

ACONTECER Y ACONTECIMIENTO EN NIETZSCHE

Luis Eduardo GAMA BARBOSA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA (COLOMBIA)

legamab@unal.edu.co

Resumen: Este artículo quiere esbozar una interpretación del pensamiento de Nietzsche como una ontología del acontecer. Para ello realiza primero una relectura de la voluntad de poder, según la cual esta señalaría el permanente acaecer del mundo desde un trasfondo de caos y sinsentido. Vista así, la voluntad de poder anunciaría una ontología del ser como puro acontecer del sentido. En una segunda parte, mostramos cómo esta ontología no reedita ningún trascendentalismo metafísico pues este acontecer es 'sentido' fenoménicamente. Finalmente, desde estas bases ontológicas se lanzan pistas para pensar en Nietzsche la cuestión del acontecimiento histórico.

Palabras clave: Nietzsche, acontecer, voluntad de poder, caos.

Abstract: The purpose of this article is to outline an interpretation of Nietzsche's thought as a happening ontology. To do this, it offers a rereading of the will to power, which points out the continuous occurrence of the world from a backdrop of chaos and senselessness. Seen in this way, the will to power announces an ontology of being as a pure happening of sense. In the second part, we outline how this ontology does not reformulate any metaphysical transcendentalism given that this occurrence is 'felt' in a phenomenal way. Finally, from these ontological bases, we give some clues about how to comprehend the issue of the historical event in Nietzsche.

Keywords: Nietzsche, happening, will to power, chaos.

Si el tema del acontecer ha ganado tanta relevancia en el pensamiento filosófico contemporáneo, se debe no sólo al fracaso de la filosofía de la historia en su intento por normalizar el curso de los acontecimientos históricos en el marco de un *logos* supratemporal, sino también a nuevos impulsos teóricos que, contra el anunciado fin de la metafísica, buscan rescatar algún sentido positivo y renovado de la misma. Es así como a la animada discusión sobre el sentido del acontecimiento histórico corre paralela un renovado esfuerzo por elaborar una ontología del acontecer, que en algún sentido resulte más fundamental que la vieja metafísica de la sustancia que ha dominado el pensamiento occidental. De este modo la clásica filosofía de la historia ha venido siendo sustituida por genealogías narrativas de la misma, y la *ousiología* propia de la ontología tradicional cede el paso frente a la indagación por un sentido verbal, procesual o acontecimental del ser. Evidentemente estas dos cuestiones están íntimamente vinculadas, pues toda reflexión sobre el acontecimiento histórico, que no desactive el poder de su singularidad en la trama de líneas causales o teleológicamente orientadas, debe encontrar apoyo en una visión no substancialista del ser, esto es una ontología que acentúe más bien la naturaleza deviniente, dinámica y contingente de lo que se ha llamado ser.

En el horizonte del pensamiento contemporáneo esta constelación de ontología del acontecer y acontecimiento se abre quizás de manera decisiva en la filosofía de Heidegger. Lo que suele, sin embargo, pasar desapercibido es la influencia que Nietzsche ejerció en la gestación y elaboración de este elemento nuclear de la doctrina heideggeriana. En efecto, se tiende a considerar que el juicio de Heidegger sobre Nietzsche como el pensador que culmina la metafísica occidental significa un rechazo lapidario a su filosofía, dejando en segundo plano la compleja trama de lazos y vasos comunicantes que ligan a estos dos autores. Sin entrar pues en el debate sobre la pertinencia y justeza de la lectura de Heidegger sobre Nietzsche, quiero en lo que sigue perfilar la imagen de un Nietzsche como pensador del acontecer y del acontecimiento. Esta empresa la llevaré a cabo señalando tres momentos decisivos del pensamiento nietzscheano: el momento ontológico del mundo

como caos, el momento fenomenológico del acontecer y, finalmente, y solo de manera muy esquemática, el momento histórico del acontecimiento.

1. Ontología: voluntad de poder y caos

Es bien conocido que la teoría de la voluntad de poder de Nietzsche va tomando forma a medida que sus análisis genealógicos van develando, por detrás de toda presunta verdad o valor universal, una lucha de afectos, pasiones y otras fuerzas instintivas que pugnan por imponer su particular posición de sentido. De este modo, lo que se nos aparece como una configuración de sentido simplemente dada es en realidad el resultado de esta lucha, la 'verdad' que se establece cuando un impulso interpretativo particular logra finalmente subyugar a las fuerzas rivales e instaura una significación que fija y estabiliza una región del ente. Así, por ejemplo, el constructo de sentido que llamamos 'democracia' no representa más que el triunfo de los instintos gregarios sobre las pulsiones aristocráticas en la interpretación de la vida en comunidad, y el fenómeno que denominamos 'ciencia moderna' el triunfo de los instintos analíticos, metódicos y lógicos sobre fuerzas más emotivas y fantasiosas en la interpretación de los hechos de la naturaleza. Lo mismo ocurre con instancias de sentido como la 'moral cristiana' o la 'metafísica europea'. Todas estas realizaciones del espíritu no reflejan pues el orden verdadero y definitivo de la realidad y la cultura sino que brotan del juego de apetitos y pasiones, cuando en este se alcanza un acuerdo, un arreglo provisional de sentido que relaja, aunque sea momentáneamente, las tensiones enfrentadas. – Voluntad de poder resulta ser entonces el término con el que Nietzsche nombra todo esto; es decir, voluntad de poder no es sólo el carácter individual de cada instinto o fuerza interpretante –que es voluntad de imponer su propia valoración de lo real, de dominar los impulsos que se le oponen y de sujetar todo lo que acontece en su propio patrón de significado– sino que también la ciencia, la moral, el arte o la filosofía, como complejos o arreglos de instintos que pretenden introducir sentido y hacer domeñar lo real son llamados formas de la voluntad de poder. Con la primera acepción se supera un materialismo o naturalismo lato: los instintos no son meras fuerzas biológicas u orgánicas, sino que lo que les es esencial es un impulso interpretante y valorativo, una tendencia hacia la

constitución de sentido; con la segunda se supera toda forma radical de espiritualismo: los llamados productos del espíritu (y el espíritu mismo) son vistos ahora como una forma sublimada de los instintos y del cuerpo.

