

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

# Los principios metafísicos de la cosmología de Nietzsche

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía.  
Curso: Seminario de grado *El pensamiento de Nietzsche*  
Alumno:

**Carlos M. Carreño F.**  
**E-mail: [carmacafer@gmail.com](mailto:carmacafer@gmail.com)**

Profesor: Cristóbal Holzapfel  
**2007**



Introducción . .	4
Primera parte. El concepto de <i>quantum</i> de fuerza como principio metafísico-cosmológico fundamental. Consecuencias para una concepción filosófica de la naturaleza y de las ciencias naturales . .	5
I.1 Análisis del concepto nietzscheano de «fuerza» . .	5
I.2 Rechazo de la cosmología atomista en favor de la idea del <i>continuum</i> dinámico. El problema de la individuación . .	12
I.3 Crítica de las nociones de «causa» y de «efecto» . .	21
I.4 Crítica del determinismo y de la teleología. El mundo como «caos» . .	23
Segunda parte. El eterno retorno de lo mismo y su fundamentación en la metafísica de la voluntad de poder . .	27
II.1 Exposición general de la doctrina del eterno retorno de lo mismo y planteamiento del problema de su relación con la voluntad de poder como principio ontológico fundamental . .	27
II.2 Análisis de la demostración nietzscheana de la doctrina del eterno re-torno de lo mismo a la luz de los principios fundamentales de la metafísica de la voluntad de poder . .	31
Conclusión . .	35
Colofón . .	36
Bibliografía . .	37

# Introducción

Nos pareció oportuno dedicar estas primeras líneas a una consideración acerca del título de este ensayo. Por de pronto, parece extraño hablar de una “metafísica de Nietzsche”, sobre todo si consideramos el hecho de que el propio Nietzsche declaró, en numerosas ocasiones, su calidad de “antimetafísico”. Basta echar una ojeada a las primeras páginas de aquella monumental invectiva contra la metafísica llamada *Humano, demasiado humano* para quedar convencido. Pero debemos tomar estas cosas con cuidado y en su debida perspectiva. El pensamiento de Nietzsche no constituye una unidad homogénea y lógicamente consistente en todas sus partes; más bien, se nos presenta como una diversidad de opiniones cambiantes, devinientes, un tropo de Agripa en sí mismo, lo cual no significa, en absoluto, que no exista un motivo común que atraviese toda su obra, otorgando cierta unidad a la dispersión de su filosofía. Es así que en una de estas etapas de pensamiento, específicamente en la correspondiente a *La voluntad de poder*, encontramos una elaborada especulación metafísica. Mostrar, aunque sea una parte de esta metafísica, constituye uno de los fines principales de este trabajo.

En segundo lugar, el título habla de una “cosmología” nietzscheana. Este término posee varios sentidos filosóficos. Primeramente, por “cosmología” se entiende la disciplina que tiene por objeto la totalidad del mundo, es decir, en palabras de Wolff, una *scientia de mundi de universi in genere*. También se la concibe como equivalente a una “concepción de mundo”. Este último término ostenta, a su vez, una pluralidad de significados, pero estimamos que el que más se acomoda a nuestro enfoque es el siguiente: “una visión del mundo de acuerdo con alguna idea básica o intuición directriz”. Esta idea básica o intuición directriz es, en el caso de Nietzsche, la *voluntad de poder*.

Mostraremos que el concepto de «voluntad de poder» constituye el principio metafísico fundamental de toda la cosmología nietzscheana. Veremos que esta cosmología es esencialmente una polémica con el mecanicismo, y estudiaremos la relación entre la voluntad de poder y la doctrina del *eterno retorno de lo mismo*.

El presente ensayo se divide en dos partes. La primera constituye una detallada exposición de la metafísica de los *quanta* de fuerza, que, en nuestra opinión, forma la base teórica sobre la cual se erige el conjunto completo de la metafísica y de la ontología de Nietzsche. La segunda parte está dedicada al análisis de la doctrina del eterno retorno de lo mismo. En ella, encontrará el lector una descripción de los contenidos esenciales de dicha doctrina y la exposición y análisis de la controvertida demostración de la misma que Nietzsche incluyó en *La voluntad de poder*. Veremos cómo esta demostración dimana de los principios metafísicos tratados en la primera parte, estableciendo, así, la unidad esencial de las doctrinas de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo.

# Primera parte. El concepto de *quantum* de fuerza como principio metafísico-cosmológico fundamental. Consecuencias para una concepción filosófica de la naturaleza y de las ciencias naturales

## I.1 Análisis del concepto nietzscheano de «fuerza»

Nietzsche, no obstante haberse declarado, entre otras cosas, antimetafísico, desarrolló, durante el período crepuscular de su trabajo filosófico, una fascinante doctrina meta-física, que terminó por abarcar prácticamente todos los campos del saber, y cuyo primer principio fundamental puede expresarse mediante la siguiente fórmula: *Toda realidad es voluntad de poder*. La elucidación del significado profundo de este principio fundamental exige, en lo inmediato, develar la consistencia *metafísica* del término «voluntad de poder», o, lo que viene a ser lo mismo, estudiarlo en tanto elemento nuclear de una *teoría general de la realidad (metaphysica generalis)*, esto es, considerándolo en su aspecto *puramente abstracto* y primitivo.

En la época en que Nietzsche desarrolló su actividad filosófica (segunda mitad del siglo XIX) la física estaba ya entronizada como el único<sup>1</sup> saber autorizado a emitir juicios sobre la realidad de los fenómenos de la Naturaleza, e incluso existían no pocos pensadores que sostenían la opinión que estimaba que dicha ciencia constituía el *único* conocimiento *verdadero* e indubitable de las cosas. El estrepitoso fracaso de las filosofías de la Naturaleza elaboradas por los filósofos del idealismo alemán (sobre todo el de la filosofía de la Naturaleza de Hegel) terminó por acallar definitivamente las escasas voces que se atrevían todavía a reclamar la Naturaleza como posesión de la filosofía metafísica, y dispuso a los espíritus cultos de la humanidad en camino hacia el abandono total de la especulación metafísica, hacia el positivismo. En adelante, la filosofía que se preciase de *seria* debía atener escrupulosamente sus afirmaciones sobre la realidad al *corpus* de teorías y leyes establecido por las ciencias positivas.

En ese entonces la física era equivalente a la mecánica de Newton. De acuerdo a la mecánica newtoniana, toda la realidad *fenoménica* puede explicarse como el resultado de complicadas interacciones entre objetos matematizables llamados *fuerzas*. La teoría física descubierta por Newton no implica necesariamente una concepción atomista del universo, al modo de las pensadas por Leucipo, Demócrito y Epicuro. Los atomistas afirman que

---

<sup>1</sup> La química y especialmente la biología se encontraban aún en una etapa primaria de desarrollo, y el número de sus éxitos y el alcance de sus precarias teorías palidecían frente a los de la física matemática, razón por la cual muchos se resistían a considerarlas ciencias *sensu stricto*.

el universo, y todo lo que en él hay, está compuesto de diminutas unidades indivisibles de materia o átomos (*átomoi*) separadas entre sí por espacios vacíos que permiten que éstas se muevan para dar lugar a diferentes combinaciones o *aggregata* de partículas, que conforman, en última instancia, los objetos y fenómenos del mundo observable. Ni el formalismo matemático de la mecánica de Newton, ni los conceptos fundamentales de la misma exigen la postulación de entidades como los átomos. Muy por el contrario, respecto de lo primero, el formalismo matemático proveído por el cálculo infinitesimal resulta muchísimo más afín con una metafísica que afirme la absoluta continuidad de la materia, que con las elaboraciones de los atomistas; en cuanto a lo segundo, se tiene que la fuerza es una entidad esencialmente *dinámica*. Por lo demás, Kant mostró maravillosamente en su obra *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (capítulo II) cómo la física newtoniana es perfectamente compatible con una visión dinámica del universo. Sin embargo, el decurso de la historia de la ciencia terminó por identificar la física newtoniana con el atomismo y con el mecanicismo, tal vez, en parte, debido a que la mayoría de las doctrinas atomistas modernas, tanto en ciencias naturales como en filosofía, la adoptaron como parte fundamental de sus sistemas.

Es en este orden de cosas que Nietzsche emprenderá una feroz crítica del mecanicismo representado por la física de su tiempo. Sostendrá que “el concepto triunfal de «fuerza» con que nuestros físicos crearon Dios y el mundo, no tiene necesidad de integración; se le debe añadir una voluntad interior definida por mí como «voluntad de poder» [...]” por cuanto “los físicos no pueden desentenderse, con sus principios, de la «acción a distancia», ni, por otra parte, de una fuerza impelente (de atracción)”<sup>2</sup>. La apelación a la inexplicada *actio in distans* es, como veremos en lo que sigue, uno de los recursos favoritos y el más efectivo de todos, que Nietzsche utiliza para atacar la física mecanicista. La objeción de Nietzsche, lejos de afectar la mera superficie de la teoría física del siglo XIX, hace mella en su corazón mismo, y ello de manera tan contundente que amenaza con hacer caer el edificio entero. En efecto, el problema de la *actio in distans* implicado en la teoría de la gravitación de Newton es tan antiguo como la teoría misma<sup>3</sup>, e hizo devanarse los sesos a los más grandes físicos hasta que fue resuelto por la teoría de la *relatividad general* de Albert Einstein<sup>4</sup>. El dilema consiste en lo siguiente, a saber: una primera variante está dada por el misterio de las interacciones entre cuerpos que se suponen están separados por un espacio *absolutamente* vacío; la otra variante tiene que ver con el hecho de que, según la gravitación universal de Newton, la fuerza de la gravedad es una fuerza de acción *instantánea*, lo cual significa que, dados dos cuerpos masivos, *A* y *B*, separados por una distancia *r*, se tiene que el cuerpo *A* ejerce sobre el cuerpo *B*, y viceversa, éste sobre aquél, una fuerza gravitacional *F* tal, que cualquier variación en la masa de uno de los cuerpos o en la distancia *r* de separación, afectará *instantáneamente* al otro cuerpo, sin importar cuán grande sea *r*, como consecuencia de la concomitante variación de la magnitud de *F*;

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, trad. de Aníbal Froufe, Edaf, Madrid, 2005, aforismo 611 (*Der Wille zur Macht*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1930, aforismo 619). En adelante, la traducción castellana de dicha obra se citará con la abreviatura *VP* seguida del número del aforismo que corresponda, y la obra en alemán se citará entre paréntesis con la abreviatura *WM* seguida del número del aforismo que corresponda.

<sup>3</sup> Newton lo estimó insoluble dentro del marco de su teoría, y optó por una solución cartesiana: declarar que la fuerza de la gravedad sólo puede ser explicada como obra de Dios (cf. I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Book III).

<sup>4</sup> Antes de Einstein, los filósofos Leibniz, Kant y Boscovich afirmaron haber resuelto el problema (véase al respecto *infra* el apartado I.2, y la nota al pie 45).

por tanto, si los fenómenos gravitatorios de la física newtoniana<sup>5</sup> son intrínsecamente no-locales, surge la cuestión de cómo explicar físicamente esta no-localidad. El mecanicismo no consigue dar solución a ninguna de las dos variantes del problema porque, de acuerdo a éste, la transmisión de información causal solamente puede efectuarse mediante el *choque* de partículas que se desplazan en el vacío, de suerte que para que dos cuerpos, *A* y *B*, espacialmente separados, interactúen causalmente es preciso que, o bien *A* y *B* hagan contacto físico directamente, o bien que se establezca entre *A* y *B* una cadena de partículas chocantes (*medium material*) que transmita indirectamente la información de uno al otro, negando, así, la posibilidad de cualquier acción a distancia instantánea o a través del vacío absoluto. En consecuencia, la física mecanicista resulta incompatible con el concepto de la acción a distancia presupuesto por la gravitación universal de Newton.

Nietzsche nos dice que el concepto de fuerza de la física matemática (que él conoció) falla en sus pretensiones, porque forma parte de una elaboración intelectual que concibe el mundo mecánica y atómicamente. Nuestro filósofo del martillo se opone categóricamente a esta visión: la realidad no se compone de errabundos átomos chocando y haciendo presión entre sí en la inmensidad de un vacío absoluto; el mecanicismo se equivoca: “Existe una fuerza que no es posible representar con una palabra vacía, y que no puede tener derecho de ciudadanía como si dijéramos en la ciencia: ¡se trata de la fuerza puramente mecánica, de atracción y de repulsión, que quiere hacernos presentable nada menos que el mundo!”<sup>6</sup>; “Presión y choque son algo inusitadamente tardío, derivado, *no originario. Presupone, naturalmente, cosas compactas susceptibles de hacer presión y producir choques. ¿De dónde sacan su coherencia ...?*”<sup>7</sup>. La física mecanicista propugna un atomismo de la fuerza, punto de vista que Nietzsche considera inaceptable, pues toda fuerza está, a su juicio, en una relación dinámica esencial con *todas* las demás fuerzas que componen el mundo, de modo que la idea de una fuerza completamente aislada del resto resulta absurda, y debe ser abandonada en favor de la idea de un *continuum* de fuerzas que se interpenetran. El rechazo nietzscheano del atomismo y su apego a la idea de un mundo dinámicamente continuo, serán tratados con más detalle en el apartado I.2. Sin embargo, existen ciertos aspectos de la cuestión del *continuum* cuyo tratamiento no puede posponerse hasta el próximo apartado, si queremos esclarecer el significado metafísico fundamental del término «fuerza» en el pensamiento filosófico de Nietzsche.

Como apunta Deleuze, en la filosofía de Nietzsche “Toda fuerza está [...] en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es lo plural; sería propiamente absurdo pensar la fuerza de manera singular. Una fuerza es dominación, pero también es el objeto sobre el cual se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y padeciendo

<sup>5</sup> La no-localidad (entendida ésta en el sentido arriba señalado) de los fenómenos físicos viola uno de los postulados fundamentales de la teoría de la relatividad especial de Einstein, aquel según el cual la velocidad de propagación de la luz en el vacío es *c* (una constante) para todos los observadores inerciales, independientemente del movimiento de la fuente de luz, puesto que la existencia de relaciones de causa-efecto instantáneas supone la posibilidad de transmitir información a velocidades superiores a la de la luz (más precisamente, a velocidades infinitas). Consecuentemente, las teorías de la relatividad, tanto especial como general, son teorías físicas esencialmente *locales*. En relatividad general, las interacciones gravitacionales tienen lugar gracias a ondas gravitacionales (campos gravitacionales que se propagan concéntricamente) que viajan a la velocidad de la luz. Por tanto, si apareciese súbitamente un cuerpo masivo *B* a la distancia de un año luz de otro cuerpo masivo *A*, la gravedad de *B* tardaría un año en afectar el cuerpo *A*, y, viceversa, la gravedad de éste demoraría también un año en perturbar a aquél, *ceteris paribus*. Por último, me parece importante consignar que una teoría física local no necesariamente es mecanicista, como lo prueban las mencionadas teorías de la relatividad, que son dinámicas, en el sentido en que son teorías de campo.

<sup>6</sup> VP, 613 (WZ, 621).

