía⁶.

Todo ser capaz de percepción percibe con arreglo a una perspectiva que le es propia y exclusiva. En el "interior" de ésta los fenómenos se articulan entre sí en un entramado de relaciones que configuran un *mundo*. En ningún caso nos está permitido afirmar que este mundo sea *el mundo* -ni tampoco su "antesala" (*Vorzimmer*), como si hubiese un "mundo verdadero" *más allá o por detrás* del mundo aparente que articula una perspectiva particular, y del que ésta proveería los "signos", los "vestigios", las "copias", etc.- sino en cada caso un *medio* perspectivísticamente recortado y circunscripto. Los límites de este *medio* determinan el *horizonte* propio de cada ser. "Alrededor de cada ser se extiende un círculo que le pertenece. Medimos el mundo con arreglo a este horizonte en que nuestros sentidos nos encierran diciendo: Tal cosa está cerca, tal otra lejos, ésta es grande, aquella pequeña, dura la de allá, blanda la de más allá" (A., 117, 72). Todo cuanto nos sale al encuentro en el interior de este *horizonte* de nuestro mundo es por entero *construcción* nuestra, en ningún caso *reflejo* de una

“qualitas occulta” de las cosas (LF.,p.91). Conocemos “mediante *conceptos*, es decir, nuestro pensamiento consiste en clasificar, en dominar (...). Nuestro entendimiento es una fuerza de superficie, es *superficial* (...). Se trata, por tanto, de algo que remonta a una arbitrariedad del hombre y que no llega a la cosa en cuanto tal” (LF.54, p.32). En nuestras teorizaciones, en todo nuestro discurrir y hablar del mundo, jamás enunciamos lo que las cosas son en sí, sino siempre cómo ellas nos afectan, cómo nos marcan y dejan huellas en nosotros. Sólo este mundo de afecciones, de “imágenes y sensaciones” (LF., p.52) -mundo de *fenómenos*- conforma *nuestro* mundo, el único que resulta *comprensible* para nosotros, pues “Sólo podemos comprender fenómenos intelectuales, es decir, en la materia, lo que es o puede volverse *visible, audible, palpable*. Dicho de otro modo, nosotros comprendemos las modificaciones que tienen lugar en nosotros mismos en el transcurso de la actividad visual, auditiva y táctil” (VP.,II, 305,p.75). *Otro* mundo nos está vedado en absoluto, ya que “aquello para lo cual no disponemos de *ningún sentido no existe para nosotros*” (VP.,II,305, p.76). Y el sólo imaginar un mundo de cosas “más allá” de nuestro *horizonte* de comprensión, equivale a falsearlo, a investirlo con caracteres fenoménicos, en una palabra equivale a *antropomorfizarlo*.

Es así que nuestra “ciencia-metafísica” se constituye en el interior de un orden puramente fenoménico y su tarea en este orden es la de organizar los fenómenos en los términos y sobre la base de lo general, lo legal, lo fijo, lo calculable, etc. *Verdad, ser, sujeto, objeto*, etc., en otras palabras, todos los conceptos supremos del pensamiento metafísico occidental, son los nombres del “caos de fenómenos” (VP., III,301,p.184) vuelto constante, fijo, uno -es decir *inteligible para nosotros*- tras pasar por las cribas de nuestra lógica u nuestra gramática; tras devenir, por tanto, *objeto* de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje indiscerniblemente *metafísicos*. Esta configuración rígida de los elementos de la apariencia, resultado de una compleja labor de logización-inteligibilización es lo que Nietzsche denomina en muchos de sus escritos “egipticismo”: “¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo” (Cr. Id., “La ‘razón’ en la filosofía”, p.45).

Nos encontramos así con el hecho de que Nietzsche niega las representaciones del pensamiento metafísico porque las mismas son la clave de bóveda del mundo rígido e intemporal -negador del devenir- de los sistemas filosóficos. Lo que rechaza de ellas es precisamente su rigidez, su necesidad lógica. Pero esta es la característica más propia de cualquier noción que se pretenda *verdadera*, esto es, cualquier noción con la que se intente un “acuerdo” con las cosas: si no ha de estallar y perder toda significación por cobijar en sí una multiplicidad y un cambio inauditos -el devenir, única “verdad” del mundo para Nietzsche- tendrá que *dominar* lo que nombre, congelarlo, “hacerlo momia”. Esto es lo que no han

cesado de hacer los filósofos toda vez que se ocuparon en pensar el mundo con arreglo a una *verdad*. Y esto es lo que Nietzsche no cesa de reprochar en ellos: "...creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan *sub specie aeterni*, cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos cuando adoran, -se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones. Lo que es *no deviene*; lo que deviene *no es* ...Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es" (Cr. Id., "La 'razón' en la filosofía", pp.45-46).