Ahora bien, como se señalaba antes, en este primer nivel de análisis la doctrina de la voluntad de poder va de la mano de las investigaciones genealógicas con las que Nietzsche quiere poner en entredicho la presunta universalidad de los valores culturales de su momento histórico, un momento que pretendía a su vez encarnar la esencia más elevada y pura de toda la historia de occidente. En esa medida, todas las verdades y referencias de sentido que enmarcan y definen esta cultura (morales, metafísicas, políticas) son pasadas a examen por el genealogista quien, preguntando por el interés vital y la posición de sentido del que ellas son meros síntomas, devela la particular forma de voluntad de poder a la base de cada una de ellas. De esta forma, la voluntad de poder es la hipótesis que guía el trabajo genealógico, pero a la vez esta hipótesis resulta afirmarse y hacerse más plausible con cada nueva genealogía lograda. Como sea, el Nietzsche geneólogo no abandona en sus análisis el horizonte de su propia perspectiva histórica cultural: las genealogías se trazan para fenómenos cercanos y conocidos, constitutivos de su propia esfera de sentido, y la(s) forma(s) de voluntad de poder que van surgiendo representan esquemas de significación dominantes que Nietzsche mismo reconoce como propios.

Sin embargo, partiendo de este primer ámbito de análisis, Nietzsche va a extender muy pronto el alcance de su teoría de la voluntad de poder. En efecto, este 'mundo de instintos y de pasiones' en pugna del que brota el sentido de lo real ya no aparece únicamente como propio del ser humano, ni determinante tan sólo de su cultura. Más allá de la perspectiva propia de la especie humana y de sus peculiares realizaciones culturales, Nietzsche considerará que

La totalidad [Das Ganze] del mundo orgánico es el entretejimiento de seres con pequeños mundos inventados en torno suyo: en cuanto ponen fuera de sí su fuerza, sus apetitos, sus hábitos en las experiencias, como su *mundo externo*. La capacidad de crear (conformar, inventar, fantasear) es su

capacidad fundamental: de sí mismos tienen naturalmente sólo una representación semejante, falsa, imaginada, simplificada.¹

Por supuesto esta ampliación de la doctrina de la voluntad de poder a la totalidad [das Ganze] del mundo orgánico excede la capacidad de verificación y de cercanía con 'lo dado' que caracteriza al trabajo genealogista, y se trata por ello de una simple hipótesis. En ese sentido se pronuncia un célebre aforismo de la *Gaya Scienza*:

No podemos ver alrededor de nuestro propio rincón: es una curiosidad sin esperanza querer saber qué otros tipos de intelecto y de perspectivas *podría* haber aún; por ejemplo si algunos seres podrían sentir el tiempo hacia atrás o alternándolo hacia delante y hacia atrás (...) Pero pienso que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestro rincón, que sólo desde este rincón se *permite* tener perspectivas (...) Ah, existen demasiadas posibilidades *no divinas* de interpretación incluidas en esto desconocido (...) –incluida la nuestra propia, humana, demasiado humana, que conocemos.²

De esta forma, la ampliación del dominio de la hipótesis de la voluntad de poder hacia otras formas orgánicas u otras especies de seres vivos no se sustenta en una posibilidad cognoscitiva humana. Pero el develamiento de los impulsos y apetitos humanos que están a la base de toda esfera óptica de sentido trae consigo el reconocimiento del carácter meramente perspectivístico de nuestra realidad y, en consecuencia, el aceptar modestamente la posibilidad de otras formas no humanas de interpretación, de otros 'mundos externos'. Nietzsche, sin embargo, no se queda en este modesto reconocimiento, pues luego de extender a la totalidad del mundo orgánico la impronta de la voluntad de poder se siente autorizado a extrapolarla ahora al reino de lo inorgánico:

Suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra 'realidad' más que justo a la realidad de nuestros instintos (...): ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no *basta* para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o 'material')? (...) Hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay efectos, una voluntad actúa sobre otra voluntad, – de que todo

¹ Nietzsche, *Kritische Studien Ausgabe (KSA)*, (München: Mohr Siebeck, 1999), V-11, 34(F-247).

² Nietzsche, *La gaya scienza* (Caracas: Monte Ávila, 1985), §374.

acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad.³

En consecuencia, es también la voluntad de poder la que guía el mundo inorgánico, o dicho de otra forma, 'no hay ningún mundo inorgánico'.⁴ Desde esa nueva óptica, la voluntad de poder ha dejado de ser el simple nombre para el carácter y forma de ser de cada instinto humano individual, pero con ella tampoco se mienta solamente la esencia de la totalidad del mundo orgánico. De manera mucho más general ella representa ahora la 'única forma básica de voluntad',⁵ una que se ramifica y se despliega tanto en las formas de la vida orgánica y sus funciones básicas (incluyendo las altas funciones del espíritu y la razón), como en el ámbito del mundo material inerte. Habiendo definido entonces toda fuerza agente como voluntad de poder, Nietzsche puede entonces afirmar:

El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su 'carácter inteligible', –sería cabalmente 'voluntad de poder' y nada más que eso.⁶

El mundo como totalidad, no sólo como totalidad del reino de lo orgánico sino como totalidad de todo aquello que es *efectuado* o tiene *efectos* (*Wirken*), de todo aquello que es causa en el sentido de producir efectos (*wirkend*), el mundo pues entendido como realidad (*Wirklichkeit*), este mundo es el mundo que se denomina voluntad de poder. Con la noción de mundo Nietzsche apunta como en Kant a una idea de totalidad: la síntesis total de los fenómenos; pero a diferencia de Kant esa totalidad fenoménica no concierne sólo al ámbito de la experiencia sensible, sino que engloba también la esfera del ámbito espiritual o inteligible, reducible también a la voluntad de poder. Mundo en el sentido en que emplea aquí Nietzsche el término, el mundo pues que es voluntad de poder, es el nombre más bien para la totalidad del ente, el nombre para el ser del ente o de lo real, el nombre para una totalidad que por cierto ya no admite tampoco ser contrapuesta al reino de la apariencia pues ella misma es un 'aparecer', un surgir a la presencia

³ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 1985a), §36.

⁴ Nietzsche, *KSA* 11, 34(247).

⁵ Nietzsche, *Más allá...*, §36.