<sup>7</sup> VP, 614 (WZ, 622). Las cursivas son mías.

a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y por el cual cada una se relaciona con las otras: tal es el principio de la filosofía de la naturaleza en Nietzsche”<sup>8</sup>. A continuación, Deleuze remite el concepto nietzscheano de «voluntad» a esta determinación esencial de la fuerza: “El concepto de fuerza en Nietzsche es, por tanto, el de una fuerza que se relaciona con otra fuerza: *bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad*. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza”<sup>9</sup>. Podemos, entonces, ensayar, de manera preliminar, el siguiente esquema metafísico: (a) toda realidad es voluntad de poder (principio metafísico fundamental); (b) la voluntad de poder consiste en una relación esencial omnicompreensiva entre fuerzas; (c) luego, la realidad o mundo (*omnitudo realitatis*) es una *pluralidad* de fuerzas interconectadas.

Tendremos ocasión, más adelante, de insistir sobre lo dicho en el punto (c) y de analizarlo con el debido rigor. Por el momento, interesa develar la estructura metafísica fundamental de la voluntad de poder en tanto fuerza viva inmersa en un *continuum* heterogéneo de fuerzas que se interpenetran. Debemos preguntarnos, ahora, cuál es la consistencia esencial de estas fuerzas y cómo se relacionan entre sí.

Dijimos que estas fuerzas no existen aisladas al modo de entelequias, sino que cada una está en una relación esencial con todas las demás, de suerte que la consideración de una fuerza particular exige que ésta sea referida al todo. Ahora bien, ¿cómo se relaciona una fuerza con otra?: lo hace, ya sea como fuerza dominante, ya sea como fuerza dominada, es decir, la relación entre dos fuerzas está jerárquicamente definida. Dos o más fuerzas relacionadas de esta manera conforman un *cuerpo*. El cuerpo (*Leib*)es, en palabras de Nietzsche, una “creación de dominio” (*Herrschaftsgebilde*)<sup>10</sup>, una entidad esencialmente jerárquica y heterogénea, posible gracias a que existen fuerzas que mandan y también fuerzas que obedecen. En este punto, recurro nuevamente al excelente análisis de Deleuze. Dice este filósofo: “Aquello que define un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Toda relación entre fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político”<sup>11</sup>. Esto significa que no debemos circunscribir el concepto nietzscheano de cuerpo al ámbito meramente biológico. El concepto nietzscheano de cuerpo es un concepto metafísico universal: *todo* objeto —un animal, un ser humano, un colectivo de seres humanos, una molécula, un planeta, una estrella, una galaxia— es un cuerpo, una reunión de fuerzas jerárquicamente diferenciadas y relacionadas: “Mi concepto es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza (su voluntad de poder) y por rechazar todo lo que se opone a su expansión. Pero choca continuamente con esfuerzos iguales de otros cuerpos, y termina ajustándose («unificándose») con aquellos que le son suficientemente afines, y entonces conspiran juntos por el poder. Y el proceso continúa ...”<sup>12</sup>. *Toda* realidad, *toda* cosa, es una fuerza que brega, siguiendo un ciego e insaciable impulso vital de poder, por incluir bajo su dominio a las demás, por expandir sus límites siempre hacia un horizonte cada vez más lejano; *toda* realidad, *toda* cosa es voluntad de poder: “Todo lo que sucede y toda intención se pueden

---

<sup>8</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1962, p. 7. La traducción de todas las citas de esta obra de Deleuze que figuran en este ensayo es mía.

<sup>9</sup> *Idem*. Las cursivas son mías.

<sup>10</sup> Cf. VP, 653 (*WM*, 660).

<sup>11</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 45.

<sup>12</sup> VP, 629 (*WM*, 636).

reducir a la intención de aumen-tar el poder”<sup>13</sup>; “Si una cosa se realiza de una manera concreta, este hecho no quiere de-cir que haya ningún «principio», ninguna «ley», ningún «orden», sino cierta cantidad de fuerzas que actúan, cuya esencia consiste en ejercitar poderes sobre todas las cantidades de fuerza”<sup>14</sup>. Por otra parte, el cuerpo es “fenómeno múltiple, estando compuesto de una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, «unidad de dominación». En un cuerpo, las fuerzas superiores o dominantes se dicen *activas*, las fuerzas inferiores o dominadas se dicen *reactivas*. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza”<sup>15</sup>. El cuer-po es unidad en la diversidad. *No existen dos fuerzas completamente iguales*; a lo sumo hay fuerzas parecidas, que comparten posiciones similares en el ordenamiento jerárqui-co que se divide en dos grandes clases: fuerzas activas y fuerzas reactivas. La multipli-cidad es, por tanto, una determinación esencial del cuerpo. Vemos, pues, que la desi-gualdad y la diferencia de jerarquía constituyen principios metafísicos fundamentales de la filosofía de Nietzsche. Esta diferencia, considerada en el nivel ontológico abstracto, que aquí examinamos, aparece bajo la forma de entidades dinámicas, llamadas fuerzas, que establecen, entre sí, relaciones en las que unas mandan y otras obedecen, es decir, en las que unas actúan como fuerzas activas, y otras lo hacen como fuerzas reactivas”<sup>16</sup>.

Ya sabemos que cuando dos fuerzas se relacionan entre sí necesariamente una se supedita a la otra. Falta elucidar el elemento de la relación entre fuerzas que establece la condición jerárquica que cada una de las fuerzas involucradas en la misma habrá de exhibir. Este elemento es la *diferencia entre las magnitudes de los respectivos quanta de fuerza*. Cada unidad de fuerza tiene asociada a ella una determinada *cantidad* de fuerza o *quantum* de fuerza. Esta magnitud, sin embargo, sólo queda determinada en la referen-cia a las otras fuerzas: “Ya que las fuerzas que entran en relación no poseen una canti-dad, sin que cada una de ellas no tenga, al mismo tiempo, la calidad que corresponde a la diferencia de sus cantidades como tal. Llamaremos *jerarquía* a esta diferencia de las fuerzas calificadas en conformidad a sus cantidades: fuerzas activas y reactivas”<sup>17</sup>. Dos fuerzas se encuentran y entablan una relación en la cual una de ellas quedará bajo el do-minio de la otra; cuál sea la que domine, y cuál la dominada, dependerá del resultado de la diferencia de sus correspondientes *quanta*; aquella para la cual dicha operación arroje un saldo positivo, es decir, aquella que tenga el *quantum* más grande de las dos ejercerá la función de mando, mientras que la otra quedará supeditada a ella. En consecuencia, toda la cuestión relativa a la determinación del *status* jerárquico de las fuerzas, dentro del sistema de sus relaciones, descansa en el aspecto puramente cuantitativo de aquéllas: “Lo que caracteriza el rango, lo que quita, por otra parte, el rango, son únicamente las cantidades de poder y nada más”<sup>18</sup>. ¿Significa esto que el contenido esencial del concep-to metafísico nietzscheano de la fuerza queda reducido al concepto de *quantum*? La res-puesta que nos ofrece Nietzsche a esta pregunta es un rotundo ¡no! El concepto de *quantum*

<sup>13</sup> VP, 656 (WM, 663).

<sup>14</sup> VP, 682 (WM, 689).

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> Considerada en el nivel de lo empíricamente observable, radicado en el ontológico, manifiéstase esta diferencia de jerarquía en las relaciones entre señor y esclavo, entre rey y súbdito, entre patrón y peón, en-tre individuos superiores e inferiores, etc.

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> VP, 850 (WM, 855). También VP, 667 (WM, 674): “¿Cómo se mide objetivamente el valor? Únicamen-te por la cantidad de fuerza aumentada y organizada”.

no es originario, sino derivado: el *príus* es el concepto de *cualidad*: “[...] de un «quale» nace el deseo de un más, de un «quantum»”<sup>19</sup>; “«Concepción mecánica»: no equivale a decir nada fuera de la cantidad: la fuerza se encuentra en la cualidad”<sup>20</sup>. De otro lado, “en un mundo puramente cuantitativo todo estaría muerto, rígido, inmóvil. La reducción de todas las cualidades a cantidades es absurda: lo que se deduce es que Uno y Otro están juntos, una analogía”<sup>21</sup>. Esta opinión, según la cual toda descripción cuantitativo-matemática de la realidad entraña una metafísica de la identidad absoluta de *estir-pe* parmenídea, que no admite diferencias esenciales entre entes, sino tan sólo diferencias aparentes o ilusorias, negando, por consiguiente, toda realidad al cambio, al devenir, y afirmando, por el contrario, la inmovilidad como determinación quiditativa de la totalidad de lo real, tiene larga data en la historia de la filosofía, pues existen, por lo pronto, antecedentes de ella en Kant y en Hegel; pero es en este último filósofo donde, a mi juicio, encontramos la más perspicaz y brillante de sus formulaciones, razón por la cual me permito citar *in extenso* un párrafo de *Ciencia de la lógica* donde el pensador del absoluto se refiere a este asunto. Dice Hegel, a propósito de la matemática pura, que “... su fin o concepto es la *magnitud*. Es precisamente la relación inesencial, aconceptual. [...] La *materia* acerca de la cual ofrece la matemática un tesoro grato de verdades es el *espacio* y lo *uno*. El espacio es el ser allí en lo que el concepto inscribe sus diferencias como en un elemento vacío y muerto y en el que dichas diferencias son, por tanto, igualmente inmóviles e inertes. Lo *real* no es algo espacial, a la manera como lo considera la matemática; ni la intuición sensible concreta ni la filosofía se ocupan de esa irrealidad propia de las cosas matemáticas. Y en ese elemento irreal no se da tampoco más que lo verdadero irreal, es decir, proposiciones fijas, muertas; se puede poner fin en cualquiera de ellas y la siguiente comienza de nuevo de por sí sin que la primera se desarrolle hasta la otra y sin que, de este modo, se establezca una conexión necesaria a través de la naturaleza de la cosa misma. Además, por razón de aquel principio y elemento —y en ello estriba lo formal de la evidencia matemática—, el saber se desarrolla por la línea de la *igualdad*. En efecto, lo muerto, al no moverse por sí mismo, no logra llegar a la diferenciación de la esencia ni a la contraposición esencial o desigualdad; no llega, por tanto, al tránsito de uno de los elementos contrapuestos al otro, a lo cualitativo, a lo inmanente, al automovimiento”<sup>22</sup>. El análisis de Hegel es impecable en lo que atañe a su consideración filosófica del aspecto formal de las relaciones matemáticas<sup>23</sup>, pero discutible, por cierto, en lo que respecta a su pronunciamiento acerca de la posibilidad de una descripción matemática de la realidad; el lector juzgará sobre esto último. Tomemos la proposición aritmética « $7 + 5 = 12$ ». Esta proposición consta de tres elementos, a saber, la suma « $7 + 5$ », la relación de igualdad « $=$ » y el número « $12$ », y afirma que dicha suma observa una relación de identidad con la cantidad simbolizada por el signo « $12$ », consignada por la interposición del símbolo « $=$ » entre una y otra. Tenemos, pues, tres momentos: (i) dos cantidades perfectamente determinadas se adicionan formando una cantidad compuesta; (ii) se considera otra cantidad perfectamente determinada distinta de las anteriores; y (iii) se declara que la cantidad compuesta en (i) es idéntica a la cantidad

<sup>19</sup> VP, 557 (WM, 564).

<sup>20</sup> VP, 653 (WM, 660).

<sup>21</sup> VP, 557 (WM, 564).

<sup>22</sup> G. F. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 30.

<sup>23</sup> Si bien en la época en que vivió Hegel todavía era lícito identificar el fin de la matemática con la cantidad, tal como él lo hace, hoy en día los desarrollos llevados a cabo en dicha disciplina ya no permiten seguir sosteniendo aquello, sino que se la considera de una manera mucho menos estrecha y simplista como la ciencia de las *relaciones* o como la ciencia que se preocupa de establecer conclusiones necesarias.

en (ii). Vemos que la transición de los momentos (i) y (ii) al momento terminal (iii) depende *exclusivamente* de la aplicación de la categoría de la *identidad*; nada de juicios negativos —«A no es B»—, ni, mucho menos, de juicios infinitos —«A es no-B»—. En el terreno de la matemática está proscrita la contradicción, y, consiguientemente, también la dialéctica. Pero, piensa Hegel, la realidad es esencialmente *movimiento*, es el *de-venir* que es el recíproco desaparecer el uno en el otro de ser y nada, en ella “*todas las cosas están en contradicción en sí mismas*”<sup>24</sup>, de manera que el pensamiento matemático, con su intrínseco proceder tautológico, está impedido por su esencia de lograr una comprensión verdadera de la realidad<sup>25</sup>. Siendo la realidad deviniente es imposible que ésta pueda ser comprendida según las pautas dadas por una estructura de pensamiento que sólo admite tautologías<sup>26</sup>.

En síntesis, tenemos que, de un lado, Nietzsche sostiene que el *quantum* de fuerza representa el elemento fundamental en el establecimiento del orden jerárquico entre las fuerzas, y, de otro, que la determinación cuantitativa de la fuerza está subordinada a la cualitativa. La primera de estas afirmaciones, combinada con la tesis según la cual toda realidad es, en última instancia, manifestación de relaciones jerárquicas de fuerzas, equivaldría a elevar el *quantum* de fuerza a la dignidad de primer principio ontológico (como el lector podrá fácilmente comprobar), mientras que la segunda negaría, *prima facie*, la primera, sosteniendo, en combinación con la mentada tesis, justamente lo inverso: que la *qualitas*, no la *quantitas*, ocupa el puesto de primer principio ontológico. ¿Estamos, entonces, en presencia de una flagrante contradicción?

Deleuze resuelve el dilema haciendo notar que si “una fuerza no puede concebirse separada de su cantidad [primera afirmación], tampoco puede serlo separada de las otras fuerzas con las cuales está relacionada. *La cantidad misma no es, por tanto, separable de la diferencia de cantidad*. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza”<sup>27</sup>. En su aproximación metafísica a los conceptos de cantidad y de cualidad, Nietzsche nunca se plantea la cuestión de una supuesta fundación ontológica de uno en el otro. No hay tal cosa como un problema de “precedencia ontológica”. La confusión nace de considerar las anteriores afirmaciones —que «el *quantum*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 72. Más adelante insiste Hegel en el carácter real de la contradicción, razón por la cual ésta no debe considerarse “solamente como una anomalía, que se presentase sólo aquí y allá, sino que es lo negativo en su determinación esencial, el principio de todo automovimiento, que no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción. El mismo movimiento extrínseco sensible representa su existencia inmediata. Algo se mueve no sólo porque se halla en este momento aquí y en otro momento acá, sino porque en uno y el mismo momento se halla aquí y no aquí, porque en este aquí existe y no existe conjuntamente” (*ibid.*, p. 73). Véase, además, sobre esto mismo, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., pp. 453 y ss., y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de Ramón Vals Plana, Alianza, Madrid, 1999, p. 148 en nota al pie correspondiente al § 48.

<sup>25</sup> Digamos de paso, que este punto —el de la defensa de una metafísica que acepte la realidad del movimiento y rechace todo intento de concebir lo real como sujeto a las determinaciones de lo homogéneo y matemático— constituye una de las raras treguas que, muy de vez en cuando, es posible apreciar en medio de la intensa *Auseinandersetzung* que caracteriza la relación de Nietzsche con la filosofía de Hegel.