Existe pues, una heterogeneidad total, más aún, una incompatibilidad esencial, entre el orden del conocimiento -en la acepción que la tradición metafísica dio a este término y que es la que Nietzsche mienta y ataca- y el orden del devenir. Los medios del pensamiento y "los medios del lenguaje son inutilizables para expresar el devenir" (VP.,II,58,p.92). Y sólo "hay" devenir, esto es, no un "ser" -una *substancia*- que deviene, sino el propio devenir que *es* y es el ser. La afirmación del devenir posee en Nietzsche el reverso crítico de ser la negación radical de las categorías representativistas del pensamiento metafísico: "Lo que nos separa de Kant, como de Platón y de Leibniz, es el hecho de que sólo creemos en el devenir, incluso respecto a las cosas espirituales. Somos absolutamente historiadores" (VP.,III, 306, p.188). La fórmula nietzscheana de "la suprema afirmación del devenir" es la del *eterno retorno*. El *eterno retorno* es la forma más alta del devenir, por esto Nietzsche lo denomina "la cumbre de la meditación" (EH.,p.93). Pero antes de adentrarnos en el complejo sentido de este concepto y puesto que el mismo ofrece, junto con su complementario de la *voluntad de poder*, las mayores dificultades a la interpretación, nos convendrá volver ahora sobre la tesis del perspectivismo de la que nos apartamos por un momento al ocuparnos de identificar y caracterizar una perspectiva muy especial: la perspectiva metafísica. Intentaremos pues, determinar más detalladamente y con mayores precisiones el proceso del conocimiento que Nietzsche define -en especial en sus últimos escritos- como "aprehensión perspectivista". Las precisiones que logremos alcanzar en torno a este punto nos facilitarán la tarea de exponer, aunque más no sea de un modo muy sintético y aproximado la íntima conexión que guarda la empresa crítica de Nietzsche con las nociones del *eterno retorno* y de la *voluntad de poder*, nociones que constituyen, como procuraremos mostrar, no sólo "la cumbre de la meditación" crítica de Nietzsche, sino su propia formulación "ontológica" no-representativista.

Si el perspectivismo surge, según ya vimos, de haber sido borrado del campo del conocimiento el concepto de verdad, de modo que representa la fragmentación del espacio de inteligibilidad que dicho concepto abría al pensamiento metafísico,

entonces, ¿qué es lo que está en juego en cada perspectiva? Si no es *conocer* las cosas en sí ni tampoco un *objeto* constituido a partir de un sistema categorial trascendental, ¿qué es lo que tiene lugar en nuestro encuentro con lo que sea? *Valorar*. Cada perspectiva valora desde el momento en que percibir no es *asimilar* un mundo de realidades originales y autosubsistentes, sino *seleccionar, transformar, organizar, fijar*, etc. "Todo saber surge por separación, delimitación, restricción" (LF., p.56) actividades estas cuya realización implica siempre la aplicación de una medida. "Todo conocimiento consiste en medir con una escala. Sin escala, es decir, sin una limitación de cualquier tipo, no existe conocimiento" (LF., p.53). Ahora bien, esta "escala" jamás es otra que la que corresponde al ser que en cada caso "conoce". "Una determinada cualidad existe para *nosotros*, esto es, medida en nosotros" (LF., p.53). Medir -"conocer"- es ya valorar. Lo que *es* en una determinada perspectiva es un valor, resulta de una valoración. Y no hay valoración que no tenga en nosotros⁷ su origen, porque no hay conocimiento que no resulte de haber aplicado una "escala" -de haber "tasado" en cierto modo las cosas- con arreglo a una medida que *somos* nosotros mismos. Otra medida no condicionada por cuanto somos, nos resulta absolutamente inaccesible, tanto como la "cosa-en-sí", la cual es el nombre, en última instancia, del contrasentido "medida incondicionada"⁸.