⁶ *Ibid.*

desde una voluntad interpretante. Por eso se afirma en un fragmento póstumo:

Yo no contrapongo 'apariencia' a 'realidad', sino que, al revés, tomo la apariencia como la realidad que se opone a transformarse en un imaginario mundo de la verdad. Un nombre concreto para esta realidad sería la 'voluntad de poder', caracterizada desde dentro y no desde su naturaleza proteica, inasible, fluida.⁷

Hemos señalado la importante ampliación del dominio de la voluntad de poder que tiene lugar en la obra de Nietzsche. Con este término siempre se indica el instinto o juego de instintos, cuyo impulso de creciente dominio y de expansión de su ámbito propio de interpretación termina configurando horizontes de sentido en la esfera del ente. Pero mientras el Nietzsche geneólogo se limita a develar la acción de esta voluntad en los fenómenos cercanos, esto es, al interior de su propia perspectiva, un Nietzsche posterior se atreve a lanzar juicios no perspectivísticos sobre la totalidad de lo real y a hacer de la voluntad de poder el principio único de fundamento del ente en su totalidad. Habría que indagar por aquello que motiva y da impulso a ese paso no evidente que resulta en una ontología de la voluntad de poder, pues algo en efecto va de afirmar que en todo lo que me rodea puedo sondear la acción de fuerzas instintivas dominantes que instauran el sentido de mi realidad, a la tesis que sostiene que esa voluntad actúa y fundamenta la totalidad del ámbito de lo óntico, esto es, aún en aquellas esferas de lo real que escapan al ámbito de mi saber y de mi experiencia. Nietzsche es consciente de este movimiento, en apariencia gratuito, hacia una postura ontológica, pero en lugar de ver allí un punto débil de su doctrina, una fisura argumentativa que habría que apuntalar y rellenar, considera que este tránsito es consecuencia natural y está justificado por su propio pensamiento. En efecto, Nietzsche no sólo reconoce que la doctrina ontológica de la voluntad de poder es una mera interpretación, sino que considera también que formulaciones de ese tipo, que desatienden los límites que impone mi conocer perspectivístico y

⁷ Nietzsche, *KSA* 11, 40(53).

pretenden hablar de la totalidad, no sólo son lícitas sino que tienen necesariamente que hacerse, y que hay que 'atreverse a hacerlas'.⁸

Valdría la pena indagar por el sentido de estas afirmaciones que parecen atestiguar de un vínculo que aunaría la gran ontología del último Nietzsche con sus modestos inicios genealógicos; o si se quiere, que parecen reacomodar la metafísica de los instintos artísticos del joven Nietzsche en el medio de su ontología tardía. Sospecho que ese vínculo radica en la idea nietzscheana de que un instinto fundamental del ser humano, el llamado instinto de verdad o de conocimiento, impulsa al individuo, particularmente al filósofo a explorar los límites de su propio horizonte de sentido y lo lleva a especular sobre aquello que se encuentra más allá de su propia perspectiva. De esta forma se haría lícito un impulso que podemos llamar aún metafísico porque se atreve a trasgredir el ámbito de lo inteligible, si bien no se propone fantasear de nuevo con la idea de un mundo verdadero. Esta metafísica nietzscheana no representa pues un retorno al dogmatismo prekantiano, sino más bien una anticipación de la ontología fundamental heideggeriana, sostenida, como en Nietzsche, en la posibilidad abierta para ese ente que es el ser humano, de acceder, desde la finitud de su existencia, a una dirección que interroga ya no por el ente sino por el ser en general.

Como tal vez se habrá notado ya, mi exposición está guiada en parte por el intento de dialogar polémicamente con la famosa lectura de Heidegger según la cual Nietzsche representa el punto culminante de la metafísica occidental, ya que, entre otras razones que Heidegger esgrime, su doctrina de la voluntad de poder encarna una nueva respuesta a la pregunta clásica de esta tradición por el ser de los entes. Debe ser claro que yo comparto esta última afirmación de Heidegger sin deducir de allí la primera. Es decir creo que la voluntad de poder es en último término una doctrina ontológica sobre el carácter de la totalidad del ente, pero esto no significa una reivindicación de la clásica metafísica de las esencias o de la subjetividad. En primer lugar porque, como hemos visto, se trata de una metafísica consciente de su carácter solo interpretativo, pero, sobre todo, porque la noción de voluntad de poder no agota todo el campo de esta ontología y representa tan sólo una vía

⁸ Nietzsche, *Más allá...*, §36.

de acceso a una pregunta más fundamental y originaria. En tanto la respuesta a esta pregunta se hunde en lo desconocido y lo abisal no se trata de una prolongación de la metafísica tradicional, sino de una ontología esencialmente otra. Expliquemos esto.

¿Qué significa que la doctrina de la voluntad de poder no agota todo el campo de la ontología para Nietzsche? En esencia que el ente puede ser determinado como voluntad de poder, pero que esta determinación descansa en una indeterminación más fundamental, o en otras palabras, que el ámbito del sentido definido por la voluntad de poder no se extiende de manera infinita en una apertura sin límites sino que se abre desde un trasfondo que se mantiene inexpugnable. En ese orden de ideas la voluntad de poder puede nombrar el carácter del mundo en su totalidad, pero para Nietzsche el mundo como totalidad es indeterminable.⁹ ¿Dónde encontrar la salida a esta paradoja? Sin lugar a dudas en los propios textos de Nietzsche. Y curiosamente en algunos de los fragmentos que ya han sido citados. Volvamos a leer con atención:

El mundo visto **desde dentro**, el mundo definido y designado en su 'carácter inteligible', —sería cabalmente 'voluntad de poder' y nada más que eso.¹⁰

Un nombre concreto para esta realidad sería la 'voluntad de poder', caracterizada **desde dentro** y no desde su naturaleza proteica, insible, fluida.¹¹

¿Qué significa este 'desde dentro' que aparece en ambos pasajes? Parece claro que con esta indicación se quiere recordar que la determinación de la totalidad del ente como voluntad de poder sólo ha sido posible gracias a la serie de sucesivas ampliaciones del dominio de esta voluntad que hemos expuesto, y que tienen como punto de partida el ámbito más estrecho de nuestro propio horizonte de sentido, es decir el interior de nuestra perspectiva

⁹ La idea de un totalidad indeterminable se repite también en el argumento de Badiou sobre la inexistencia del todo (Cf. Alan Badiou, *Logique des mondes* (Paris: Seuil, 2006), 119). También el argumento de Gabriel acerca de la inexistencia del mundo como dominio de todos los dominios presenta la misma estructura (Cf. Markus Gabriel, *Mythologie, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism* (London: Continuum, 2009), 15).

¹⁰ Nietzsche, *Más allá...*, §36.