<sup>26</sup> “Ilusiona pensar que se conoce alguna cosa cuando se tiene una formulación matemática de lo que acontece; sólo se ha «indicado», «descrito», nada más” (*VP*, 620 (*WM*, 628)). En otro lugar dice que el descubrimiento de las leyes numéricas “se hizo basándose en el error, ya reinante en su origen, de que habría muchas cosas idénticas (aunque de hecho no haya nada idéntico), por lo menos de que existirían cosas (aunque no hay “cosas”). [...] A un mundo que *no sea* nuestra representación, son plenamente inaplicables las leyes de los números; éstas no sirven más que en el mundo del hombre” (*Humano, demasiado humano*, trad. de Carlos Vergara, EDAF, Madrid, 16° ed., 2005, aforismo 19); también *La gaya ciencia*, aforismo 373.

<sup>27</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 49.

de fuerza determina la jerarquía», y que «la cantidad de fuerza depende de la cualidad de la fuerza»— aisladamente: la mirada correcta se percata de la complementari-iedad de ambas. Cantidad y cualidad de fuerza se encuentran tramadas a una unidad esencial; esta unidad es la *diferencia de cantidad*, que evidencia Deleuze. La diferencia de *quantum* decide el rango, pero, a su vez, cada *quanta* de fuerza queda determinado únicamente en la relación diferencial. La crítica nietzscheana de la concepción pura-mente cuantitativa o matemática de la fuerza puede ahora comprenderse desde el punto de vista proporcionado por este concepto de diferencia de cantidad. Lo que hace esta concepción matemática es, precisamente, eliminar esta diferencia de cantidad al tratar las fuerzas bajo esquemas tautológicos: lo *intrínsecamente* diferente queda reducido a la igualdad, la noción de rango se torna absurda, desaparece la jerarquía. El compromiso a ultranza de Nietzsche es con la irreducibilidad de la diferencia de cantidad a la igualdad. Así, «cantidad» y «cualidad» son conceptos distintos, “*pero solamente porque ésta [la cualidad] es aquello que hay de inigualable en la cantidad, de inigualable en la diferen-cia de cantidad*”<sup>28</sup>, de modo que “la diferencia de cantidad es, por tanto, en un sentido, el elemento irreducible *de* la cantidad, y, en otro, el elemento irreducible *a* la cantidad propiamente tal”<sup>29</sup>.

## I.2 Rechazo de la cosmología atomista en favor de la idea del *continuum* dinámico. El problema de la individuación

Nietzsche rechaza la concepción de mundo, llamada *atomismo*, que lo concibe co-mo un compuesto de pequeñísimas unidades autosubsistentes separadas entre sí por el vacío absoluto, y cuya yuxtaposición e innumerables posibilidades de combinación darían cuenta de la existencia de los objetos y fenómenos de que tenemos noticia a través de nuestros sentidos<sup>30</sup>, de manera similar a como un conjunto de ladrillos, diversamente dispuestos, origina toda una variedad de figuras. En este plano, Nietzsche es plenamente consecuente con los postulados básicos de su metafísica. En efecto, la noción de átomo constituye la antítesis del concepto de fuerza como voluntad de poder; en primer lugar, porque el átomo es una entidad estática: sus límites están perfecta e inmutablemente de-finidos, mientras que la voluntad de poder evita constantemente toda situación de equili-brio, impulsada por la irrefrenable necesidad de aumentar su *quantum* de fuerza; en se-gundo lugar, porque la teoría atómica afirma la indiscernibilidad de los átomos<sup>31</sup>, cues-tión que contradice de lleno el postulado metafísico nietzscheano de la diferencia jerár-quica, según

<sup>28</sup> *Idem*. Las cursivas son mías.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 49 y s. Véase también *ibid.*, p. 51.

<sup>30</sup> Un atomista dualista, estilo cartesiano, diría que la explicación atómica es aplicable exclusivamente a los fenómenos de la materia, quedando los fenómenos espirituales fuera del ámbito de su competencia; un atomista materialista afirmaría, en cambio, que dicha explicación es aplicable a la totalidad de la realidad.

<sup>31</sup> En realidad, tanto en la teoría atómica moderna como en la de los antiguos, los átomos *sí* son discerni-bles; pero su discernibilidad se apoya en determinaciones inesenciales: para Leucipo y Demócrito, los átomos son cualitativamente idénticos (es decir, están hechos de la misma materia), y se diferencian entre sí tan sólo por la figura, el orden y la posición, mientras que los atomistas modernos los distinguen basán-dose únicamente en el número de nucleones (protones y neutrones) y electrones.

el cual no hay dos elementos de fuerza iguales, sino una diversidad irreductible<sup>32</sup> de éstos ordenada jerárquicamente; y, en tercer lugar, porque los átomos observan entre sí relaciones puramente exteriores: en un agregado atómico, como consecuencia de la interposición del espacio vacío, la unidad se establece por *yuxtaposición*, de modo que dos átomos que no sean contiguos, o que no estén conectados mediante una cadena de átomos intermedios, se ignoran mutuamente: “Para un átomo de fuerza en el mundo inorgánico sólo tiene importancia su vecindad: las fuerzas a distancia se compensan”<sup>33</sup>. El átomo es una “cosa en sí”; pero la idea de una cosa en sí es absurda, ya que “no hay «esencia en sí» (*las relaciones constituyen precisamente la esencia*) [...]”<sup>34</sup>, y “las cualidades de una cosa son efectos sobre otras «cosas». Si suprimimos con el pensamiento las demás «cosas», una cosa no tiene ya ninguna cualidad. Esto quiere decir: no hay ninguna cosa sin otras cosas. O, lo que es lo mismo: no hay «cosa en sí»”<sup>35</sup>. En consecuencia, la ontología nietzscheana es *incompatible* con el concepto de átomo *en general*.

No queda, pues, otra vía más que la de añadir el átomo, la unidad indivisible, a la larga e ignominiosa lista de las elaboraciones de la mente humana que fracasaron en su pretensión de ingresar en el grupo de los entes reales, con lo cual “nos quedamos sin cosas, y sólo con cantidades dinámicas, en una relación de tensión hacia otras cantidades dinámicas, cuya esencia consiste en su relación con las demás cantidades, en su «obrar» sobre éstas”<sup>36</sup>.

Una vez puesto en evidencia el carácter ficticio del concepto de átomo, queda por develar la consistencia de su origen, tarea que exige emprender un desafiante análisis psicológico. Haciendo uso de su dotes de excelente psicólogo, Nietzsche hurgará en los entresijos de la psiquis humana para llegar a la conclusión de que la ficción denominada «átomo» encuentra su génesis en la experiencia subjetiva de la autoconciencia: “Pero los físicos están en un error. El átomo que ellos suponen es derivado según la lógica de aquel perspectivismo de la conciencia; por consiguiente, es también una ficción subjetiva”<sup>37</sup>. El átomo es el disfraz de que se atavía el concepto de unidad —esto es, el concepto de una cosa completa, indescomponible y absoluta— cuando éste es llevado al mundo físico; pero, a su vez, el concepto de unidad es una de las caracterizaciones del concepto del «yo»: “El concepto de unidad está derivado del concepto de nuestro «yo», que es nuestro más antiguo artículo de fe. De no considerarnos nosotros como unidades, no habríamos llegado al concepto de «cosa»”<sup>38</sup>.

Pero, ¿no se equivoca Nietzsche? ¿Acaso la existencia de “unidades”, de “cosas”, de “objetos” independientes entre sí, exteriores los unos respecto de los otros, no forma parte, más bien, del conjunto de *hechos* de experiencia incontestables que a nadie, en su sano

<sup>32</sup> “Tales dogmas de fe erróneos que se corrompieron cada vez más, y al fin se hicieron elementos fundamentales y específicos del hombre, son por ejemplo los siguientes: que existen cosas permanentes, que existen cosas iguales, que existen cosas, materias, cuerpos que son algo distinto de lo que parece [...]” (*La gaya ciencia*, trad. de Luis Jiménez Moreno, Espasa Calpe, Madrid, 2º ed., 2000, aforismo 110).

<sup>33</sup> VP, 630 (WM, 637).

<sup>34</sup> VP, 617 (WM, 625). Las cursivas son mías.

<sup>35</sup> VP, 550 (WM, 557).

<sup>36</sup> VP, 628 (WM, 635).

<sup>37</sup> VP, 629 (WM, 636).

<sup>38</sup> VP, 628 (WM, 635).

juicio, se le ocurriría negar? En efecto, nuestros sentidos de la percepción nos dan a conocer un mundo *fragmentado*, un mundo compuesto de “cosas” X, Y, Z, ..., donde X no es Y, ni Z, ni ...; Y no es X, ni Z, ni ..., etc. Por lo pronto, yo soy yo, y nada más; la re-lación que existe entre mí y las cosas que me rodean es puramente accidental, extrínse-ca, inesencial: mi ser se agota en mí. El mundo se nos presenta empíricamente como compuesto de unidades; en consecuencia, negar la realidad del concepto de unidad implica hacer lo propio con la realidad de la mayor parte de los aspectos del mundo *en tan-to representación mental nuestra*<sup>39</sup>, y Nietzsche está completamente enterado de esta grave implicancia.

Pero, como dice Heidegger, lo *correcto* “constata siempre en lo que está delante de nosotros, algo acertado”, y su “constatación no necesita, en absoluto, para ser correcta, desocultar en su esencia a lo que está delante”, mientras que lo *verdadero* estriba, de acuerdo al pensador de Friburgo, precisamente en el desocultar en su esencia a lo que está delante (*alétheia*)<sup>40</sup>. Lo empíricamente constatable puede muy bien ser falso, o, incluso, ser *siempre* falso, lo cual no obsta, sin embargo, para que, efectivamente, sea *siempre* “correcto”: Nietzsche podría, entonces, estar en lo correcto después de todo. Según el filósofo de la voluntad de poder, sucede que, movidos por la necesidad vital e inconsciente de creer en algo, tomamos lo correcto por lo verdadero, e hipostasiamos, así, el mundo de nuestra representación sensorial.

Ahora bien, siendo el atomismo mecanicista una interpretación del mundo construida sobre la base del ficticio concepto de unidad nacido de nuestra experiencia subjetiva, resulta que dicha interpretación no puede menos que ser también una ficción de la subjetividad: “La idea mecánica del «movimiento» es una traducción del proceso originario al lenguaje de los «ojos y el tacto»”; “La idea de «átomo», la distinción entre una «sede de la fuerza impelente y la fuerza misma» es un lenguaje derivado de nuestro mundo logicofísico”<sup>41</sup>; “La mecánica como doctrina del movimiento es, en definitiva, una traducción en la lengua de los sentidos de los hombres”<sup>42</sup>. Y llevando las cosas hasta sus últimas consecuencias,

<sup>39</sup> Esta “negación del mundo” de que estamos hablando aquí, no es la de los “trasmundanos” (*Hinterwelt-ler*), que tiene el carácter de un anatema arrojado sobre el mundo de la existencia terrenal o corpórea, mundo que, según pregonan éstos, siendo imperfecto y esencialmente malo y despreciable, constituye el opuesto antipodal del mundo supraterráneo o trasmundo, en el cual los hombres, por fin, hallarán eterno descanso de los horribles sufrimientos anejos a la existencia terrenal (véase F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De los trasmundanos”, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, 2006, pp. 60 y ss.). La ficción que, en opinión de Nietzsche, es el mundo por el hombre representado, no se opone a un más allá que vendría a ser el mundo real y eternamente verdadero, sino que, simplemente, es el resultado del inevitable proceso de *interpretación* a que es sometido por el hombre el *único* mundo que existe, a saber, el mundo del *devenir*, huidizo, eternamente mutable, indomeñable e incognoscible. Debemos guardarnos, por otra parte, de identificar esta idea nietzscheana de la interpretación (bautizada por su autor como *perspectivismo*) con cualquier forma de idealismo, pues no se trata de que el mundo como tal sea generado por el sujeto intérprete, sino de que este sujeto formula juicios —en su inmensa mayoría inexactos— sobre la realidad del mundo, basándose en la experiencia *particular* que referente al mismo tiene. Al respecto dice Nietzsche: “[...] ¿y otros llegan a decir que el mundo exterior sería obra de nuestros órganos? ¡Pero entonces nuestro cuerpo, puesto que es un fragmento de ese mundo exterior, sería obra de nuestros órganos! ¡Pero entonces nuestros órganos mismos serían obra de nuestros órganos! Esta es, a mi parecer, una *re-ductio ad absurdum* radical: suponiendo que el concepto *causa sui* sea algo radicalmente absurdo. En consecuencia, el mundo externo *no* es obra de nuestros órganos” (*Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994, aforismo 15).

<sup>40</sup> Cf. M. Heidegger, “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica*, 4° ed., prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo, trad. de Francisco Soler, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003, p. 115.

<sup>41</sup> VP, 617 (WM, 625).

<sup>42</sup> VP, 627 (WM, 634). Dos son los elementos sindicados por Nietzsche como los pilares sobre los cuales ha sido erigida esta interpretación del mundo conocida como «física mecánica», a saber: el concepto de «movimiento» como sucesión (que estudiaremos

concluye Nietzsche que la física tomada en su totalidad, exhibe idéntica situación: ésta no es una doctrina *objetiva* acerca del mundo, no descubre ninguna esencia en sí de la realidad, sino que, simplemente, es una de las tantas *interpretaciones* hechas sobre el mundo, una elaboración intelectual, más refinada, es cierto, pero enteramente *subjetiva*, a pesar de sus pretensiones de objetividad<sup>43</sup>.

En síntesis: la cosmología nietzscheana sostiene que el mundo como totalidad no es un *aggregatum* de unidades materiales idénticas y separadas entre sí por el vacío absoluto, sino que consta de una multiplicidad heterogénea de elementos de fuerza, determinados jerárquicamente según la diferencia de sus correspondientes *quanta* de fuerza, e inscritos en una red global de relaciones intrínsecas, que invalida cualquier intento del intelecto que pretenda afirmar la posibilidad de abstraer un elemento de fuerza de los restantes. Entre otras cosas, el atomismo falla, frente a esta concepción de mundo dinámica, en cuestiones de hecho tales como el problema de la acción a distancia (véase *supra* la discusión en el apartado I.1), de suerte que el atomismo no sólo es una doctrina metafísicamente inconsistente e impugnable, sino que también lo es desde el punto de vista estrictamente empírico: fracasa en el ámbito de lo *a priori* tan estrepitosamente como en el ámbito de lo *a posteriori*.

Hemos usado reiteradamente el término «dinámico(a)» para adjetivar ciertos aspectos de la cosmología sustentada por Nietzsche, pero no hemos aclarado suficiente-mente aún el significado filosófico preciso de dicho término. Las historias de la filosofía convienen en aplicar el término «dinamismo» a cualquier doctrina filosófica que exhiba, al menos, las siguientes notas principales, a saber: (1) Admisión de que todo lo real se puede reducir a un principio específicamente único. (2) Ese principio son partículas numéricamente múltiples, inextensas y activas, dotadas en sí mismas de capacidad de obrar. La inextensión y actividad intrínsecas a las partículas diferencian al dinamismo del atomismo. Las partículas del dinamismo son a modo de átomos de fuerza o energía. Ambas nociones, en cuanto implican la capacidad o potencia de hacer, son básicas en el dinamismo. En cierto modo se puede concebir al mismo como una hipertrofia del concepto de potencia activa aristotélica. Mientras que para el aristotelismo la potencia activa es *algo de los seres*, en el dinamismo se transforma en los *mismos seres*. La raíz última de lo real es un principio energético. (3) Rechazo de la existencia del vacío absoluto.