Como puede verse, conocer es para Nietzsche un proceso de una complejidad mayor que la que jamás había advertido el pensamiento metafísico, exclusivamente avocado como estaba, a los movimientos conscientes de la aprehensión. Para Nietzsche, por el contrario, lo que es consciente en el proceso del conocimiento no es más que su faz terminal, sus efectos de superficie. "En la superficie todo pensar nos parece arbitrario, como a nuestra merced: no advertimos la actividad infinita" (LF., p.64). Todo conocer se inicia con una actividad de *apropiación*, de *traducción* de lo desconocido a lo conocido, en la que lo que está "fuera" de nuestra perspectiva es investido con formas y categorías de ésta, vale decir, *estimado valorativamente* por nosotros⁹. Nietzsche habla en este sentido de una "metamorfosis del mundo en los hombres" (LF., p.71). Se trata del momento crucial del conocimiento, momento de una *anticipación inconsciente* o, como lo llama Eugen Fink, una *proyección trascendental de los valores*¹⁰ que se realiza inconscientemente. Esto quiere decir: no somos conscientes del largo camino de apropiación que precede al momento de nuestro "descubrimiento" de la realidad. Y cuando este momento llega, lo que conscientemente captamos de las cosas no es sino lo que hemos puesto en ellas. Sólo esto nos es afín. Sólo esto "conocemos" y nada más constituye nuestro mundo: un mundo enteramente humano. Nietzsche se refiere a este carácter proyectivo del conocimiento en los siguientes términos: "Si alguien esconde una cosa detrás de un arbusto y la busca y la encuentra en el mismo lugar, esta búsqueda y este encuentro no presentan muchos elementos de admiración: esto es justamente lo que sucede con la búsqueda y el descubrimiento

de la 'verdad' en el ámbito de la razón" (LF.,p.93). Cuando hemos hecho esto, prosigue Nietzsche, "evidentemente que se ha producido el alumbramiento de una verdad, pero la misma es de valor limitado, quiero decir, es totalmente antropomórfica y no contiene ni un solo punto que sea verdadero 'en-sí', real y de validez universal, prescindiendo del hombre. En el fondo el que busca tales verdades únicamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres, lucha por una comprensión del mundo en cuanto cosa asimilada al hombre y, en el mejor de los casos, obtiene el sentimiento de una asimilación" (*Ibid.*,p.94). De esta manera, "la existencia humana -como escribe Fink- se trasciende a sí misma en la medida en que proyecta con anterioridad los puntos de vista del valor bajo los cuales le salen luego al encuentro las cosas y ella misma"¹¹.

En suma: que algo haya llegado a ser "conocido" por nosotros no significa sino que ello ha sido ya *apropiado* por nosotros, que ha sido investido valorativamente en vista de los fines que la vida se traza en nosotros, de modo que ahora es una pieza más en el juego de múltiples relaciones -las "redes" de nuestro sistema lógico-lingüístico (A.,117,p.72; LF.,p.58)- que configuran nuestro mundo. De este modo, en la base de lo que llamamos conocer no hay la apacible relación contemplativa en que tiene lugar "la coincidencia de un centro con un centro"¹² según supuso casi invariablemente por más de dos milenios el pensamiento metafísico occidental, sino la violencia elemental de la apropiación perspectivista.

Ahora bien, ¿cuál es el "objeto" de esta apropiación? ¿Qué es aquello sobre lo cual determinada perspectiva realiza su "collage" de formas, supuesto que nos esté permitido expresarnos así? Sin duda, no puede tratarse de "hechos", como pretendería el positivismo: "Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: 'sólo hay hechos', yo diría -escribe Nietzsche- no, precisamente no hay hechos, sino sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún hecho 'en-sí'; tal vez sea un absurdo querer algo por el estilo". (FP.,7(60),VIII,1,299). Por tanto, el objeto de todo interpretar no es jamás un texto original del mundo, sino siempre *interpretaciones*. Aquello a lo que estaríamos tentados de considerar el "texto original del mundo" es ya una interpretación: no algo prístinamente inmóvil y "en-sí", en plena apertura y transparencia, en disponibilidad de ser *inteligido*, sino algo ya apropiado por fuerzas de una perspectiva, algo ya intencionado y explotado desde determinada óptica. Así, el mundo no es nada fuera del devenir constante de las interpretaciones, de su interminable juego de sustituciones y renovaciones. Todo *interpretandum* es ya desde el momento en que tiene nombre y es posible hablar de él, es decir, a partir del instante en que se ha consumado la "proyección valorativa", una *interpretatio*¹³. Igualmente, si preguntamos "¿quién interpreta?" nos encontramos ante esta situación: no un sujeto, no un yo, sino una pluralidad de fuerzas que constituyen ya también ellas una interpretación. También el "quien" que interpreta, pues, se ve involucrado en el juego de la interpretación, en tanto no es más que una posición de perspectiva