¹¹ Nietzsche, KSA 11, 40(53).

de mundo más cercana. Como en círculos concéntricos de alcance cada vez mayor, hemos visto cómo Nietzsche proyecta cada vez más lejos el radio de acción de la voluntad de poder, desde el entorno más próximo de nuestra propia cultura hasta la totalidad del ente. Esta totalidad es pues trazada sólo *desde dentro*, como la sucesiva extrapolación de una inteligibilidad que sólo genealógicamente podemos asegurar –y ello en nuestro ámbito fenoménico más cercano–, pero que luego se extiende impulsada por ese pathos por el sentido y la comprensibilidad que caracteriza al filósofo. Este, en efecto, no se contenta con dotar de significación a su propio rincón perspectivístico, sino que tiende las redes del espacio lógico, de lo pensable y cognoscible, hasta los confines últimos del ente. En esto Nietzsche se coloca a la altura de todo pensador genuinamente metafísico cuya meta última consiste en indagar por el ser último de la realidad. Pero en contraste con toda metafísica dogmática, su filosofía está atravesada por la tensión que resulta de reconocer el carácter obligadamente perspectivístico de nuestro conocimiento y la ‘necesidad’ de pronunciarse sobre la totalidad del ente. De allí el carácter sólo condicional de estas tesis sobre el todo, y de allí la advertencia repetida de que la voluntad de poder sólo sería un nombre para el ser de la realidad, proyectado *desde dentro* de una perspectiva situada.

¿Qué pasa entonces con el *afuera* de la voluntad de poder? En algunos pasajes Nietzsche se atreve a describir lo que sería ese entorno que rodea el espacio lógico, ese ámbito inexpugnable para la acción interpretante de la voluntad de poder:

La ‘apariencia’ [*Scheinbarkeit*] forma parte ella misma de la realidad: es una forma de su ser, es decir en un mundo en el que no hay ningún ser, es necesario en primer lugar que se cree mediante la *apariencia* [*Schein*] un cierto mundo calculable de casos *idénticos*: un *tempo* en el que sean posibles la observación y la comparación, etc. (...) el mundo, prescindiendo de nuestra condición de que vivimos en él, el mundo que no hemos reducido a nuestro ser, a nuestra lógica, y a prejuicios psicológicos *no* existe como ‘mundo en sí’, es esencialmente un mundo de relaciones [*Relations-Welt*]: tiene, en determinadas circunstancias, un *rostro distinto* desde todos y cada uno de los puntos: su ser es esencialmente diferente en cada punto: ejerce presión sobre todo punto, cada punto le ofrece

resistencia... y las sumas de todo ello son, en cada caso, totalmente *incongruentes*.¹²

Una vez más aquí la realidad calculable, observable, la realidad pues con sentido, pensable y cognoscible, es una realidad apariencial, no en el sentido de que sea una apariencia o fachada que oculte el verdadero ser de las cosas, sino en el sentido de que es la realidad que se nos aparece, que reluce y esplende (aquí el sentido de *Schein* es brillo o esplendor), o mejor, aquella realidad que hacemos lucir y brillar al proyectarla a la luz de nuestra voluntad de poder que la hace inteligible. Lo novedoso de este pasaje es que en él se pregunta por el mundo que no hemos reducido a esa voluntad de poder, por el *afuera* de esa voluntad. Pero lo que de este mundo se afirma es en esencia su carácter inasible e impredecible. En efecto, se trata de un 'mundo de relaciones', es decir, no de un mundo de entidades o *ousias* que pudieran ser objeto de predicación y comparación, sino de una superficie variable de rostro siempre distinto, una especie de trasfondo impenetrable al sentido pero que en cada punto, en cada instante, se siente como una dimensión que hiciera resistencia al sentido, que ejerciera presión sobre la voluntad de sentido, es decir, sobre la voluntad de poder que, a su vez, presiona cada punto de este *afuera* tratando de incluirlo en su espacio de inteligibilidad. La resultante de todo este juego de acción y reacción, de estas fuerzas y contrafuerzas que chocan y se repelen en cada punto, no es nunca una realidad armoniosa y estable, sino una apariencia siempre cambiante, y la tensión entre este adentro y este afuera no se relaja nunca ni llega a compromiso, sino que se presenta como una incongruencia insuperable.

En muchos pasajes de su obra, Nietzsche menciona este ámbito *por fuera* de la voluntad de poder que sin embargo ejerce presión en cada punto de ella. Se trata del 'monstruo del mundo desconocido',¹³ de la 'última verdad del flujo de las cosas' que se resiste a ser 'incorporado',¹⁴ o del 'terrible texto básico' de una 'naturaleza pura',¹⁵ es decir de la naturaleza que aún no ha sido logifizada y esquematizada por la voluntad de poder. Como sea, resulta

¹² Nietzsche, *KSA* 13, 14(93).

¹³ Nietzsche, *La gaya...*, §374.

¹⁴ Nietzsche, *KSA* 9, 11(162).

¹⁵ Nietzsche, *Más allá...*, §230.

ya claro que esta caracterización del *afuera* de la voluntad de poder es inseparable de su *adentro*, o mejor, que aquí ya no resulta posible pensar en una oposición radical entre el afuera y el adentro, entre la voluntad de poder y el flujo incognoscible contrapuesto. La contraposición es más bien la de un intercambio permanente, la de un flujo y reflujo dinámico e incesante, la de un devenir pulsante entre dos dimensiones donde 'cada una desaparece en su opuesto' (Hegel) en un movimiento que no llega nunca a reposo. Por eso la verdadera totalidad del ser, no meramente la totalidad del ente visto desde dentro como voluntad de poder, sino la totalidad que incluye el afuera, o mejor todo el dinamismo de este devenir del afuera que se adentra y de un adentro que se afuera, 'la totalidad del ir y venir de los acontecimientos' [*das Ganze Kommen und Gehen der Ereignisse*],¹⁶ Nietzsche la indica con términos que difícilmente pueden llamarse nombres, si por ello entendemos designaciones para los entes; términos como *texto* que apuntan más bien a un entretejido, siempre en elaboración, de sentido y sinsentido, o más frecuentemente con la antiquísima noción de *caos*, de la que Nietzsche recupera su sentido griego más allá del improductivo caos bíblico y semítico. En efecto, la verdadera totalidad del ser, 'el carácter total del mundo por toda la eternidad' [*der Gesamt-Charakter der Welt*] es caos.¹⁷

En un conocido pasaje Nietzsche nos muestra 'en su espejo' el reflejo de este mundo caos que ya no es solo el mundo del ente y de la voluntad de poder, sino más bien el devenir y acontecer de esta voluntad desde el caos:

Este mundo: una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin, una grandiosidad sólida y férrea de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se gasta, sino que solo se transforma, en cuanto todo inmutablemente grande, una economía sin gastos ni pérdidas, pero asimismo sin crecimiento, sin ingresos (...) fuerza por todas partes, en cuanto juego de fuerzas y ondas de fuerza, a la vez uno y 'múltiple', creciendo aquí y a la vez disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluendo eternamente (...) este es mi mundo *dionisiaco* del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse-a-sí-mismo, el

¹⁶ Nietzsche, *Aurora* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), §119.