Si nos ceñimos a este esquema taxonómico, tendremos que inscribir a Nietzsche en la tradición de los filósofos del *dinamismo*. En efecto, las coincidencias entre Nietzsche y filósofos tradicionalmente sindicados como dinamistas como, por ejemplo, Bruno, Leibniz<sup>44</sup>, Kant y Boscovich, son sorprendentes; en el caso de este último, Nietzsche confiesa

en el apartado siguiente), y el, ya conocido por nosotros, concepto de «átomo». En relación con el primero de los conceptos basales, dice Nietzsche que la mecánica “plantea fenómenos de sucesión, que en su gran mayoría son semióticos, mediante expresiones sensibles y psicológicas (dice que toda acción es movimiento, que donde hay movimiento hay algo movido); no se refiere a la fuerza causante” (VP, 628 (WM, 635)). La mecánica no entiende el movimiento en su real dimensión, esto es, como *devenir*, como constante mutabilidad de la esencia, sino de una manera irreal como *sucesión causal* de unidades que se condicionan entre sí *exteriormente*. Otra inectiva contra el mecanicismo y la ciencia matemática puede leerse en *La gaya ciencia*, aforismo 373.

<sup>43</sup> Cf. VP, 629 (WM, 636): “Aquella imagen del mundo que esbozan no está completamente separada sustancialmente de la imagen subjetiva del mundo: no está más que construida con sentidos más refinados, pero siempre, con «nuestros» sentidos ...”; también *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., aforismo 14: “Acaso sean cinco o seis las cabezas en las cuales va abriéndose paso ahora la idea de que también la física no es más que una interpretación y un arreglo del mundo (¡según nosotros!, dicho sea con permiso) y no una aclaración [...]”.

<sup>44</sup> Las concomitancias entre Nietzsche y Leibniz son numerosas y profundas (aunque también las desavenencias), y el tema bien puede ser pretexto para un ensayo.

abiertamente su admiración por su teoría dinámica: “En lo que se refiere al ato-mismo materialista: es una de las cosas mejor refutadas que existen [...] gracias sobre todo a aquel polaco Boscovich, que, junto con el polaco Copérnico, ha sido hasta hoy el adversario más grande y victorioso de la apariencia visible. Pues mientras Copérnico nos ha persuadido a creer, contra todos los sentidos, que la tierra *no* está fija, Boscovich nos enseñó a abjurar de la creencia en la última cosa de la tierra que «estaba fija», la creencia en lo «corporal», en la «materia», en el átomo, ese último residuo y partícula terrestre [...]”<sup>45</sup>.

Vimos que la refutación nietzscheana de la cosmología atomista está articulada en torno a la tesis que, en palabras de Zaratustra, reza: “todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas”<sup>46</sup>. El atomismo debe ser superado; y Nietzsche presenta sin dilación su propuesta de reemplazo: a la idea del mundo atómico fragmentado es preciso oponer la del *continuum dinámico*.

El *continuum* de Nietzsche presenta las siguientes características generales: (1) Es una *multiplicidad* de fuerzas que no se encuentran yuxtapuestas una al lado de la otra, al modo de la relación exterior típica del atomismo, sino que están en permanente interpenetración; (2) su comportamiento *no* obedece a ley *alguna* (flujo caótico, desordenado, azaroso), y excluye cualquier estado de equilibrio o de reposo (flujo en constante devenir o cambio); y (3) no contiene espacios vacíos, es decir, puntos de la extensión donde no haya presencia de fuerza alguna, o sea, *quanta* de fuerza *nulos*.

El punto (1) ya ha sido suficientemente justificado; el punto (2) será objeto de los apartados I.3 y I.4; el análisis del punto (3) será acometido inmediatamente.

Nietzsche claramente consideraba que la concepción dinámica de la realidad suponía la negación del espacio vacío, como se desprende del siguiente pasaje en que, refiriéndose a los problemas de la física mecanicista, dice: “[...] se concede, con semblante socarrón, que se puede descubrir, pero no explicar, que la interpretación dinámica del mundo, *con su negación del «espacio vacío»*, de las pequeñas masas de átomos, dentro de poco gravitará sobre los físicos, atribuyéndose con lo dicho una cualidad interior al dinamismo”<sup>47</sup>. En otro lugar califica de “errónea” la hipótesis del espacio vacío: “Tam-poco [antes se había referido a una comprensión de las ideas del tiempo y del movimiento] comprenderíamos la causa y el efecto, y sin la *errónea idea de un espacio vacío* no habríamos llegado jamás

<sup>45</sup> *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., aforismo 12. Se sabe que Nietzsche leyó la obra capital de Boscovich, titulada *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium* (véase la nota del traductor 21 en *Más allá del bien y del mal*, ed. cit.). Boscovich sostuvo una monadología de inspiración leibniziana, que aspiraba a resolver, entre otras cuestiones, el problema de la acción a distancia suscitado por la gravitación universal de Newton (véase *supra* el apartado I.1 y la nota al pie 5), pero que, a diferencia del monadismo de Leibniz, (a) sólo admite la mónada como constituyente de los entes *corpóreos*; (b) plantea que el número de mónadas es *finito*; y (c) afirma que las mónadas *sí* pueden recibir influencia exterior y actuar sobre otras mónadas. Las mónadas son puntos metafísicos, inextensos, indivisibles y dotados de fuerza atractiva y repulsiva, que aumentan respectivamente al disminuir o incrementarse la distancia entre las mónadas, en proporción inversa al cuadrado de dicha distancia. A estas fuerzas atractivas y repulsivas se debe la apariencia de extensión e impenetrabilidad que ofrecen los cuerpos. Todas las propiedades de los mismos se pueden explicar partiendo de la estructura activa de las mónadas. La extensión, la impenetrabilidad, la inercia, la cohesión, los colores, los sabores, etc., son producidos por la interacción de los átomos-puntos, de las mónadas. En síntesis, para Boscovich todo cuerpo no es más que un complejo de elementos dinámicos.

<sup>46</sup> *Así habló Zaratustra*, “La canción del noctámbulo”, §10. En *VP*, 1025 (*WM*, 1032) expresa Nietzsche lo mismo: “Porque nada existe por sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas, y aunque sólo una vez haya vibrado y resonado nuestra alma, como una cuerda en función de la felicidad, sería necesaria toda la eternidad para reconstruir las condiciones de este único acontecimiento, y toda la eternidad habría sido aprobada, justificada y afirmada en este único momento en que decimos «sí»”.

<sup>47</sup> *VP*, 610 (*WM*, 618). Las cursivas son mías.

a la concepción del espacio”<sup>48</sup>. Ahora bien, si situamos la cuestión en el nivel ontológico, como efectivamente es el caso, Nietzsche no pudo haber querido significar con el término «espacio vacío» la mera ausencia de *materia*, puesto que para él el concepto de materia es una simple designación: la materia solamente tiene realidad *fenoménica*, esto es, en la *representación* (idealismo de la materia). No acepta la existencia de nada material y extenso (es decir, impenetrable)<sup>49</sup>, de suerte que mal podría hacer equivaler el espacio vacío a la ausencia de materia. Pero, entonces, ¿qué mienta Nietzsche cuando habla *ontológicamente* de «espacio vacío»? Pues bien, si, como ya sabemos, toda realidad es voluntad de poder; si, por consiguiente, el espacio no es más que la representación extensa fundamental<sup>50</sup> del juego caótico de fuerzas que bregan incesantemente por incrementar sus respectivos *quanta*, no queda sino concluir que *el espacio vacío pensado ontológicamente, es la absoluta cancelación de la fuerza, o sea, el quantum de fuerza nulo*. Por tanto, si el espacio vacío es la nulidad de la fuerza como voluntad de poder, resulta que *el espacio vacío o quantum de fuerza nulo es el no-ser, es la nada*.

La negación nietzscheana del espacio vacío no es absoluta, sino relativa, pues, si bien ella sostiene que no hay espacio vacío *dentro* del mundo como totalidad de las fuerzas volitivas, no dice que no lo haya *fuera* de él. El mundo tiene, en efecto, un límite de acuerdo a Nietzsche, y ese límite es la nada, como queda claramente establecido en el que, hasta donde sé, es el único pasaje de toda su obra en el que Nietzsche hace una referencia *ontológica* más o menos explícita a la nada: “Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, *encerrada dentro de la nada como en su límite [...]*”<sup>51</sup>. Supuesta la finitud del mundo (más adelante veremos que, más que una suposición, en realidad ésta viene exigida por la coherencia lógica de la metafísica de la voluntad de poder), esto significa que, puesto que dicha finitud no puede concebirse en términos espaciales (ya que el espacio en sí no existe, sino tan sólo en cuanto representación de nuestra subjetividad), ésta debe necesariamente estar dada como anulación absoluta de la fuerza.

Ni el dinamismo de Nietzsche ni su concepción del *continuum* son completamente originales. Así como existe una tradición de filósofos del dinamismo, así también la hay de filósofos del *continuum*<sup>52</sup>. Entre estos últimos podemos contar a Heráclito, Leibniz, Kant, Bergson, Bataille, Deleuze, Foucault, Parménides, Spinoza, Hegel y Bradley, algunos de los cuales también pertenecen al partido de los dinamistas. No obstante coincidir todos estos filósofos en la asunción de la continuidad como determinación esencial de lo real, encontramos, asimismo, numerosas y radicales discrepancias entre sus particulares

<sup>48</sup> VP, 514 (WM, 520). Las cursivas son mías.

<sup>49</sup> “No existen sustancias que duran eternamente, la materia es un error semejante al dios de los eléatas” (*La gaya ciencia*, ed. cit., aforismo 109); “Abandonando la idea del «sujeto» y de «objeto» abandonamos la idea de «sustancia», y, por consiguiente, sus diferentes modificaciones; por ejemplo: la «materia», el «espíritu» y otras realidades hipotéticas, «eternidad e invariabilidad de la materia», etc. Nos desentendemos de la materialidad” (VP, 545 (WM, 552)).

<sup>50</sup> “Fundamental” en el sentido en que el espacio es la *representación* que constituye la condición de posibilidad de toda representación de la extensión.

<sup>51</sup> VP, 1060 (WM, 1067).

<sup>52</sup> A pesar de que la coherencia lógica de toda metafísica dinamista exige la asunción del continuo, una metafísica que afirme el continuo no necesariamente es dinamista (la de Parménides, por ejemplo). En consecuencia, si bien ambas tradiciones pueden resultar coincidentes, no son equivalentes.

maneras de entender esta continuidad. El *continuum* nietzscheano presenta claramente un mayor grado de afinidad con el de los siete primeros mencionados en la anterior lista, mientras que con los cuatro últimos se dan las más grandes y profundas desavenencias, que alcanzan su punto más álgido con Parménides y Spinoza. *Parménides*, al igual que Nietzsche, sostuvo que el ser y la nada son mutuamente excluyentes, pero consideró, a diferencia de éste, que esta exclusión implicaba forzosamente, por una parte, la absoluta inmutabilidad del ser (*nunc stans*) y su total sometimiento a la necesidad, y, por otra, la afirmación de la irrealidad de la multiplicidad<sup>53</sup>, polemizando con la tesis heraclíteica según la cual el ser está en perpetuo devenir y exhibe una multiplicidad de elementos opuestos aunados por el *lóγος*. El monismo parmenídeo es acremente impugnado por Nietzsche, quien, por boca de Zaratustra, le dirige algunas de sus más furibundas diatribas: “¿Cómo? ¿Estaría abolido el tiempo, y todo lo perecedero sería únicamente mentira? Pensar esto es remolino y vértigo para osamentas humanas, y hasta un vómito para el estómago: en verdad, la enfermedad mareante llamo yo a suponer tal cosa. ¡Malvadas llamo, y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero! ¡Todo lo imperecedero no es más que un símbolo! Y los poetas mienten demasiado. De tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos; ¡una alabanza deben ser y una justificación de todo lo perecedero!”<sup>54</sup>; “«En el fondo todo permanece inmóvil»: ¡mas *contra esto* predica el viento del deshielo! El viento del deshielo, un toro que no es un toro de arar, ¡un toro furioso, un destructor, que con astas coléricas rompe el hielo! Y el hielo -- ¡rompe los puentecillos!”<sup>55</sup>. La doctrina de lo Ente (*tó eón*) de Parménides, la filosofía del hielo por excelencia, motiva el repudio de Nietzsche por proclamar un universo estático, im-pasible, monolítico, *eternamente idéntico a sí mismo*, cuyo inconmovible *estado de equilibrio*, derivado de su perfecta continuidad, se opone antitéticamente a la siempre inquieta voluntad de poder. Spinoza, Hegel y Bradley siguen el monismo de Parménides, pero Hegel rechaza el estatismo de éste y el determinismo causalista spinociano, y concibe el devenir como *movimiento* dialéctico impulsado por la relación contradictoria entre ser y nada<sup>56</sup>. La versión hegeliana del monismo, a pesar de afirmar radicalmente la realidad del movimiento, adolece, desde el punto de vista nietzscheano, del mal de toda filosofía monista: la postulación de un «todo»<sup>57</sup> en el cual se cancelan todas las contradicciones y oposiciones, operándose, de este modo, un inconcebible proceso de *igualación* sobre la realidad; pero dicho proceso no puede ser sino *falaz e imposible*, en virtud de que, siendo la contradicción y la oposición determinaciones intrínsecas de las relaciones jerárquicas entre fuerzas (véase *supra* apartado I.1), la *diferencia* esencial resulta ser *insuperable*. Así, el *dictum* nietzscheano es: *en lugar de monismo, la irreductible multiplicidad de entes condenados a contradecirse y a oponerse entre sí, e incluso a sí mismos*.

Nietzsche no cree que la multiplicidad del universo se reduzca a una diversidad de aspectos o divisiones irreales de una *única* Realidad indivisible<sup>58</sup>; pero tampoco cree

<sup>53</sup> Cf. A. Gómez-Lobo, *El poema de Parménides*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2006, fragmento B8, pp. 97 y s.

<sup>54</sup> *Así habló Zaratustra*, “En las islas afortunadas”.

<sup>55</sup> *Ibid*, “De tablas viejas y nuevas”, §8.

<sup>56</sup> Cf. G. F. W. Hegel, *Ciencia de la lógica*, “La doctrina del Ser”.

<sup>57</sup> “[...] no existe ningún «todo»; no podemos plantear ninguna valoración de la existencia humana, de los fines humanos en relación a lo que no existe [...] el mundo, en vez de un organismo, es un caos [...]” (VP, 705 (WM, 711)).