de una "voluntad" inmanente al proceso del interpretar. Nietzsche llama *voluntad de poder* a esta "voluntad" -en la que no se debe ver un "ser" (substancia) sino, como ya dijimos, una pluralidad de fuerzas- y entiende el flujo de interpretaciones (*devenir*) como su "juego supremo" y su actividad "creadora de mundos", esto es, de múltiples configuraciones perspectivistas¹⁴. En el párrafo 204 del primer libro de *La voluntad de poder* leemos: "No tenemos ningún derecho a preguntar: ¿luego *quién* interpreta? La interpretación misma, forma de la voluntad de poder, es lo que existe (no como un 'ser' sino como un *proceso*, un *devenir*), en tanto que pasión" (VP.,I,204,p.98). De este modo, al entender el interpretar no como un "ser", vale decir, no con base en el concepto de "substancia", sino como un proceso *dinámico* (flujo de fuerzas), como un *juego*, como el ser *del* devenir, Nietzsche disuelve el *sujeto*, el cual no es en dicho proceso más que "una simplicación para designar como tal la *fuerza* que establece, inventa, piensa" (VP.,I,204,p.99). A esta disolución del sujeto está fundamentalmente vinculada la idea del *eterno retorno*, ya que este es el nombre -según ya adelantáramos -del devenir total de las interpretaciones considerado a "escala cósmica". Aún cuando es muy poco lo que cabe "entender con claridad" de esta oscura idea nietzscheana (probablemente no fuera forjada para ser "entendida" sino antes bien como la signatura última de una experiencia incommunicable), una cosa parece estar fuera de dudas: el *eterno retorno*, como ley suprema del devenir sin restricciones, opera la total disolución del *sujeto*, el cual no puede ser sostenido con independencia de la concepción metafísica del interpretar como conocimiento del "en-sí", esto es, del interpretar como "ser". Pero con el sujeto se disuelve también todo el universo de representaciones que encuentran en él el centro de convergencia y organización. Ciertamente, la relación "lineal" sujeto-objeto que constituía el eje de las construcciones metafísicas, se hace insostenible en el nuevo espacio que la crítica nietzscheana abre al pensamiento, toda vez que éste ha perdido la rigidez substancial que antes lo *fijaba* y hacía de él un suelo (*Boden*) seguro de las representaciones. En su lugar hay ahora un flujo pluridimensional de fuerzas, de instintos, de pulsiones en incesante lucha por la preponderancia, sin centro que los re-una y "sujete" reduciéndolos a *identidades* enunciables en conceptos y representaciones.

Esta nueva espacialidad del pensar es la de un mundo sin *fundamentos* ni *esencias*, un mundo abierto al devenir infinito de las interpretaciones, para pensar el cual quizás deberíamos atender a lo que se nos insinúa en el aforismo 1067 de *La voluntad de poder*, con el que finaliza esta obra y que resume hasta en sus menores giros los aspectos fundamentales del pensamiento de nuestro autor: "¿Y sabéis qué es para mí 'el mundo'?, ¿tendré que mostrároslo en mi espejo? *Este mundo*: una *inmensidad de fuerza*, sin comienzo, sin fin, una magnitud fija y bronceada de fuerza que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que sólo se *transforma*, de magnitud invariable en su totalidad, una