¹⁷ Nietzsche, *La gaya...*, §109.

mundo del misterio de la doble voluptuosidad (...) sin meta (...) sin voluntad (...) ¿queréis un *nombre* para ese mundo? ¿una *solución* para todos sus enigmas? (...) *Este mundo es la voluntad de poder.*¹⁸

La forma caótica de este mundo dionisiaco resulta pues la verdadera imagen de la totalidad del ser, una totalidad innumerable e incognoscible, enigmática, misteriosa e insondable, pero que el filósofo nombra (desde dentro) como voluntad de poder para solucionarla, para arrojar luz en su misterio. Como se comprenderá caos no es lo opuesto a la voluntad de poder, del modo como el afuera no es lo opuesto a lo de adentro; más que de un dualismo de mundos o de esferas opuestas del ser (ser y apariencia), se trata con el caos de poner en evidencia el trasfondo oscuro e ininteligible del que siempre surge la voluntad de poder, no un más allá inaccesible sino el horizonte en retirada desde el que, sin embargo, ella siempre se proyecta. La totalidad del ser que aquí se perfila, la totalidad del devenir o flujo que aún a voluntad de poder y caos, sólo puede ser aprehendida desde una ontología del acontecer.

2. Acontecer y fenomenalismo

La ontología de Nietzsche que hemos esbozado no puede pues ponerse en línea con la ontología tradicional de la metafísica clásica fundada, como Nietzsche mismo lo repite, en sistemas de oposiciones excluyentes como ser y apariencia, ser y devenir, lo inteligible y lo sensible, identidad y diferencia, etc. Para superar estas dicotomías no basta, como aún parece creer el Nietzsche geneólogo, mostrar para el caso de fenómenos concretos (morales, científicos, etc.) cómo estos órdenes presuntamente separados se conectan en realidad mediante líneas evolutivas o genéticas. La verdadera superación de la metafísica sólo se logra, parece entender un Nietzsche más maduro, cuando la ontología de sustancias y esencias que está a su base puede desactivarse al ser *reformulada* en términos de una ontología esencialmente distinta, a saber, una ontología del acontecer. Pero esto quiere decir que en Nietzsche no se trata simplemente de *sustituir* la ontología tradicional, esto es, nuestra creencia en entes o cosas con propiedades –una

¹⁸ Nietzsche, KSA 11, 38(12).

creencia, por lo demás, aparentemente sancionada por la experiencia más ordinaria—, por otra radicalmente diferente. Se trata más bien de mostrar que la primera es deducible de la segunda, es decir, de mostrar que la misma experiencia fenoménica de la realidad que solemos interpretar a partir de entidades cósmicas y de ‘agentes’, de objetos y de sujetos, puede ser explicada de una manera más genuina, a saber, desde la idea de que la realidad es un permanente acontecer de sentido que emerge desde un caos originario.

Desde esa ontología que hace de este acontecer el ser originario, Nietzsche puede explicar entonces cómo hemos derivado nuestra imagen usual de un mundo de entidades agentes y de objetos substanciales: el sujeto no es más que una ficción que proyecta la voluntad de poder por detrás de todo acontecer fenoménico para hacer de este algo efectuado, causado, y dotado así de orden o finalidad; la creencia en cosas idénticas o dominios objetivos surge también como resultado de la simplificación y esquematización del devenir caótico que hace esta misma voluntad con el fin de introducir en este espacios de comprensibilidad. Sujetos, agentes, entidades, objetos, son pues solo modificaciones, variaciones o densificaciones que la voluntad de poder realiza sobre el flujo informe de un devenir caótico:

La permanencia, la igualdad consigo mismo, el ser no es inherente ni a lo que se llama sujeto ni a lo que se llama objeto: son complejos del acontecer, aparentemente duraderos respecto de otros complejos – p.e. por una diferencia en el *tempo* del acontecer (...).¹⁹

Por todo lo anterior las nociones de caos y voluntad de poder no deben entenderse como una nueva denominación de la oposición metafísica entre sujeto y objeto: la voluntad de poder no es la instancia agente o sujeto que se enseñoa sobre el objeto-caos imponiéndole su inteligibilidad. Más que dos formas entitativas, separadas y en sí independientes, que entraran luego en relación, Nietzsche piensa estas dos instancias como momentos transitorios y fluyentes insertos en un mismo acontecer o devenir fundamental: el acontecer en el que en cada instante se abre el mundo de sentido en virtud a que en

¹⁹ Nietzsche KSA 12, 9(91).

ese mismo instante un trasfondo oscuro e impenetrable se retrae y entra en retirada.

Conviene detenernos en estas extrañas formulaciones para captar lo radicalmente novedoso de esta ontología del acontecer. Para ello tenemos que reconsiderar una vez más el contenido mismo de la voluntad de poder. Hemos visto antes que esta noción indica el complejo en tensión de fuerzas instintivas –orgánicas e inorgánicas– desde el cual se proyectan marcos y configuraciones de sentido hacia el devenir de lo que ocurre. Ahora bien, la noción de fuerza e instinto no tiene para Nietzsche ya ningún sentido substancial. Los instintos para Nietzsche son fuerzas en el sentido de impulsos que llevan una dirección determinada y que busca tener efectos. Los instintos de la voluntad de poder, por ejemplo, se dirigen a los estímulos o impresiones que le salen al paso y el efecto que buscan es el de imprimir y fijar allí la valoración y el sentido que le son propios, consolidando con ello, en el devenir de lo que ocurre, espacios relativamente estables de sentido que favorecen el crecimiento del propio impulso. Lo que resulta en todo esto es la naturaleza profundamente antisubstancial de estas fuerzas instintivas. En ellas no es posible distinguir un elemento de permanencia que fuera el principio o causa de su efecto y acción.