<sup>58</sup> “Todo lo que es simple, es meramente imaginario, y, claro está, no «verdadero». Lo que es verdadero, lo que es real, ni es uno ni se puede reducir a unidad” (VP, 530 (WM, 536)).

en la multiplicidad de las relaciones exteriores del atomismo. Ni atomismo, ni monismo. Entonces ¿en qué consiste la multiplicidad de que nos habla Nietzsche? En el impresionante aforismo 1060 de *La voluntad de poder*, el filósofo del martillo nos dice que el mundo “es, *al mismo tiempo*, uno y múltiple”<sup>59</sup>. ¿Cómo entender esta aseveración aparentemente contradictoria? En primer lugar, percatándonos del doble sentido filosófico que encierra la palabra «multiplicidad». En efecto, podemos distinguir entre una multiplicidad de entes que observan entre sí relaciones puramente exteriores, es decir, cuya determinación puede efectuarse sin ninguna referencia a los otros entes, y que llamaré *multiplicidad exclusiva* o *atomística*, y una multiplicidad en que la determinación de un ente exige referirlo a la totalidad de los otros entes, y que denominaré *multiplicidad inclusiva* o *dinámica*<sup>60</sup>. Ésta es una multiplicidad de límites difusos y en constante variación; aquélla, una multiplicidad de límites bien definidos e inmutables, y que, consiguientemente, involucra unidades absolutamente independientes e invariables, que llamaré *unidades ousiológicas*, y cuyos arquetipos son el átomo<sup>61</sup> y la cosa en sí. Al concepto de lo que hemos denominado unidad ousiológica opone Nietzsche el de *unidad de organización*: “Toda unidad es unidad únicamente como organización y como estructura, en la misma manera que es unidad una comunidad de seres humanos; es decir, como oposición a la anarquía atómica y, por lo tanto, como un modelo de hegemonía, que significa lo mismo, pero que no es uno”<sup>62</sup>. Esta unidad de organización es la unidad del ordenamiento jerárquico establecido por la relación diferencial de los *quanta* de fuerza. En consecuencia, la afirmación cosmológica de Nietzsche “el mundo es, al mismo tiempo, uno y múltiple” puede, a la vista de las anteriores distinciones, parafrasearse del siguiente modo: «el mundo es *uno* en tanto es una unidad de organización; y es *múltiple* en cuanto a dicha unidad corresponde una multiplicidad inclusiva».

El *continuum* nietzscheano es, por tanto, una multiplicidad inclusiva de fuerzas o unidad de organización, que es plenamente activa —vale decir, que excluye completamente la posibilidad de una fuerza nula—, y que, no obstante oponerse al atomismo, tampoco se identifica con el partido diametralmente opuesto, a saber, el monismo, sino que se sitúa en el punto medio entre uno y otro bando. En la concepción atomista, el principio de individuación es el espacio vacío que separa los átomos, mientras que en un monismo consecuente un principio de individuación, cualquiera sea éste, sólo puede aspirar, como máximo, a una validez y aplicabilidad *de dicto*, pero nunca *de re*. La cosmología de Nietzsche, a diferencia del monismo, acepta la realidad de la multiplicidad; por consiguiente, debiera, en rigor, indicar alguna clase de *principium individuationis* que establezca las condiciones necesarias y suficientes para efectuar diferenciaciones individuales entre los entes que participan de ella. Nietzsche, a pesar de la importancia que tiene esta tarea para la elaboración rigurosa de toda metafísica que afirme una multiplicidad ontológica, no le dedica ninguna referencia explícita, salvo en *El nacimiento de la tragedia* donde trata la cuestión de la individuación en la filosofía de Schopenhauer. Sin embargo, la ausencia

<sup>59</sup> VP, 1060 (WM, 1067). Las cursivas son mías.

<sup>60</sup> El concepto de multiplicidad inclusiva que acabamos de exponer guarda muchas similitudes con algunas observaciones hechas por Bradley y por Bergson relacionadas con la discusión acerca del *continuum*, y que, respecto de aquél, encontramos en su teoría del sentimiento como experiencia inmediata de la realidad, y, respecto de éste, en su idea del “ímpetu vital” y en su psicología (véanse de Bradley, *Apariencia y realidad*, Libro II, especialmente el cap. XIX, y también *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon Press, 1914, p. 227, nota 1, y de Bergson, *La evolución creadora, Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia y Materia y memoria*).

<sup>61</sup> Por ende, al atomismo debemos asociar la multiplicidad exclusiva de las unidades ousiológicas.

<sup>62</sup> VP, 554 (WM, 561).

de un tratamiento explícito del asunto no significa necesariamente que éste no haya sido objeto de consideraciones implícitas o encubiertas. En casos como éste, la estrategia más efectiva y prometedora consiste en remitirse a los fundamentos últimos, y, a continuación, ver si es posible deducir de ellos el aspecto problemático. Escudriñemos, pues, en lo que ya sabemos de la metafísica de Nietzsche, e intentemos construir sobre esta base *algo así* como un principio de individuación.

Buscamos un principio de individuación *trascendental*, esto es, uno cuya validez y aplicabilidad no se limiten al mero ámbito de la representación (ámbito fenoménico), sino que sienten las condiciones de posibilidad *a priori* de toda multiplicidad ontológica. Por lo pronto, en virtud de las razones que ya conocemos, este principio no puede fundarse en el espacio vacío, ni en consideraciones espacio-temporales de ningún tipo, las cuales últimas sólo rigen para efectos de la representación (tal como creía Schopenhauer). Un buen prospecto, empero, es el *quantum* de fuerza: puesto que, de un lado, tiene el carácter de principio trascendental, y, de otro, no existen dos *quanta* de fuerza idénticos, un individuo estaría determinado trascendentalmente por su *quantum* de fuerza particular. Pero recordemos que cada *quantum* de fuerza recibe su determinación de la diferencia de cantidad efectuada sobre la totalidad de los restantes *quanta*, de manera que debemos descartarlo como principio de individuación. La diferencia de cantidad, en cambio, es el elemento esencial que distingue una fuerza de otra, asignando a cada fuerza, y de acuerdo a su *quantum* característico, el rango que habrá de ocupar en el ordenamiento jerárquico en el cual se halla integrada. Por tanto, agotadas las posibles instancias individuadoras trascendentales, la diferencia de cantidad o jerarquía se alza como el mejor candidato para convertirse en nuestro buscado principio de individuación. Sin embargo, existe otra posibilidad, dada por la doctrina nietzscheana llamada *perspectivismo*, que es preciso considerar. Según esta doctrina el mundo admite un número infinito de *interpretaciones*, es decir, de maneras de aprehenderlo y de comprenderlo en cuanto objeto de conocimiento y de la actividad judicial en general. Cada centro de fuerza define una perspectiva peculiar y única desde la cual concibe el mundo, y con la cual se identifica unívocamente, de forma que dicha perspectiva podría servir al propósito de la individuación. Ésta es, precisamente, la solución adoptada por Leibniz, quien sostuvo que las mónadas se diferencian solamente según el detalle de sus procesos psíquicos o percepciones —que constituyen perspectivas o fragmentos de la percepción omnicompreensiva de la *monas monadum*—, pues, siendo éstas unidades de fuerza inextensas, sus diferencias sólo pueden ser de orden cualitativo, es decir, determinadas por las mencionadas percepciones, de las cuales cada mónada posee un conjunto que la caracteriza (incluso las mónadas que no son almas, es decir, que no tienen percepciones distintas ni memoria como los animales superiores). Pero, en el caso de Nietzsche, la perspectiva del centro de fuerza no es sino una consecuencia de la situación en que éste se encuentra en el ordenamiento jerárquico cósmico, esto es, un fenómeno derivado de su diferencia de cantidad específica. Y ello no puede menos de ser así, ya que, no siendo estas fuerzas entelequias como en el sistema de Leibniz, la dinámica de sus procesos internos no depende enteramente de sus propias facultades, sino que ha de estar dominada también por las diversas influencias ejercidas por el resto de las fuerzas, que en la metafísica de Nietzsche se resumen en la diferencia de cantidad, de suerte que esta dependencia invalida la perspectiva nietzscheana como principio de individuación trascendental. En consecuencia, parece que la diferencia de cantidad entre las fuerzas es, efectivamente, el principio de individuación trascendental que buscábamos<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> No es este el lugar apropiado para entrar en análisis críticos profundos. Pero no queremos dejar pasar una cuestión problemática que atañe a la doctrina de la multiplicidad nietzscheana, cuya consideración tendrá aquí por objetivo tan sólo el de servir de materia para la reflexión y la sana polémica. Como toda doctrina de lo múltiple que no sea atomista —es decir, que sea de tipo

### I.3 Crítica de las nociones de «causa» y de «efecto»

Dice Hume a propósito de la relación de causa y efecto: “[...] nuestra idea de necesidad y causación proviene exclusivamente de la uniformidad que puede observarse en las operaciones de la naturaleza, en las que constantemente están unidos objetos similares, y la mente es llevada por costumbre a inferir uno de ellos de la aparición del otro. Sólo estas dos circunstancias constituyen la necesidad que adscribimos a la materia. Más allá de la conjunción constante de objetos similares y la consecuente inferencia del uno a partir del otro, no tenemos noción alguna de necesidad o conexión”. De acuerdo a Hume, una «causa» es “un objeto seguido de otro, cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo”, o sea, que la «causa» de una entidad X no es sino la entidad que siempre se ha observado precede inmediatamente la aparición de X. Así, este filósofo radica nuestra noción de la causalidad en una irracional disposición consuetudinaria, en lugar de hacerlo en los nobles terrenos de la razón, como se había estilado hasta entonces. Nietzsche evalúa positivamente este resultado de Hume, pero estima que el pensador inglés no consiguió dar con la explicación del origen último de la creencia en la causalidad; este origen sería otra creencia, a saber, la creencia en el «sujeto»: “Lo que nos infunde una extraordinaria firmeza en la creencia de la causa no es la usual costumbre de ver aparecer un fenómeno después de otro, sino nuestra incapacidad de poder interpretar un hecho de otra manera que como un hecho intencional. Es la creencia de que lo que vive y piensa es lo único que puede producir efectos, la voluntad, la intención; es la creencia de que todo hecho es una acción, que toda acción supone una acción; es la creencia en el sujeto”<sup>64</sup>; “«Sujeto»: lo que se interpreta partiendo de nosotros mismos, de suerte que el yo pasa por ser la sustancia, la causa de toda acción, el «agente»”<sup>65</sup>. Nos encontramos con que nuevamente el concepto de sujeto se halla a la base de una estructura cognitiva fundamental, y esto, como ya sabemos, es señal inequívoca de que la estructura en cuestión no es más que otra ficción de la subjetividad humana; en efecto, ésta es, como comprobaremos en seguida, la conclusión a la que finalmente arriba Nietzsche tras someter la relación de causa y efecto a su implacable escrutinio; la ilusión subjetiva que nos hace creer en la realidad de las «unidades» (véase *supra* I.2) aplicada a la dimensión *temporal* de la existencia: he ahí el hontanar del principio de causalidad.

inclusiva o dinámica—, la de Nietzsche resulta problemática. La cuestión puede resumirse como sigue. Como resulta claro, en una ontología que afirme el carácter inclusivo de la multiplicidad, la individuación sólo puede ser *parcial*, nunca completa. Entre otras muchas cosas, esto significa, empleando la terminología de la teoría de conjuntos, que el conjunto de notas particulares diferenciales de un ente presenta *siempre y necesariamente* un número indefinido de intersecciones no vacías con otros conjuntos de notas diferenciales entitativas. Teniendo a la vista esa importante conclusión, preguntamos: ¿no alberga el concepto “multiplicidad inclusiva” una *con-tradictio in termini*?

<sup>64</sup> VP, 543 (WM, 550).

<sup>65</sup> VP, 483 (WM, 488). Sin entrar en mayores detalles, digamos que el argumento nietzscheano en apoyo de la teoría de que la creencia en el sujeto es la fuente de nuestra creencia en la causalidad, descansa, en lo fundamental, sobre un análisis de la experiencia de la autoconciencia, esto es, de la experiencia de ser testigos de nuestros propios actos y estados internos. La autoconciencia, al brindarnos el pormenorizado espectáculo de nuestra propia vida, espectáculo que nos presenta no sólo los avatares de nuestra interacción y comercio con el entorno, sino, además, los eventos de nuestro mundo interior, de nuestro yo, logra fácilmente persuadirnos de que somos *causas*, esto es, el origen o “primer motor” (para usar una expresión de Aristóteles) de la mayoría de las acciones que nos vemos ejecutar durante la vigilia, y, seguidamente, aplicamos esta errónea conclusión a las cosas del mundo exterior, concibiéndolas también como condicionadas según el esquema causa/efecto. Sobre el particular, remitimos al lector interesado a los siguientes lugares: VP, 286, 483, 544, 547, 619, 657 y 660 (WM, 288, 488, 551, 554, 627, 664 y 667); *La gaya ciencia*, aforismo 127; y *Más allá del bien y del mal*, aforismo 21.

El *principio de causalidad* establece que «dado un cierto *A* (que en principio puede ser cualquier cosa), llamado *causa*, se sigue de él, *necesariamente*, un cierto *B*, llamado *efecto*». Una *serie* o *cadena causal* es un conjunto de cosas *A, B, C, D,...*, vinculadas causalmente entre sí, es decir, cuyas relaciones mutuas están gobernadas por el mentado principio; en ella se efectúa un tránsito desde un *estado inicial* hacia un *estado final*, pasando por estados intermedios en un procedimiento donde cada paso supone los pasos anteriores exhaustivamente. La distinción entre la causa y su correspondiente efecto, presente en el principio de causalidad, supone operar una fragmentación artificial sobre el *continuum* de la realidad, fragmentación que consiste en interpretar erróneamente un suceso en el tiempo como siendo un compuesto de dos elementos: uno, el primero en la relación temporal, al cual se le adjudica la capacidad activa, y otro, el siguiente inmediato en la relación temporal, puramente pasivo, que es considerado como resultado de la capacidad activa del primero. Refiriéndose a esta dicotomía entre “autor” y “obra” presupuesta por la forma de razonamiento causalista, dice Nietzsche: “Si yo digo: «el relámpago ilumina», pongo el iluminar una vez como actividad y otra vez como sujeto; así, pues, suponer un ser a lo que sucede, que no sea una misma cosa con lo que sucede, sino que permanece, que es y no que «llega a ser». Considerar lo que sucede como efecto, y el efecto como ser: éste es el doble error o interpretación de que nos hacemos culpables”<sup>66</sup>. Algún lector punzante podría objetar a Nietzsche que su ejemplo del “relámpago que ilumina” no es de lo más afortunado, pues un relámpago es, por definición, una clase de destello, de modo que, con el fin de evitar este reparo —que, dicho sea de paso, no afecta en nada el fondo de la argumentación nietzscheana aludida, sino que apunta sólo a la forma de ésta—, cambiaré la proposición original, «El relámpago ilumina» por esta otra: «Un rayo cayó sobre un árbol y lo incendió», y le aplicaré a esta última el tratamiento causalista que Nietzsche denuncia en el pasaje recién citado. La proposición «Un rayo cayó sobre un árbol y lo incendió», causalmente entendida, divide el fenómeno «caída de un rayo sobre un árbol y posterior incendio de éste» en un principio activo, expresado por el término «rayo (que cae sobre un árbol)», sujeto de la misma, y un elemento pasivo, el «incendio del árbol», que aparece como uno de los complementos; pero ocurre que la realidad es un *continuum*, un flujo de fuerzas que se interpenetran, y cuyo movimiento no corresponde a una *sucesión* de entidades yuxtapuestas, sino a una “*inserción de fenómenos unos dentro de otros, [...] un proceso en el cual los momentos que se suceden no se condicionan como causas y efectos*”<sup>67</sup>, a una “lucha de dos [o más] elementos de poder desigual”<sup>68</sup>. En el caso de nuestro ejemplo, esto significa que no hay un «rayo» que cae sobre un «árbol» haciendo que éste entre en «llamas», sino un suceso *unitario, indivisible*, una polémica caótica de fuerzas enmarañadas, que nos *representamos como* compuesta de las unidades ontológicas «rayo», «árbol» y «llamas» vinculadas causalmente en el tiempo<sup>69</sup>. Dicho brevemente: “Una cosa que sucede [...] no es algo provocado ni provocante: la causa es una facultad de provocar que se inventa añadiéndola a lo que sucede”<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> VP, 525 (WM, 531).