economía sin gastos ni pérdidas, pero también sin aumento, sin ganancias, circundado por la 'nada' como por su límite; no es una cosa que se desvanezca ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que como fuerza *determinada* ocupa un determinado espacio, y no un espacio que esté 'vacío' en algún lugar sino que más bien, como fuerza, está en *todas partes*, como *juego de fuerzas* y ondas de fuerzas; que es a la vez *uno y múltiple*; que se acumula aquí y a la vez se contrae allá; un mar de fuerzas que fluyen y se agitan a sí mismas, un mundo que se *transforma eternamente*, que retorna eternamente, con *infinitos años de retorno*; un mundo con un flujo y reflujo de sus formas, que se desarrollan desde la *más simple* a la *más compleja*; un mundo que de lo más tranquilo, frío y rígido, pasa a lo más ardiente, salvaje y contradictorio, y que luego de la abundancia retorna a la sencillez, que del *juego de las contradicciones* retorna al placer de la armonía, que se *afirma* a sí mismo aún en esta uniformidad de sus causas y de sus años y se bendice a sí mismo como algo que debe *retornar eternamente*, como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el disgusto ni el cansancio: este mundo *mío dionisiaco*, que se *crea a sí mismo eternamente* y *eternamente a sí mismo se destruye*, este mundo misterioso de las voluptuosidades dobles; este mi 'más allá del bien y del mal', *sin finalidad*, a no ser que la haya en la felicidad del círculo, *sin voluntad* a no ser que un *anillo* tenga buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impávidos, los más de media noche? *Este mundo es la voluntad de poder*, y nada más. Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder, y nada más" (VP.,IV,1067).

SERGIO A. SANCHEZ
Consejo de Investigaciones
Científicas y Tecnológicas
de la Provincia de Córdoba
(CONICOR)

NOTAS

1. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1978.
2. Las citas de las obras de Nietzsche se hacen en el texto mediante llamadas entre

paréntesis; las obras citadas se indican por siglas y, en general, la traducción utilizada es la que realizara Andrés Sánchez Pascual para Alianza Editorial. De aquellas obras no traducidas en esta casa se dan las siguientes versiones: *El libro del filósofo*, Ed. Taurus, Madrid, 1974; *Aurora*, Ed. Olañeta, Barcelona, 1979; *La voluntad de poder*, Ed. Poseidón, Bs. As., 1947. Para los *Fragmentos póstumos* hemos utilizado traducciones parciales de las siguientes ediciones: *En torno a la voluntad de poder*, Ed. península, Barcelona, 1973; y Giorgio Colli, *Introducción a Nietzsche*, Ed. Folios, México, 1983. Dada la importancia que esta parte de los escritos de Nietzsche guarda para nuestro trabajo, hemos cotejado las versiones antes citadas de los mismos con el texto original de los *Nachgelesene fragmente*, editado por Giorgio Colli y Mazzimo Montinari en *Nietzsche werke*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1975, introduciendo modificaciones en las versiones en castellano toda vez que estimamos que esto era aconsejable en aras de una mayor fidelidad al texto de Nietzsche.

A continuación damos una lista de las siglas con que se identifican las obras en el texto: LF.: *El libro del filósofo*; A: *Aurora*; EH: *Ecce homo*; EA: *El anticristo*; VP: *La voluntad de poder*; Cr. Id.: *El crepúsculo de los idolos*; FP.: *Fragmentos póstumos*; BM.: *Más allá del bien y del mal*.

A cada sigla siguen dos números: el primero indica el capítulo o aforismo (el mismo en todas las ediciones), el segundo indica la página del volumen correspondiente en las ediciones citadas. En el caso de *La voluntad de poder* hay también un número romano de I a IV, que indica de cuál de los cuatro libros de dicha obra se trata; y para el caso particular de *El crepúsculo de los idolos*, se consigna el título del capítulo al que pertenece la cita. Finalmente, los fragmentos póstumos se citan según la numeración de la edición Colli-Montinari antes mencionada, que los señala con dos cifras, por ejemplo, 13 (118); a estas cifras sigue la indicación del volumen, el tomo y la página correspondientes.

3. Este es un aspecto fundamental del pensamiento de Nietzsche: que *no llama* a una doctrina, *no propone* una verdad, sino que *aporta una "práctica"*. Lo que en él se pone en juego es así una "ética" y no una explicación del mundo. Sobre los diversos aspectos de esta peculiar "ética" volveremos más adelante, cuando nos ocupemos del *eterno retorno*.
4. Sobre la posible "verdad" de esta negación de toda verdad, véase más adelante nota (6) y posteriormente nota (13).
5. Nos encontramos aquí en medio de una extraña paradoja: privadas de toda referencia a un absoluto, cada perspectiva es en sí misma "absoluta" por resultar imposible, en virtud de esta misma falta de referencia, su relativización. Vale decir que las perspectivas son irreductibles unas a otras o, lo que es igual decir, *incommensurables*. ~~Importa~~ tener este hecho en cuenta para no confundir el perspectivismo de Nietzsche con una variante del relativismo. Mientras éste se puede definir exclusivamente sobre la base de la creencia en la existencia de un mundo objetivo unívoco, el perspectivismo afirma, con la imposibilidad de acceso a un tal mundo, la *inmanencia*

A. Tomini

de toda perspectiva, esto es, su ser siempre interior e inherente a determinados modos de vida, cada cual con formas determinadas de valoración no fundables en ninguna realidad trascendente, lo que es decir, en ninguna realidad no-perspectivista.