Este carácter anti-dualista de la fuerza ya lo había puesto de relieve Hegel: en la fuerza, dice Hegel, la esencia es inseparable de la existencia, o mejor dicho, una fuerza es en esencia sus efectos, pues es un contrasentido pensar en una fuerza que no actuara o que aguardara pasivamente el momento justo de actuar. No hay pues un lado interior de la fuerza separado de su manifestación exterior; el ser de la fuerza, su esencia, es su manifestarse, su existir efectivo. En la *Lógica* de Hegel se muestra como esta idea de fuerza lleva implícita por necesidad la idea de un juego de fuerzas: no es posible pensar una fuerza solitaria; lo que hay son complejos de fuerzas que se solicitan mutuamente. Pero por supuesto este juego de fuerzas no consiste en alguna especie de intercambio entre entidades fijas llamadas fuerzas; si toda fuerza es solo un efectuarse, un efectuarse donde no hay un núcleo interior que fuera causa de este efecto, entonces el juego de fuerzas es solamente un juego de efectos. A esta realidad vista como pura

efectualidad sin sustancias cóscicas, como puro tejido dinámico de relaciones efectuales sin nodos permanentes, Hegel la llama realidad absoluta.

El pensamiento de la voluntad de poder repite –por otros medios y con otra intención– este resultado de la dialéctica hegeliana. Como señalamos en la sección anterior, se trata no de una idea elaborada desde el comienzo, sino de un pensamiento en curso, de una doctrina en elaboración, que va ganando progresivamente en amplitud y complejidad: se pasa en efecto de nombrar con este término a las fuerzas puntuales que son específicas de un fenómeno concreto, a indicar con este el ser mismo de la realidad total del ente. Y como en Hegel, esa totalidad del mundo es una totalidad relacional de la que ya se ha eliminado cualquier residuo cóscico o substancial. Decir pues que la totalidad del ente es voluntad de poder como juego de fuerzas es ver la realidad como un todo relacional, como un dinamismo incesante de efectos que se activan y se reactivan mutuamente, y en donde no hay sustratos o agentes fijos que sean causa o que determinen una finalidad a todo este movimiento. Lo que quiero resaltar es que en la voluntad de poder, entendida como el nombre para el ser del ente, no hay ninguna instancia de permanencia ni ningún sustrato que domine todo el movimiento: se habla allí de fuerzas o instintos en juego, pero estos no son instancias entitativas, no tienen *locus* definido ni determinación precisa. En otros términos, la voluntad de poder es un puro devenir o un acontecer, un devenir sin *telos* ni *logos*, pero el devenir por el cual el sentido del mundo está permanentemente aconteciendo. Por eso Nietzsche señala que esta voluntad de poder es el acontecer del interpretar que proyecta sentido, a pesar de que no haya nada ni nadie en ella que sea el sujeto de esta interpretación:

No se debe preguntar: ‘¿entonces *quién* interpreta?’, sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un ‘ser’, sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto.²⁰

De la voluntad de poder tomada como nombre para la totalidad del ser del ente, o sea no de las voluntades de poder puntuales con sus intereses particulares y su peculiar posición de sentido que Nietzsche suele develar en diversos fenómenos culturales; de esa voluntad de poder ontológica, digo, ya

²⁰ Nietzsche, KSA 12, 2(151).

no podemos afirmar que *quiere* algo, pues ella es el nombre para el flujo incesante de interpretación, del puro interpretar sin sujeto, del que va brotando el mundo, los infinitos mundos de sentido, que instante tras instante acontecen sin propósito o meta última. – A ese devenir pulsante de efectos [*Wirken*], a ese todo relacional del que se proyecta el espacio lógico de lo pensable, Hegel lo llamó, como veíamos, realidad absoluta [*absolute Wirklichkeit*]. Para él, esta realidad representa el ámbito más profundo del ser, por detrás del cual no encontraremos nada. Por eso cuando la dialéctica de la *Lógica* arriba a este punto ya no retrocede más hacia ámbitos más fundamentales, sino que procede a la determinación conceptual de este suelo basal del ser. En Nietzsche, por el contrario, la voluntad de poder no representa la realidad absoluta. Como señalamos antes, ella es el nombre para la totalidad del mundo, pero sólo del mundo visto *desde dentro*. Por eso ella mienta el acontecer del que brota el mundo de sentido, pero ese es sólo un ‘acontecer interior’ [*innerliches Geschehen*],²¹ un acontecer que es sólo el acontecer simplificador o interpretante del ‘acontecer efectivo’ [*wirkliches Geschehen*]²² (que en últimas es un ‘acontecer desconocido’ [*unbekanntes Geschehen*]).²³ Así, mientras Hegel encuentra en la realidad relacional absoluta la esfera última del ser, y el marco definitivo del espacio lógico que como lo absolutamente incondicionado se hace transparente a sí mismo, Nietzsche ve en la totalidad pulsante y abierta de sentido solo un lado de la totalidad del ser, o en otros términos, solo la resultante visible e inteligible del acontecer. La realidad fenoménica, la totalidad del ámbito de mundo de sentido, es pues proyectada desde el pulsar sin fin del acontecer, pero ese acontecer tiene dos lados, si es que se puede hablar así sin recaer en dualismos tajantes: el lado ‘interno’ en el que vivimos y hacemos experiencia de un mundo familiar, y el lado ‘desconocido’ que permanece inaccesible a nuestra comprensión. Por eso a diferencia de Hegel, aquí el ser no alcanza nunca la autotransparencia absoluta, pues toda proyección o acontecer de sentido viene acompañada, más aún sólo es posible, desde un acontecer que se rehúsa a la razón y al discurso.

²¹ Nietzsche, KSA 11, 36(31).

²² Nietzsche, KSA 11, 34(252).

²³ Nietzsche, KSA 12, 1(59).