<sup>67</sup> VP, 623 (WM, 631). Las cursivas son mías.

<sup>68</sup> VP, 625 (WM, 633).

<sup>69</sup> Este fenómeno mental de la representación espacio-temporal que consiste en una fragmentación de la realidad continua, a la manera como una película se compone de un conjunto discreto de cuadros, cuya proyección a alta velocidad provoca la ilusión de movimiento, es lo que Bergson llama el “efecto cinematográfico de la conciencia” (cf. *La evolución creadora*).

<sup>70</sup> VP, 544 (WM, 551).

La lógica que subyace al principio de causalidad niega, por tanto, la hipótesis metafísica nietzscheana del *continuum*: “Causa y efecto, probablemente nunca exista tal dualidad, en verdad esto se nos presenta como *un continuo del cual aislamos un par de cosas*; del mismo modo que nos damos cuenta siempre de un movimiento únicamente por ciertos puntos aislados, pues en realidad no vemos, sino que inferimos. [...] Un intelecto que viera causa y efecto como continuo y no según nuestro modo, cuando lo vemos dividido y despedazado arbitrariamente, que viera el río del acontecer, rechazaría el concepto de causa y efecto, negaría toda condicionalidad”<sup>71</sup>. El principio de causalidad es un esquema de razonamiento atomista, por cuanto concebir el movimiento de las fuerzas como una organización de cadenas causales, implica sustituir la multiplicidad inclusiva del *continuum* por una falsa e irreal multiplicidad exclusiva, que plaga la realidad de hiatos ontológicos inexistentes, de unidades exteriores las unas respecto de las otras. Esta afinidad entre la concepción causalista del movimiento y el atomismo, que propugna la realidad de lo que hemos denominado aquí como unidades ousiológicas, fue advertida por Nietzsche, como atestigua el siguiente pasaje: “Separar la «acción» del «agente», el acontecimiento de alguien que sea el autor del acontecimiento, el proceso de algo que no es proceso, sino algo duradero, sustancia, cosa, cuerpo, alma, etc., es la tentativa de comprender lo que sucede como una especie de desviación y de cambio de posición del «ser», de lo que perdura [...]”<sup>72</sup>. El átomo es una forma de lo “duradero” o inmutable, de la “sustancia”, del “ser”<sup>73</sup>; la separación de la acción respecto del agente, la distinción entre causa y efecto — argumenta correctamente Nietzsche—, nos lleva, forzosamente, a explicar el cambio a la manera atomista, vale decir, apelando a la mera transposición de unidades substanciales (ousiológicas), que, en el curso de tal proceso, sólo experimentan una alteración de su posición espacio-temporal, jamás de su esencia, permaneciendo, así, siempre idénticas a sí mismas; pero el cambio es, esencialmente, mucho más que la simple alteración espacio-temporal, forma esta inesencial del mismo: es *creación*, es el nacimiento de una *novedad* en el sentido más extremo de esta palabra, una ruptura radical con lo habido, un nuevo comienzo absoluto, en otras palabras, *el cambio es devenir*.

## I.4 Crítica del determinismo y de la teleología. El mundo como «caos»

El principio de causalidad no se aviene con la metafísica de Nietzsche en razón de su ascendencia atomista, es decir, por suscribir una concepción de mundo falsa, que niega a éste el carácter dinámico del *continuum*, asumiendo la existencia de una multiplicidad fragmentada de entelequias, que se relacionan entre sí de manera puramente extrínseca según la concepción causalista del mecanicismo del átomo. En este apartado abordaremos un segundo aspecto involucrado en la cuestión de la causalidad, a saber, aquel del

<sup>71</sup> *La gaya ciencia*, ed. cit., aforismo 112. Las cursivas son mías.

<sup>72</sup> *VP*, 623 (*WM*, 631).

<sup>73</sup> “«Contra el átomo» de los físicos. Lo primero que se necesita para comprender el mundo es poder calcularlo y disponer de causas constantes; como en la realidad no encontramos causas semejantes, suponemos que tales causas son los átomos. Este es el origen de la atomística. [...] Las «causas constantes», las cosas, las substancias son algo incondicionado, esto es, imaginado: ¿qué es lo que hemos obtenido?” (*VP*, 616 (*WM*, 624)).

*determinismo nomológico*, y de la *teleología*, y veremos que el juicio emitido por Nietzsche sobre el particular resulta ser, otra vez, negativo.

La pregunta cosmológica es ésta: ¿existen *leyes* que determinen el comportamiento de los diversos entes que forman parte del mundo?, esto es, ¿está sujeto el mundo a una coerción nomológica de algún tipo? En respuesta, Nietzsche nos advierte: “Guardémosnos de presuponer que [el mundo] sea algo de forma tan perfecta como en general y por todas partes lo son los movimientos cíclicos de nuestras estrellas vecinas. Una sola mirada a la Vía Láctea hace surgir la duda de si no se darán allí muchos movimientos bruscos y contradictorios, en todo caso astros con eternas vías rectas y cosas por el estilo. El orden astral en el que nosotros vivimos es una excepción [...] El carácter total del mundo es, por el contrario, caos por toda la eternidad, no en el sentido de que falte la necesidad, sino que falta orden, configuración, forma, belleza, sabiduría, y cuanto se considera nuestras humanidades estéticas”<sup>74</sup>; “[...] porque yo realice alguna cosa determinada no se debe colegir que yo la ejecute obligado. La coacción no es demostrable en las cosas: la regla demuestra solamente que una sola y misma cosa que sucede no es, al mismo tiempo, otra”<sup>75</sup>; “[...] es pura mitología pensar que se trata de fuerzas obedientes a una ley, y que, por tanto, en virtud de su obediencia, resulte siempre el mismo fenómeno”<sup>76</sup>. Nietzsche dice no negar que haya una necesidad en el decurso de las cosas, sino sólo que haya orden y belleza en el mismo; la necesidad en el despliegue de los sucesos, en-tonces, no tiene por qué manifestarse bajo la forma de un desarrollo ordenado, es decir, bajo la forma de algo sujeto a una determinada clase de constreñimientos. No obstante ello, existen numerosos pasajes donde el pensador del martillo dedica a la necesidad palabras nada halagadoras, y pareciera barruntarse una actitud que dista mucho de la, por cierto, ya tímida y reticente condescendencia que le dispensa en los recién citados: “De-sembaracémosnos de los dos consejos populares de la «necesidad» y de «ley» [...] Las «cosas» no se producen de un modo regular ni según una regla [...] En suma: no se presta obediencia; porque el hecho de que las cosas «sean así como son», débiles o fuertes, no se debe a una obediencia, a una regla, o a una coacción ...”<sup>77</sup>; “[...] la «necesidad», la «causalidad», la «finalidad» son apariencias útiles [...] el mundo, en vez de un organismo, es un caos [...]”<sup>78</sup>; “Aunque una cosa suceda indefectiblemente, de manera apreciable, no se deduce que la misma suceda «necesariamente». [...] La «necesidad mecánica» es un estado de hecho: somos nosotros los que hemos querido servirnos de ella para explicar lo que sucede. Hemos explicado la posibilidad de enunciar lo que acaece como la consecuencia de una necesidad que rige los acontecimientos”<sup>79</sup>; “La necesidad no es un hecho, sino una interpretación”<sup>80</sup>. ¿Cómo entender este sutil, pero no por ello menos notable contraste?

Jaspers sale en nuestra ayuda: “No se trata de la categoría de la necesidad, la cual, como necesidad causal, se piensa en la ley natural y en el mecanicismo. Cuando Nietzsche se opone a la ‘divinización de lo necesario’ [cita de Nietzsche], piensa en la necesidad causal como categoría. En relación al otorgamiento de un carácter absoluto a esa ca-

<sup>74</sup> *La gaya ciencia*, ed. cit., aforismo 109.

<sup>75</sup> VP, 545 (WM, 552).

<sup>76</sup> VP, 621 (WM, 629).

<sup>77</sup> VP, 626 (WM, 633).

<sup>78</sup> VP, 705 (WM, 712).

<sup>79</sup> VP, 545 (WM, 552).

<sup>80</sup> *Idem*.

tegoría, Nietzsche habla de 'dejar a un lado el concepto de necesidad' [cita de Nietzsche]<sup>81</sup>. Sin embargo, a pesar de la corrección de lo expresado por Jaspers, debemos llamar la atención sobre el hecho, que este filósofo no consigna en su análisis, de que la negación nietzscheana de la necesidad no se limita exclusivamente a la necesidad como categoría, sino que resulta ser harto más abarcadora y radical. La necesidad admite muchas formas, y es posible, como mostró Berkeley, negar el principio de causalidad, es decir, negar la necesidad causal, manteniendo, al mismo tiempo, una forma *sui generis* de la necesidad, que en su caso resulta ser la del orden en la disposición divina de la su-cesión de las ideas o percepciones (similarmente Leibniz con su armonía preestablecida). La necesidad en la que creyó Berkeley habría sido rechazada por Nietzsche con la misma fuerza con que éste despacha la correspondiente al principio de causalidad. La *única* forma de la necesidad que Nietzsche reconoce es, como veremos en la segunda parte de este ensayo, la del *fatum del eterno retorno de lo mismo*. La proscripción nietzscheana afecta *toda posible* manera de concebir las cosas como sometidas a un cauce legal, en especial de tipo moral, aceptando como única excepción la necesidad de que todas las cosas retornen eternamente.

Al mundo como todo ordenado según leyes universales y necesarias, opone Nietzsche su visión del mundo como *caos del azar*: "En verdad, una bendición es, y no una blasfemia, el que yo enseñe: «Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Casualidad y el cielo Arrogancia» [...] Un poco de sabiduría sí es posible; mas ésta fue la bienaventurada seguridad que encontré en todas las cosas: que prefieren *bailar* sobre los pies del azar. Oh cielo por encima de mí, ¡tú puro!, ¡elevado! Ésta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos!"<sup>82</sup>. Nietzsche niega tanto el determinismo de la *causa efficiens* (ejemplo: Spinoza) como el determinismo de la *causa finalis* (ejemplo: Leibniz); ambos son excluidos por la afirmación metafísica del caos y por la necesidad de situar el devenir fuera de toda consideración moral: "El devenir debe explicarse sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento [...]: no podemos de ningún modo justificar el presente por un futuro o el pasado con un presente. La «necesidad» no presenta la forma de una fuerza complexiva invasora, dominante, o de un primer motor, y no debe entenderse como la necesidad de condicionar algo valioso"<sup>83</sup>. No hay un ordenamiento de causas finales, que señale al mundo un derrotero a seguir; la teleología pierde, de esta manera, su objeto, y queda reducida a pura especulación vacía. La apariencia de un orden determinado finalísticamente, surge del hecho de que interpretamos las relaciones de supeditación entre fuerzas como medios subordinados a fines: "Tesis: la «finalidad» aparente [...] no es sino la consecuencia de esa voluntad de poder que se desarrolla en todo lo que sucede [...] los fines aparentes no son intencionales, sino que, desde el momento en que hay preponderancia, sobre un poder más débil, de manera que éste actúa en función del poder más fuerte, se crea una jerarquía, una organización que despierta forzosamente la idea de un orden en el que el fin y los medios desempeñan el principal papel"<sup>84</sup>.

Este mundo es un mundo dionisiaco. Es un devenir que no se somete ni a la causalidad, ni a la finalidad. La negación nietzscheana de la necesidad, tanto en su sentido mecánico como finalista, implica la asunción de un mundo esencialmente impredecible,

---

<sup>81</sup> K. Jaspers, *Nietzsche*, trad. de Emilio Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1963, p. 515.

<sup>82</sup> *Así habló Zaratustra*, "Antes de la salida del sol".

<sup>83</sup> VP, 701 (WM, 708)

<sup>84</sup> VP, 545 (WM, 552).

incierto, inestable, de un mundo en el que el instante siguiente permanece en suspenso e indeterminado hasta que se concreta el momento de su actualización por medio de las fuerzas caóticas del azar; un mundo del mañana indeterminado; un mundo huidizo e imposible de domeñar.

# Segunda parte. El eterno retorno de lo mismo y su fundamentación en la metafísica de la voluntad de poder

## II.1 Exposición general de la doctrina del eterno retorno de lo mismo y planteamiento del problema de su relación con la voluntad de poder como principio ontológico fundamental

Mucho se ha escrito acerca del problema de la relación entre la doctrina del eterno retorno de lo mismo y la metafísica de la voluntad de poder, cuyos principios abstractos hemos expuesto en detalle en la primera parte de este ensayo. ¿Es la doctrina del eterno retorno de lo mismo nada más que un apéndice del *corpus* del pensamiento metafísico de Nietzsche, una extravagancia, un capricho, un simple añadido, o, por el contrario, es una parte esencial del mismo? Las opiniones se dividen entre quienes piensan que ambas doctrinas están íntimamente vinculadas, y quienes estiman que entre una y otra no existe relación alguna. Al primer grupo pertenecen, con toda seguridad, Heidegger, De-leuze y Klossowski; en el segundo situamos a Löwith y a Jaspers. En cuanto a nosotros, nos incluimos en el partido de los primeros. Pero antes de pasar revista a los pronunciamientos que sobre el tema han emitido estos filósofos, y de exponer nuestra propia visión del dilema, debemos dar tribuna, en primerísimo lugar, a la doctrina misma responsable de haber desencadenado esta *disputatio*.

¿Cuál es el mensaje comunicado en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo? En una de las primeras menciones que hace Nietzsche de este su “pensamiento abis-mal”, nos dice, como susurrándonos al oído un terrible secreto: “Vamos a suponer que cierto día o cierta noche un demonio se introdujera furtivamente en la soledad más profunda y te dijera: «Esta vida, tal como tú la vives y la has vivido, tendrás que vivirla todavía otra vez y aun innumerables veces; y se te repetirá cada dolor, cada placer y cada pensamiento, cada suspiro y todo lo indeciblemente grande y pequeño de tu vida. Además todo se repetirá en el mismo orden y sucesión ... y hasta esta araña y este claro de luna entre los árboles y lo mismo este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta siempre de nuevo, y tú con él, corpúsculo de polvo». ¿No te echarías al suelo, rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla-se?”<sup>85</sup>. Más adelante, en boca de Zaratustra, el mensaje del retorno adopta una formulación más explícita y elaborada, donde, por primera vez, se atisba una especie de justificación de por qué todo ha de repetirse una infinidad de veces y hasta en los más mínimos detalles; dice Zaratustra: “¡Mira ese portón! ¡Enano! [...]: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente

---

<sup>85</sup> *La gaya ciencia*, ed. cit., aforismo 341.

de cabeza; y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: 'Instante'. Pero si alguien recorriese uno de ellos cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente? [...] Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber trans-currido ya alguna vez? [...] Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa larga calle *hacia adelante* tiene que volver a correr una vez más!"<sup>86</sup>. Por tanto, Zara-tustra nos da *una* razón: nos dice que las cosas retornan eternamente a consecuencia del carácter *infinito del tiempo* —simbolizado por los caminos infinitos que se cruzan en el portón Instante—; pues si el tiempo no ha tenido comienzo ni tampoco tendrá jamás un fin, entonces, en algún instante del devenir, habrán de cruzarse los caminos del tiempo, habrá de repetirse *cada posible* retahíla de sucesos, y de ahí que tanto el principio como el final de un ciclo puedan fijarse arbitrariamente en *cualquier* momento del decurso temporal: "En cada instante comienza el ser; en torno a todo 'Aquí' gira la esfera 'Allá'. El centro está en todas partes"<sup>87</sup>; además, nos pone al tanto de que cada una de las repeticiones de estos ciclos son *completamente idénticas entre sí*: "Tú enseñas [hablan los animales heráldicos a Zaratustra] que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: de modo que *todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño*, de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño"<sup>88</sup>. Sin embargo, como veremos, la asunción de la eternidad por sí sola no basta para justificar la teoría del eterno retorno de lo mismo; hace falta el concurso de dos hipótesis cosmológicas más, que aparecen rigurosamente expuestas en los contro-vertidos fragmentos 1055 a 1059 de *La voluntad de poder*<sup>89</sup>.