6. En verdad, podría decirse que la tesis del perspectivismo es la tesis central del pensamiento crítico de Nietzsche, lo que se deja ver en el hecho de que los intérpretes que han malentendido su sentido, han acabado por no poder explicar aspectos importantes de su pensamiento como lo son, por ejemplo, los problemas derivados de su peculiar concepción de la interpretación. Particularmente en este punto, la afirmación nietzscheana de que toda concepción es tributaria de una determinada posición de perspectiva y no de un orden de hechos en-sí, lo que Nietzsche expresa diciendo que no hay hechos sino sólo interpretaciones, ha sido frecuentemente comprendida en términos que hacen de ella un ejemplo de la falacia de la autoreferencia. Convendrá que nos detengamos en este tópico a fin de aclararlo debidamente.

Si definimos el perspectivismo como la tesis (P) -a saber, que toda concepción es una interpretación- parece obvio que si es verdadera, su verdad debería serle aplicada a ella misma. Si esto es así, entonces (P) misma resulta ser una interpretación. Desde la óptica de la filosofía de Nietzsche no se encuentra razón alguna que lleve a rechazar este razonamiento ni, tanto menos, a considerar que el mismo importe una objeción, más bien que una confirmación, de la tesis (P). Pero si a menudo ha aparecido como una refutación de esta tesis, ello se ha debido no a una inconsistencia del pensamiento de Nietzsche en esta cuestión, sino a que se ha partido de una comprensión equivocada del alcance y sentido que tiene para éste la interpretación: la suposición de que reconocer que una concepción es una interpretación equivale a anticipar que es falsa. Esta manera de entender la interpretación, manera que podemos definir como *metafísica* en el sentido que da Nietzsche a esta palabra, presupone que la misma no es en el fondo más que un modo precario de conocimiento (algo así como la *doxa* que Platón oponía a la *episteme*), lo que implica pasar por alto un aspecto central del perspectivismo nietzscheano, el cual niega, precisamente, que pueda haber en principio un modo de conocimiento que sea mejor, más seguro o más adecuado que la interpretación.

En consecuencia, si la tesis según la cual toda concepción es una interpretación ha de ser refutada, no podrá serlo más que si se muestra que *efectivamente* no toda concepción es una interpretación. Vale decir que su falsedad no puede ser derivada meramente del hecho de que sea asumida como una interpretación, sino sólo de la demostración de que *en efecto* es falsa.

7. Sobre el significado preciso de este "nosotros", el cual no ha de ser comprendido como nominación de un *sujeto*, véase más adelante y en especial nota 13.

8. Nietzsche no se cansa de insistir sobre este contrasentido de un conocimiento incondicionado, según había sido la concepción de la tradición metafísica: "El

conocimiento absoluto e incondicionado es querer conocer sin conocimiento” (LF., 114,p.57). “No podemos representarnos las cosas tal como son porque justamente no deberíamos pensarlas” (LF.,121,p.59). “Una cosa-en-sí es tan absurda como un ‘sentido en sí’, como una ‘significación en sí’” (VP.,I,204).

9. En *El crepúsculo de los idolos* encontramos la siguiente *Aclaración* psicológica de esto: El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. Con lo desconocido vienen dados el peligro, la inquietud, la preocupación -el primer instinto acude a *eliminar* esos estados penosos. Primer axioma: una aclaración cualquiera es mejor que ninguna. Como en el fondo se trata tan sólo de un querer-desembarazarse de representaciones opresivas, no se es precisamente riguroso con los medios de conseguirlo: la primera representación con la que se aclara que lo desconocido es conocido hace tanto bien que se la ‘tiene por verdadera’” (Cr.Id., “Los cuatro grandes errores”,p.66).
10. Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1980,p.144.
11. *Ibid.*, p.145.
12. Plotino, *Enneada*, VI, 9-10.