Se comprenderá ahora por qué caos y voluntad de poder no pueden simplemente tomarse como dos instancias constituidas en sí mismas aunque separadas, que sólo luego se pusieran en relación. Abarcándolas a ambas de manera más originaria está el acontecer, un acontecer que de un lado se muestra como forma, estructura, y realidad con sentido, pero del otro es ocultamiento e ininteligibilidad. Así, mientras de un lado acontece la luz que configura los entes y los hace accesibles a la razón, del otro algo se hunde en un devenir incongruente e impronunciable. Voluntad de poder es el nombre para el primer lado, mientras caos es la 'indicación' (que no el nombre) que apunta al segundo. Que se trate de un mismo acontecer considerado desde dos lados, implica que la voluntad de poder no es en ninguna medida inconmensurable con el caos. Al contrario, la voluntad de poder como fuerza interpretante o impulso por el sentido resulta para Nietzsche más bien otra jugada propia del caos. Esto es: en el mundo relacional incognoscible del caos surgieron de repente, por azar y sin ninguna intención o propósito, arreglos de fuerzas cuya peculiaridad es la de estar orientadas a la organización y la estructuración. Estos arreglos, por obra del azar todavía, configuraron unidades más complejas orientadas al mismo propósito: hacer manejable, previsible y ordenado, el caos informe del que ellas mismas surgieron. Así nace la vida y los organismos, y finalmente la conciencia y el lenguaje humanos, cuyo impulso vital no es otro que el de fundar y asegurar espacios de sentido en medio del caos inagotable. También desde este orden de ideas, se hace evidente que la vida y la voluntad de poder no representa un orden contrapuesto al caos, sino un movimiento azaroso más del mismo, uno que paradójicamente se vuelve contra el caos del que surge para estructurarlo y fundarse un espacio vital. Por ello la vida como voluntad de poder resulta también infundada y sin propósito, y no tanto una fuerza contraria al caos sino más bien un repliegue (interpretante) del caos sobre sí mismo y, en tanto parte del mismo acontecer del caos, algo que acontece permanentemente pero que con la misma gratuidad podría al segundo siguiente simplemente desaparecer.

Por otra parte, que sea un mismo acontecer el que aún en su movimiento la voluntad de poder y el caos implica entonces que en cada voluntad de poder efectiva, es decir en cada configuración de sentido puntual

que acaece 'se siente' el caos pulsante que palpita del otro lado. Delante de nosotros yace siempre el mundo con su irrefutable evidencia. Pero este mundo es sólo una configuración de sentido erigida por una voluntad de poder interpretante, y por ello en cada instante, en cada punto de su colorida superficie, se puede 'sentir' el indetenible fluir del caos, cuyo poderío se hace efectivo en la totalidad de la experiencia de mundo. En una de sus *Lecciones de Estética* Hegel afirma que cada punto de la superficie de una obra de arte es como un ojo, es decir un punto donde lo meramente natural deja traslucir el fondo animado del espíritu que le subyace y le fundamenta. Para Nietzsche toda la superficie percibida del mundo es también como un ojo, como infinitos ojos, a través de los cuales se puede palpar al caos, como ventanas que dejan adivinar ese trasfondo que impele a la vida y a su actividad interpretante. Por todo ello la apelación nietzscheana al caos no resulta de la rehabilitación de una vieja mitología. Caos no es un más allá inaccesible o sólo imaginado, sino que como la contracara oculta del acontecer de sentido, él también acaece de alguna manera junto con lo visible y cognoscible. En esa medida la ontología del acontecer es también una ontología fenomenológica, es decir no sólo una pura elaboración conceptual, extrapolada, como vimos antes, desde los fenómenos más cercanos hasta la totalidad del ser, sino que este acontecer nos resulta de algún modo fenoménicamente accesible, y esto en toda su procesualidad: desde la capa externa de sentido en que vive nuestra experiencia inmediata hasta el caos solo presentido que en ella se retrae. Por ello, en la percepción cotidiana de las cosas más corrientes el caos se anuncia como una latencia invisible, pero innegable:

Cuando salgo al aire libre siempre me sorprende de la admirable firmeza de todas nuestras impresiones, —el bosque se nos presenta bajo tal o tal forma, la montaña bajo tal o tal otra, no hay ni confusión, ni aberración ni duda en nosotros, con relación a todas nuestras impresiones. Y sin embargo, la más grande incertidumbre, una suerte de caos han debido reinar al origen, hizo falta largos períodos de tiempo antes de que todo ello se hubiese fijado por la herencia.²⁴

²⁴ Nietzsche, *La voluntad de puissance I* (Paris: Gallimard, 1995), 257.

Y esto que ocurre en la experiencia de mundo ocurre también en la percepción de nuestro mundo interior:

quien mira dentro de sí como en un inmenso espacio sideral y lleva vías lácteas dentro de sí, sabe también cuan irregulares son todas las vías lácteas; ellas conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia.²⁵

Sea pues como lo confuso y tumultuoso que *ha tenido ya lugar* por detrás de la fachada del mundo sensible, configurado y regularizado, o sea en el laberinto de la abigarrada esfera de las vivencias del individuo –una esfera más originaria que el *cogito*, el alma, la conciencia, o como quiera que llamemos a esos esquemas simplificadores con los que se busca reducir la complejidad del mundo interior– caos hace referencia a una dimensión que *ya ha estado*, o mejor que *sigue estando sin estar*, como en un pretérito perfecto imposible (y aquí deberíamos preguntarnos por la curiosa temporalidad de este acontecer), hace referencia, digo, a ese ámbito que habita en la cercanía de nuestra experiencia y que, sin embargo, no puede ser experimentado en sí mismo. Esta retirada de lo caótico, este lado sustrayente del acontecer, es la condición de posibilidad de que acontezca el sentido y se configure la realidad fenoménica que podemos experimentar. Pero por ello mismo, por su carácter de rehúso e indisponibilidad, se suele pasar por alto en la experiencia cotidiana:

Nosotros, los pensantes-sintientes, somos los que real y continuamente *hacemos* algo que aún no está allí: el eterno mundo entero [*die ganze ewig Welt*] que crece en apreciaciones, colores, acentos, perspectivas, escalas, afirmaciones y negaciones (...) pero precisamente nos falta este saber, y cuando alguna vez lo atrapamos en un instante, lo hemos vuelto a olvidar en el siguiente.²⁶

El curso de los pensamientos y conclusiones lógicas en nuestro cerebro actual corresponde a un proceso y lucha de instintos (...); corrientemente nosotros sólo experimentamos el resultado de la lucha: tan rápido y tan oculto se desarrolla ahora en nosotros este antiquísimo mecanismo.²⁷

El mundo se nos muestra siempre como un ámbito configurado de objetos más o menos permanentes y de eventos relativamente regulares; las

²⁵ Nietzsche, *La gaya...*, §322.