Hacíamos mención más arriba del problema suscitado por la dificultad hermenéutica a la que se han visto enfrentados los comentaristas de Nietzsche a la hora de intentar identificar un vínculo o solución de continuidad entre las doctrinas de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo. En efecto, ¿qué entronque puede haber entre la afirmación de la realidad como voluntad de poder, esto es, como inextinguible impulso de las fuerzas a aumentar sus respectivos *quanta* de poder, y el hecho de que todas las cosas se repitan en ciclos que se han sucedido y seguirán sucediéndose por toda la eternidad? La cuestión está lejos de ser algo simple. Por lo pronto, nos percatamos de que ambas afirmaciones dicen algo acerca de la totalidad de lo que existe, es decir, de que ambas son afirmaciones cosmológicas. Esta simple y *casi* inmediata constatación nos sugiere que, tal vez, un buen punto de partida en el abordaje de este hirsuto *casse-tête* sea situar la problemática del análisis, precisamente, en un contexto cosmológico. Ése es el método que seguiremos en la parte final de nuestro ensayo, dedicada a proporcionar una solución al asunto, y, en cierta medida, es también el adoptado por Heidegger y Deleuze en sus propios intentos, aunque aplicado de manera diferente y con resultados que se inscriben en un ámbito distinto al de los nuestros.

<sup>86</sup> *Así habló Zaratustra*, "De la visión y enigma", §2.

<sup>87</sup> *Ibid.*, "El convaleciente", §2.

<sup>88</sup> *Idem.* Las cursivas son mías.

<sup>89</sup> Fragmentos 1062 a 1066 de *WM*.

Heidegger es el filósofo que ha defendido con mayor fuerza la idea de que «voluntad de poder» y «eterno retorno de lo mismo» conforman una unidad de pensamiento. Según el pensador de la Selva Negra “Nietzsche piensa su interpretación del ser del ente como voluntad de poder en unidad esencial con aquella determinación del ser que está recogida en el título ‘eterno retorno de lo mismo’<sup>90</sup>, puesto que si “la voluntad de poder es el carácter esencial de la entidad del ente, tiene que pensar lo mismo que piensa el eterno retorno de lo mismo”<sup>91</sup>. Heidegger considera la discusión de la relación entre los dos principales descubrimientos filosóficos de Nietzsche desde una perspectiva histórica amplia, que se remonta hasta los orígenes mismos de la filosofía, en consonancia con su opinión de que Nietzsche representa la culminación de la metafísica occidental, y concluye que el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder deben ser comprendidos “como determinaciones fundamentales del ente en su totalidad y en cuanto tal: la voluntad de poder como la acuñación propia de la historia final del ‘qué es’, el eterno retorno de lo mismo como la del ‘que es’”<sup>92</sup>. Así, pues, somos remitidos a asuntos que tienen directa relación con la «diferencia ontológica». Para Heidegger, la superación de la metafísica que se propone Nietzsche debe entenderse no como un rechazo dogmático de la metafísica anterior, sino, justamente, como superación de la distinción platónica entre el *óntos óny* el *mé ón*, entre el «qué es» (*tó tí estin*) y el «que es» (*tí estin*), entre el mundo verdadero y el mundo aparente. La superación se concreta porque “el qué-es (voluntad de poder) no es un ‘en sí’, al que circunstancialmente le corresponda el que-es. El qué-es, en cuanto esencia, es la condición de la vitalidad de la vida (valor) y en este condicionamiento es, al mismo tiempo, el que-es propio y único de lo viviente, es decir, aquí, del ente en su totalidad”<sup>93</sup>. Por tanto, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo expresaría, de acuerdo a la interpretación de Heidegger, una determinación esencial de la voluntad de poder *considerada como totalidad de lo ente*: la de devenir eternamente sobre sí misma; consiguientemente, la eliminación de la diferencia entre el «qué es» y el «que es» significa también la eliminación de la dicotomía «ser» y «devenir»<sup>94</sup>, que, en el caso de la filosofía de Nietzsche, se resuelve, precisamente, en esta unidad de la voluntad de poder como *essentia* del ente en cuanto tal y del eterno retorno de lo mismo como la *existentia* del ente, o sea, como el modo en que el ente es en su totalidad<sup>95</sup>. En síntesis: “Aquí hay que decir: el ente que en cuanto tal tiene el carácter fundamental de la voluntad de poder sólo puede ser, en su totalidad, eterno retorno. Y, a la inversa: el ente que en su totalidad es eterno retorno tiene que tener, en cuanto ente, el carácter de la voluntad de poder. La entidad del ente y el todo del ente exigen recíprocamente, desde la unidad de la verdad del ente, el modo de su respectiva esencia”<sup>96</sup>.

<sup>90</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, trad. de Juan Luis Vernal, Destino, Barcelona, 2000, p. 13.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>94</sup> Deleuze consigna asimismo este hecho: “¿Cuál es el ser inseparable de aquello que está en devenir? *Retornar es el ser de lo deviniente*. Retornar es el ser del devenir mismo, el ser que se afirma en el devenir. El eterno retorno como ley del devenir, como justicia y como ser” (*op. cit.*, p. 28; también pp. 26 y 27). Igualmente Jaspers: “En su visión originaria del devenir, Nietzsche repone el ser, entendido, de hecho, como el círculo del eterno retorno” (*op. cit.*, p. 493).

<sup>95</sup> Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, ed. cit., p. 211: “La ‘voluntad de poder’ es la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la *essentia* del ente. ‘Eterno retorno de lo mismo’ se llama al modo en que es el ente en su totalidad, la *existentia* del ente”; también *ibid.*, p. 232.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 230.

Deleuze, por su parte, afirma la unidad de las doctrinas fundamentales de Nietzsche a partir del carácter *activo* de la voluntad de poder, en oposición al nihilismo de las fuerzas *reactivas*. A juicio de Deleuze, el devenir presenta un doble aspecto, a saber: como *devenir-activo*, y como *devenir-reactivo*<sup>97</sup>; en aquél las fuerzas reactivas se tornan activas por medio de su autonegación, mientras que en éste ocurre la inversa: las fuerzas activas se vuelven reactivas como consecuencia del triunfo de la voluntad de la nada o nihilismo. Sin embargo, puesto que lo activo constituye el carácter esencial de la realidad, sólo el devenir que se corresponde con esta determinación esencial posee un ser en sentido propio. Entonces, colige Deleuze, si el eterno retorno es el *ser* del devenir<sup>98</sup>, resulta contradictorio identificarlo con el devenir-reactivo. En consecuencia, la doctrina del eterno retorno de lo mismo presupone y afirma categóricamente el concepto fundamental de la voluntad de poder, enseñándonos que *sólo* el devenir-activo tiene ser<sup>99</sup>.

Klossowski ofrece la que, quizás, sea la interpretación más original del problema que nos ocupa. Desde la perspectiva de este pensador, la clave está en la inestabilidad esencial de la voluntad de poder y en su aspiración de quebrantar el tiempo requiriendo lo pasado<sup>100</sup>. La voluntad de poder no conoce de «estados de equilibrio», en el sentido de que su esencia está siempre mutando. En el nivel del sujeto, esta incesante mutabilidad se traduce en la imposibilidad de conservar una identidad estable del «yo». El concepto de la voluntad de poder implica, por tanto, la necesidad de disolución de la identidad del yo en una multiplicidad de otros yoes, de una eterna transfiguración del propio ser. Ahora bien, Klossowski ve en la teoría del eterno retorno la satisfacción de esta necesidad, en cuanto ella supone, precisamente, la realización de todas las posibles identidades en el periplo circular del devenir<sup>101</sup>.

Distinto al de aquéllos es el parecer de Löwith y de Jaspers. Estos filósofos han visto en el eterno retorno de lo mismo —específicamente en su idea del *fatum*— una manifiesta contradicción de lo expuesto por la metafísica de la voluntad de poder<sup>102</sup>. Nos haremos cargo de los reparos de Löwith y de Jaspers en el apartado siguiente, e intentaremos mostrar —siguiendo a Heidegger, Deleuze y Klossowski— que, en verdad, tal contradicción no existe. Nuestro empeño se focalizará, como a lo largo de todo este ensayo, en el aspecto puramente ontológico y abstracto.

<sup>97</sup> Cf. G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 72-80.

<sup>98</sup> Véase *supra* la nota 89.

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, pp. 81 y s. Según la interpretación de Deleuze, en la filosofía de Nietzsche el ser y la nada serían solamente las expresiones abstractas de la afirmación y de la negación como *qualia* de la voluntad de poder, respectivamente (*ibid.*, pp. 213-217).

<sup>100</sup> Sobre este “querer hacia atrás” como anhelo de la voluntad de poder, véase *Así habló Zaratustra*, “De la redención” y “De tablas viejas y nuevas”, §3.

<sup>101</sup> Dice Klossowski: “El acento debe recaer sobre la pérdida de la identidad dada [...] la revelación del eterno retorno aporta como necesidad las realizaciones sucesivas de todas las identidades posibles: yo soy, en el fondo, todos los nombres de la historia [...] Abarcando con una ojeada la necesidad del retorno como ley universal, desactualizo mi yo actual para quererme en todos los otros yoes cuya serie debe ser recorrida para que, siguiendo el movimiento circular, vuelva a ser lo que soy en el instante en que descubro la ley del eterno retorno” (*Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix Barral, Barcelona, 1974, p. 92).

<sup>102</sup> Véase K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*; y K. Jaspers, *op. cit.*

## II.2 Análisis de la demostración nietzscheana de la doctrina del eterno re-torno de lo mismo a la luz de los principios fundamentales de la metafísica de la voluntad de poder

En *La voluntad de poder* se encuentra la exposición más completa y rigurosa de la teoría del eterno retorno de lo mismo. Allí, Nietzsche parece contravenir algunas de sus más caras reglas estilográficas, sorprendiéndonos con una panoplia de argumentos destinados a convencer al lector de que su teoría del eterno retorno satisface todas las exigencias de la razón y de que constituye una contundente confutación científica del mecanicismo, en cuyo empeño no hesita en echar mano de los recursos que ofrece el lenguaje lógico-conceptual que él tanto repudió. Este hecho llevó a que intérpretes de su filosofía como Heidegger y Deleuze sospechasen de este cambio de actitud y rebajasen el valor de esas líneas al de meros ardidés al servicio de la persuasión, aquél calificándolas de “posible fachada”<sup>103</sup>, éste de simples “textos hipotéticos, apologéticos y polémicos”<sup>104</sup>. Reconociendo la posibilidad de que Heidegger y Deleuze estén en lo cierto, creemos, empero, que la interpretación opuesta, es decir, aquella según la cual la demostración del eterno retorno que Nietzsche ensaya en *La voluntad de poder* constituye un hito de *capital importancia* en su especulación metafísica, y no un mero instrumento proselitista, es perfectamente verosímil<sup>105</sup>; ésta será, por lo demás, la interpretación que defenderemos aquí. Como observación final, digamos que, a pesar de su talante, la mentada demostración es una demostración *metafísica*, no *científico-natural*, y no puede ser de otra manera porque, como vimos, Nietzsche rechaza el tipo de comprensión que la ciencia físico-matemática tiene de los conceptos de «fuerza», «espacio», «tiempo», «necesidad», todos conceptos que intervienen en ella como elementos determinantes<sup>106</sup>.

### Análisis de la demostración

La demostración del eterno retorno de lo mismo consta de tres premisas principales y un corolario, a saber: (1) la cantidad de fuerza total o *quantum mundi* permanece constante; (2) el número de estados posibles del mundo es finito; (3) imposibilidad de un estado de equilibrio cósmico; y (3') corolario: el mundo siempre ha existido y nunca dejará de existir (infinitud temporal). A continuación, examinaremos una por una estas premisas, y mostraremos que cada una de ellas se halla implicada por los principios fundamentales de la metafísica de la voluntad de poder estudiados en la primera parte de este ensayo, con lo cual habremos cumplido con el objetivo propuesto de poner en evidencia, por una parte, la

<sup>103</sup> “[...] podría suceder que la forma en que Nietzsche construye y presenta las demostraciones sólo sea una fachada, y que ésta pueda engañar acerca del auténtico movimiento ‘metafísico’ del pensamiento” (M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, ed. cit., p. 299; véase también *ibid.*, pp. 298-301).

<sup>104</sup> “Pero 1° Esos textos dan una exposición exclusivamente «hipotética» del eterno retorno; 2° Son «apologéticos» [...] Se trata de redargüir al mecanicismo, mostrando que el mecanicismo desemboca en una conclusión que «no es necesariamente mecanicista»; 3° Son «polémicos»: de una forma agresiva, se trata de vencer al *mal jugador* en su propio terreno” (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 31, nota al pie 5).

<sup>105</sup> Existen datos biográficos que apoyan esta postura. Según Lou Andreas Salomé, Nietzsche se habría obsesionado con la idea de dotar a su intuición del eterno retorno de una fundamentación, en principio científica, rigurosa, con el objeto, entre otras cosas, de probarse a sí mismo que no estaba loco (esta observación la recoge Klossowski en *op. cit.*, pp. 143 y s.).

<sup>106</sup> En esto coincidimos con Heidegger (véase, *Nietzsche*, vol. I, pp. 301 y s.).

unidad esencial de las doctrinas cosmológicas de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo, y, por otra, la relevancia que la demostración cuyo análisis acometeremos inmediatamente tiene en el marco del pensamiento metafísico de su autor.