13. Nuevamente surge aquí el problema de la afirmación del pluralismo como irreductibilidad de la multiplicidad de las interpretaciones a una única interpretación o *principio*. ¿Deberemos entender, por tanto, que todas se equivalen ya que no hay ningún criterio de verdad última que pueda ser invocado para preferir una u otra? Si bien Nietzsche admite, según ya vimos, que incluso su propia filosofía es una interpretación (Cfr. BM.,22,p.44), no cree en absoluto que la misma sea equivalente a cualquier otra interpretación: la interpretación de la *voluntad de poder* no podría ser jamás equivalente por ejemplo, a la interpretación de la “moral cristiana”.

Como ha escrito Vattimo: “El perspectivismo (...) no significa en absoluto que la misma teoría que afirma la pluralidad de las perspectivas no deba y pueda elegir entre ellas o al menos, entre ella misma y muchas otras” (Vattimo Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Ed. Península, Barcelona, 1987).

Los criterios para tal elección que Nietzsche señala con mayor frecuencia son de índole “fisiológica”: salud-enfermedad; fuerza-debilidad; y así mismo, vinculados estrechamente a éstos, creatividad-resentimiento; actividad-reactividad. Estos son los únicos criterios que la crítica conserva al final de su itinerario de desenmascaramiento de la metafísica. Sin embargo es preciso insistir en el hecho de que el apelar a ellos no responde en Nietzsche sino a la necesidad de encontrar patrones de valoración capaces de distinguir el valor de las interpretaciones (que son en su conjunto lo único que constituye el mundo) sin hacer referencia a entidades esenciales, a elementos últimos de índole necesariamente metafísica. Por tanto, el término “criterio” no debe ser entendido aquí en sentido tradicional como designando la fuente del valor en una estructura estable, propia de un fundamento, sino que el mismo mienta siempre pulsiones elementales, fuerzas plásticas, que permiten ver al

propio mundo de los valores como historia y como proceso (*devenir*). (Sobre esto mismo véase el estudio de Gilles Deleuze antes citado).

14. Con el concepto clave de *voluntad de poder*, Nietzsche reintroduce en la filosofía el antiguo problema de lo uno y lo múltiple. Lo múltiple es la pluralidad de perspectivas que, como en la filosofía de Leibniz, no encuentra límites ni aún en lo inorgánico. No se trata, pues, de multiplicidad de *cosas*, de *seres* en sentido "realista", sino de múltiples y diversos modos de constituirse "lo real" en perspectivas. Lo uno es la propia *voluntad de poder*: el elemento diferencial y genético de las perspectivas, del supremo juego de las interpretaciones en su actividad constituyente de mundos. Al hablar de *voluntad de poder* debemos evitar pensar que hay un *sujeto* al que la misma "pertenezca". Si la *voluntad de poder* es lo uno, lo es sólo en tanto unidad que se afirma en lo múltiple y no como el *unum* substancial clásico que reduce a sí la multiplicidad. "No hay voluntad; hay fulguraciones de voluntad cuyo poder crece y decrece sin cesar" (VP.,II,58). Nietzsche no piensa por tanto, en ningún *subjectum* en el sentido moderno de un centro único de confluencia de las actividades de observación-representación (interpretación), ya que pensar esto guarda sentido sólo si se conserva la creencia en el carácter substancial del proceso de la interpretación. Pero nuevamente aquí Nietzsche reclama que se piense este proceso en términos de esencial *devenir* o, como muy frecuentemente escribe, en términos de *juego*. Así mismo debemos evitar imaginar al *poder* como un *objeto* al que la *voluntad* tendería. Suponer esto último equivale a reducir el poder a una representación (el poder pensado como *fin*, como *meta*, en todo caso, como "exterioridad") y para Nietzsche, si a algo no es reductible el poder, esto es a una representación. El *poder*, la *voluntad de poder*, "produce" representaciones, pero no cae él mismo bajo el alcance de representación alguna. La crítica nietzscheana del discurso representativo, tras haber des-construido a éste hasta sus fundamentos, alcanzando no sólo sus construcciones lógico-teóricas sino, todavía más, el propio lugar de éstas, no puede emprender la enunciación *positiva* de "lo que queda en pie" tras la obra de destrucción. Esto no "está en pie" en el mismo plano ni en el mismo sentido en que estaba en pie el edificio de las representaciones metafísicas. De ahí que los escritos "afirmativos" de la filosofía de Nietzsche (*Así habló Zaratustra* y los *Ditirambos de Dionisos*) revistan un carácter tan singular y que hayan sido elaborados en un "lenguaje" esencialmente *poético*.