1. *Constancia del quantum mundi*. Nietzsche afirma que la cantidad de fuerza total permanece constante: “el mundo, como fuerza, no debe ser considerado como infinito, porque no puede ser imaginado así: nosotros rechazamos el concepto de una fuerza infinita como incompatible con el concepto de fuerza”<sup>107</sup>. El mundo, en tanto unidad de organización, es un cuerpo (véase *supra* p. 16), esto es, una multiplicidad inclusiva de fuerzas. La unidad de las fuerzas, considerada como totalidad, es también una fuerza, y, en cuanto tal, está caracterizada por un *quantum* de poder determinado, que, en su caso, corresponde a la suma de las contribuciones de cada uno de los elementos dinámicos que la componen (*quantum quantorum*). Ahora bien, este *quantum mundi*, a diferencia de los *quanta* de las fuerzas componentes, es *invariable*, y ello en razón de lo siguiente: en primer lugar, puesto que el mundo está rodeado por la nada<sup>108</sup> o *quantum* de fuerza nulo, este *quantum mundi* no dispone de cantidades de fuerza externas que pudieran permitir-le, por vía de su asimilación, incrementar su valor; y, en segundo lugar, dado que la exclusión de la nada prohíbe la anulación (aniquilación) de cualquier *quanta* de fuerza, el *quantum mundi* tampoco puede disminuir su valor. Vemos cómo el principio de exclusión de la nada obra como factor determinante de la constancia del *quantum mundi*, impidiendo tanto su expansión como su contracción. Sin embargo, resta la posibilidad de que el mundo aumente su cantidad de fuerza por medio de un proceso de *creación* de nuevos *quanta* de fuerza. Nietzsche, empero, niega tajantemente esta posibilidad, argumentando su incompatibilidad con el concepto de fuerza, y denunciando su afinidad con una forma de pensar que atribuye a la totalidad cualidades divinas, entre ellas la capacidad de creación infinita: “El mundo, aun no siendo Dios, debe ser capaz de la divina fuerza de creación, de la infinita fuerza de transformación [...] Todo esto sigue siendo siempre el antiguo modo de pensar y de desear, una especie de aspiración a creer que de cualquier forma el mundo es igual al viejo Dios amado, infinito, ilimitadamente creador [...]”<sup>109</sup>. De todas formas, estos dos argumentos de Nietzsche contra la posibilidad de una fuerza infinita son, a nuestro juicio, bastante precarios comparados con el recurso al freno cósmico de la nada, que, no obstante, sigue siendo problemático en relación a uno de sus aspectos: el hecho de que la nada limite el mundo no tiene sustento alguno en la metafísica de la voluntad de poder, sino que parece ser, más bien, una especie de hipótesis *ad hoc*, introducida por Nietzsche con el fin de lograr la completa invariabilidad del *quantum mundi*.

2. *Finitud de la novedad*. Si se tiene un número finito,  $n$ , de elementos, existe un número también finito,  $P$ , de maneras distintas de combinar los  $n$  elementos<sup>110</sup>, de forma que, si las combinaciones son obtenidas mediante algún proceso estocástico, *todas* las posibles  $P$  combinaciones se repetirán *necesariamente* transcurrido un número finito y variable,  $s$ , de etapas del proceso<sup>111</sup>. En su demostración del eterno retorno de lo mismo, Nietzsche emplea este mismo razonamiento, aunque formulado de una manera menos formal y sistemática; dice: “Si el mundo puede ser considerado como una determinada dimensión de fuerza — y toda otra representación es indeterminada, y, por consiguiente, inutilizable—, síguese de

<sup>107</sup> VP, 1055 (WM, 1062); también VP, 632, 1056, 1057 y 1060 (WM, 639, 1063, 1064 y 1067).

<sup>108</sup> VP, 1060 (WM, 1067).

<sup>109</sup> VP, 1055 (WM, 1062).

<sup>110</sup> En un espacio de dimensión 2, este número  $P$  es igual a  $n! = n \square (n - 1) \square (n - 2) \square \dots \square (n - (n - 1))$ .

<sup>111</sup> Esto se puede demostrar recurriendo a la teoría matemática de las probabilidades.

aquí que deberá atravesar un número determinado de combinaciones en el gran juego de dados de su existencia”<sup>112</sup>. La cuestión pareciera no presentar mayores dificultades de comprensión. Sin embargo, éstas aparecen cuando intentamos identificar cuáles son los elementos que participan de las diferentes combinaciones posibles a que hace referencia Nietzsche; dicho de otra manera: ¿qué cosas son las que se combinan dando lugar a las variadas configuraciones bajo las cuales puede presentarse el mundo? Es imprescindible dar respuesta a esta grave pregunta.

3. *Imposibilidad de un estado de equilibrio cósmico; eternidad del mundo.* Dice Nietzsche: “Si el mundo en general pudiera detenerse, secarse, perecer, convertirse en nada, o si pudiera alcanzar un estado de equilibrio, y si tuviese en general una meta que incluyese en sí la duración, la invariabilidad, la «una vez por todas» (si el devenir pudiese desembocar en el ser o en la nada, hablando metafísicamente), este estado debería ser alcanzado. Pero como no lo ha sido, se deduce que ... esta es la única seguridad de que podemos servirnos como correctivo contra una gran cantidad de hipótesis cósmicas, posibles en sí”<sup>113</sup>.

El estado de equilibrio, tanto el cósmico como el de las fuerzas individuales, es imposible porque así lo dictamina el concepto de la voluntad de poder. En efecto, la voluntad de poder impulsa a las fuerzas a incrementar cada vez más el valor de sus *quanta*, en un intento de alcanzar el valor máximo posible, esto es, el valor del *quantum mundi*, y es este eterno *conatus* el responsable del movimiento del devenir; pero, sus aspiraciones totalitarias jamás conseguirán ser satisfechas, porque ello significaría entrar en un estado de equilibrio del cual, a juicio de Nietzsche, resultaría imposible salir. Esta imposibilidad de salir de *cualquier* especie de estado de equilibrio (en el sentido más extremo y profundo del término «equilibrio»), es decir, de recomenzar el movimiento desde el equilibrio, es el argumento más extraño, y, por lo mismo, más interesante que Nietzsche esgrime contra el estado de equilibrio, y para el cual, lamentablemente, no ofrece absolutamente ninguna justificación. Este argumento es, además, clave para demostrar que el mundo nunca tuvo un comienzo en el tiempo.

Siguiendo una línea argumentativa que recuerda la estructura de la Primera Antinomia de la razón pura de Kant<sup>114</sup>, Nietzsche muestra, por medio de una *reductio ad absurdum*, que el mundo no pudo haber tenido un comienzo en el tiempo, puesto que, de haberlo tenido, estaríamos en presencia de una violación del principio según el cual es del todo imposible y contradictorio, que algo comience a devenir a partir de un estado de equilibrio previo<sup>115</sup>, y porque, junto con ello, no constataríamos en el instante actual movimiento ni temporalidad algunos; pero sucede que vemos cosas moverse y sentimos el tiempo; luego, el mundo no tuvo un comienzo en el tiempo. Tampoco tendrá un final, ya que, como acabamos de ver, éste supondría el cese de todo movimiento, la cancelación de toda voluntad de poder, la anulación de todo *quantum* de fuerza, en suma: el entronizamiento de la nada o el reino absolutista del ser; pero ninguna de estas perspecti-

<sup>112</sup> VP, 1059 (WM, 1066).

<sup>113</sup> VP, 1059 (WM, 1066).

<sup>114</sup> Véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2003, pp. 394-400.

<sup>115</sup> El comienzo absoluto del mundo sería, efectivamente, un tipo de estado de equilibrio, ya que antes del nacimiento del mundo tendría que haber habido, o bien una eternidad inmóvil o *nunc stans*, o bien nada en absoluto. Además, Nietzsche rechaza el concepto de *causa sui* (véase *Más allá del bien y del mal*, aforismos 15 y ss.), otra razón más para negar un comienzo absoluto del mundo.

vas es realizable. Con razón ve Deleuze en el eterno retorno de lo mismo una teoría de la posibilidad del paso del tiempo<sup>116</sup>.

4. *Síntesis de las premisas y observación final.* La doctrina del eterno retorno de lo mismo afirma que toda posible sucesión de eventos en el mundo se ha repetido y se repetirá un número infinito de veces, siendo estas repeticiones absolutamente idénticas entre sí en todos sus detalles. La doctrina del eterno retorno de lo mismo queda demostrada de la siguiente manera: (1) la cantidad total de fuerza o *quantum mundi* permanece constante, como consecuencia de la finitud del mundo y de la imposibilidad de la anulación de la fuerza; (2) dado (1), se tiene que todas las posibles configuraciones de relación entre las fuerzas deben repetirse en algún momento del devenir; y (3) estas repeticiones se han producido y producirán un número infinito de veces, por cuanto el mundo nunca tuvo comienzo ni tendrá nunca un final, en razón de la imposibilidad de salir de un estado cósmico de equilibrio y de entrar en uno, respectivamente.

Para finalizar, una última e importante observación acerca de la teoría del eterno retorno. Löwith y Jaspers afirman que ésta contradice el carácter básico de la voluntad de poder, a saber: el ser un *pathos* desiderativo. Sostienen que si todo está predeterminado por el *fatum* del eterno retorno, no tiene sentido hablar de un “querer”. Löwith, el más crítico al respecto, manifiesta que Nietzsche cae en un sinsentido cuando exhorta a “querer” que todas las cosas vuelvan una y otra vez, pues, ¿qué puede significar ese querer que todas las cosas vuelvan si ese querer mismo está predeterminado por el encañamiento de los eventos que conforman el anillo del eterno retorno? Pero Löwith y Jaspers se equivocan. Bajo ninguna circunstancia afirma la doctrina del eterno retorno de lo mismo que la sucesión de los eventos esté predeterminada. Todo lo contrario. Simplemente afirma la necesidad de que las cosas retornen una infinidad de veces; y esto puede ocurrir perfectamente sin que la cadena de sucesos esté predeterminada, y tan solo como consecuencia de la acción del azar. Pues las combinaciones de las fuerzas que dan lugar a los diversos eventos del mundo se producen, en el cuadro cosmológico nietzscheano, enteramente por azar, pero operando éste *en* el tiempo y no *fuera* del curso temporal. ¿Qué significa esto? Consideremos una cadena de eventos  $A \rightarrow B \rightarrow C$ , donde el evento  $A$  se produce en el instante de tiempo  $t$ , el evento  $B$ , en el tiempo  $t'$ , y  $C$  en el instante  $t''$ , con  $t < t' < t''$ , y supongamos que la diferencia entre los tiempos de ocurrencia de estos eventos es casi despreciable. En el caso en que el azar determina la combinación de eventos *fuera* del tiempo, el desarrollo de la cadena en cuestión está, efectivamente, predeterminado una vez producida la combinación azarosa, la cual es dada toda de un golpe. En cambio, en el caso en que el azar determina la combinación de eventos *en* el tiempo, la evolución de la cadena no está predeterminada, sino que se decide *en cada uno de los instantes  $t$ ,  $t'$  y  $t''$* . De esta manera, es perfectamente factible obtener una cadena de eventos coherentes como la que nos ha tocado *en suerte* experimentar *hasta el momento*, bajo el régimen del puro azar. Los datos cósmicos son lanzados *a cada instante*, y no en una instancia supratemporal, pues en ese caso estaríamos en presencia de una forma de coerción nomológica del azar, cuestión que resulta inaceptable desde el punto de vista de la negación nietzscheana de toda forma de determinación legal del curso de las cosas.

---

<sup>116</sup> Véase G. Deleuze, *op. cit.*, p. 54.

---

# Conclusión

Nuestra investigación se proponía mostrar la unidad sistemática de la cosmología de Nietzsche que subyace a la dispersión y proporcionar una elucidación de los principios metafísicos abstractos que constituyen la estructura más profunda y fundamental de los conceptos claves de la especulación de este filósofo. Creemos haber cumplido dignamente nuestra tarea. Los derroteros por los que nos condujeron nuestras reflexiones, desembocaron en el descubrimiento de una voluntad de poder que, vista abstractamente, se nos mostró como una ciega e irrefrenable necesidad de aumento incesante del valor del *quantum* de fuerza. El mundo resultó ser una multiplicidad de fuerzas tramadas a una red jerarquizada de relaciones de poder que conecta cada fuerza individual con el todo, formando un *continuum* en lugar de un agregado de fragmentos atómicos yuxta-puestos. Vimos que la metafísica de Nietzsche afirma, oponiéndose al monismo, una multiplicidad ontológica peculiar, que hemos designado con el nombre de multiplicidad inclusiva, pero no declara, al menos explícitamente, ningún principio de individuación que otorgue a dicha multiplicidad una fundamentación metafísica sólida. Esta carencia, que estimamos importante en aras del rigor, nos motivó a indagar en los principios fundamentales de la ontología nietzscheana con la esperanza de poder hallar un criterio trascendental de individuación. Nuestras especulaciones nos han llevado a concluir que el principio de individuación buscado estaría en el concepto de la diferencia de cantidad entre fuerzas, pero con ello no pretendemos que la cuestión haya quedado completamente zanjada. Fuimos testigos de la reducción del sujeto, de la unidad, de la causa, del efecto a la calidad de meras hipóstasis, de ficciones de la subjetividad humana, y de la caída de prácticamente la totalidad de las elaboraciones ontológicas que pueblan el horizonte de la historia de la filosofía. Aprendimos que el mundo es uno y múltiple a la vez, y que deviene ajeno a legalidades, creándose y recreándose eternamente a sí mismo, circundado por la ominosa nada. Por último, comprobamos el vínculo esencial que une las doctrinas principales de la metafísica nietzscheana: me refiero a la voluntad de poder y al eterno retorno de lo mismo.

Resumiendo, aquí están los principios metafísicos fundamentales de la cosmología de Nietzsche:

1. *La voluntad de poder como tendencia irrefrenable hacia el quantum mundi.*
2. *La nada como absoluta anulación de la fuerza o quantum de fuerza nulo.*
3. *El devenir como movimiento azaroso y anómico.*
4. *El eterno retorno de lo mismo como resultado de los tres anteriores.*

## Colofón

“Und wißt ihr auch, was mir ‘die Welt’ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht ver-braucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom ‘Nichts’ umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum einge-legt, und nicht einem Raume, der irgendwo ‘leer’ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich eins und vieles, hier sich häufend und zu-gleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hin-austreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfa-chen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als Das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Über-druß, keine Müdigkeit kennt —: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollü-ste, dies mein ‘Jenseits von Gut und Böse’, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlischen? —Die-se Welt ist der Wille zur Macht —und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht —und nichts außerdem!”<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> WM, 1067 (VP, 1060).

# Bibliografía

- B. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, University State of New York, 1994.
- H. Bergson, *La evolución creadora*, traducción de María Luisa Pérez Torres, Espasa Calpe, Madrid, 1973.
- , *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de Juan Miguel Palacios, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.
- , *Materia y memoria*, traducción de Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires, 2006.
- J. L. Borges, “La doctrina de los ciclos” y “El tiempo circular” en *Historia de la eternidad*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1998.
- F. H. Bradley, *Apariencia y Realidad*, tomos I y II, traducción, introducción y notas de Juan Rivano, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- , *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon Press, 1914.
- G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1962.
- A. Gómez-Lobo, *El poema de Parménides*, 2ª edición, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2006.
- G. F. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- , *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Biblioteca Hachette de Filosofía, Buenos Aires, 1948, en dos tomos.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramón Vals Plana, Alianza, Madrid, 1999.
- M. Heidegger, *Nietzsche*, tomos I y II, traducción de Juan Luis Vernal, Destino, Barcelona, 2000.
- , “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica*, 4ª edición, prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo, traducción de Francisco Soler, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003.
- D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 2004.
- K. Jaspers, *Nietzsche*, traducción de Emilio Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1963.
- I. Kant, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2003.
- , *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, traducción de José Aleu Benítez, Tecnos, Madrid, 1991.
- P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix Barral, Barcelona, 1974.
- G. W. Leibniz, *Monadología*, traducción, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 7ª edición, 1980.

- K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1956.
- I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, traducido del latín por I. Bernard Cohen y Anne Whitman, University of California Press, 1999.
- F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, traducción de Aníbal Froufe, Edaf, Madrid, 2005.
- , *Der Wille zur Macht*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1930.
- , *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2006.
- , *La gaya ciencia*, traducción de Luis Jiménez Moreno, Espasa Calpe, Madrid, 2º ed., 2000.
- , *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994.
- , *Humano, demasiado humano*, traducción de Carlos Vergara, Edaf, Madrid, 16º ed., 2005.