²⁶ Nietzsche, *Ibid*, §301.

²⁷ Nietzsche, *Ibid*, §111.

culturas y las sociedades se comprenden a sí mismas como totalidades históricas que gravitan en torno a valores y convicciones más bien firmes, y cada uno de nosotros se toma a sí mismo por lo regular como una unidad biográfica que aún en medio de todos los cambios y sobresaltos vitales afirma una identidad. Toda esta certidumbre de lo empírico, toda esta tiranía de lo dado se paga al precio de un olvido fundamental. Y sin embargo siempre hay puntos de quiebre y grietas en medio de la presunta consistencia de esos fenómenos, puntos a través de los cuales es posible advertir la acción efectiva de este acontecer invisible. Existe por lo tanto una experiencia del caos, pero esta se caracteriza ante todo por el hecho de que aquello que aquí se experimenta ya no es la pura presencia del caos, ni tampoco su mera ausencia, sino una especie de latencia, una especie de retirada que sigue en marcha. En cierta forma, hacemos experiencia del caos sólo cuando este ya emprende la fuga, lo experimentamos pues al modo de una corriente que se escapa, que nunca se detiene delante para ser objetivada y que, sin embargo, es 'sentida' por nosotros con toda certidumbre:

¿Tengo que deducir que toda nuestra llamada conciencia, en definitiva, no es más que el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizás incognoscible, y sin embargo sentido [*geföhlt*]?'²⁸

La particularidad de esta experiencia consiste pues en que en ella no hay propiamente un objeto para ser aprehendido, y en realidad más que una experiencia directa con el caos se trata de una experiencia del carácter aconteciente del mundo dado, una experiencia donde el lado anverso de este devenir 'nos toca' y tiene también efectos sobre nosotros. Es en ese sentido que el caos llega a ser parte de la experiencia fenomenal, aunque sea inaccesible al lenguaje y la comprensión:

Lo contrario de este mundo fenomenal no es el 'mundo verdadero', sino el mundo sin forma e in formulable de las sensaciones-caos, esto es, *una otra forma* de mundo fenomenal, una que para nosotros es 'incognoscible'.²⁹

De allí que un 'genuino fenomenalismo' no considerará al fenómeno como lo simplemente 'dado' que se muestra a la experiencia, sino que 'sabe' que esa fachada de lo fenoménico, ha devenido, ha acontecido, y que tiene la

²⁸ Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Madrid: Akal, 2006), §119.

²⁹ Nietzsche, *KSA* 12, 9 (106).

experiencia de que 'el mundo, del cual podemos llegar a ser concientes, sólo es un mundo de superficies y de signos', el mundo común que se hace *logos* y forma desde un caos primordial informe.³⁰

Este 'genuino fenomenalismo' no olvida, sino que sabe, y no solo sabe sino de alguna manera siente, que la esfera fenoménica del sentido está aconteciendo, y que ese abrirse permanente del espacio(s) lógico(s) sólo es posible en tanto el devenir más originario del caos se retira y sustrae. De esta forma la formulación de una ontología del acontecer tiene lugar no solo en el ejercicio especulativo de pensar la totalidad del ser, sino que puede afirmarse sobre una base fenomenológica. La fenomenología de Nietzsche es más radical que cualquier otra en tanto nos traslada a una esfera de los fenómenos más originaria que el mundo objetivado del conocimiento teórico y más fundamental que el mundo de la vida de la praxis inmediata. –La esfera del caos es 'una otra forma de mundo fenomenal' y por ello el caos puede sentirse y tocarse; sin embargo, el caos no es sólo 'incognoscible' para el entendimiento teórico, sino también 'ininterpretable' para aquella (pre-)comprensión hermenéutica que pone a la luz nuestra pertenencia inmediata a un horizonte de sentido. Para Nietzsche pues no se trata solamente de deconstruir el mundo aparentemente objetivado mediante la iluminación desencubridora del mundo de la vida que orienta la praxis. –Se trata de dar un paso aún más hacia atrás, un paso hacia el mundo del caos y hacia el acontecer de sentido que de allí surge. En una de sus primeras lecciones el joven Heidegger alude a la vivencia de un *algo* (*Etwas*) que tiene lugar antes del mundo,³¹ a una experiencia pues que nos lleva a aquel instante infinitesimal en que el mundo cotidiano (el mundo significativo de la praxis) se ha desvanecido y un nuevo mundo está por instalarse aún. En un instante semejante ocurre para Nietzsche la experiencia del acontecer desde el caos.

Nietzsche mismo jamás elaboró de manera explícita esta fenomenología, y no se trata aquí de hacer de su filosofía una precursora directa del método fenomenológico. A pesar de ello, quiero defender la tesis de que su genealogía, mucho más que una forma de investigación histórica o

³⁰ Nietzsche, *La gaya...*, §354.

³¹ Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Barcelona: Herder, 2005), 139.

sicológicamente formateada, avanza por el camino de una genuina fenomenología. Ella se detiene en los fenómenos presuntamente inmediatos y los ausculta escrupulosamente para rastrear en ellos las fuentes originarias de su sentido; al final de este análisis el pensamiento no tropieza con un sujeto de tipo trascendental, ni descubre el horizonte histórico de sentido de nuestra experiencia; lo que se experimenta es más bien es el carácter deviniente y acontecimental de todo lo que hay y se muestra con sentido, y el texto originario [*Ur-text*] del caos que permanece aún ilegible detrás de todo ello.

3. Historia y acontecimiento

Evidentemente las vivencias más corrientes del curso de una vida promedio no reflejan esta extraña experiencia fenomenológica descrita antes. Los seres humanos tendemos espontáneamente más bien a acomodar e incluir el curso de nuestras vidas en las constelaciones de significado ya probadas por la tradición y no solemos exponernos al caos de manera voluntaria. Por eso, aún en medio de la *rerum concordia discors* (la armonía disarmónica de las cosas)³² no solemos cuestionarnos, estremecernos y poner en entredicho la aparente solidez de nuestro mundo de sentido. Esta incapacidad de preguntar, esta improductividad de aquel que quiere creer en el ente por no confrontarse con el acontecer, esta 'desconfianza y menosprecio por lo que deviene'³³ es la marca del hombre corriente de nuestra cultura occidental. Existen, sin embargo, seres excepcionales, individuos superiores dotados de una extrema *sensibilidad para el acontecer*, como aquí quiero llamar a esta forma radical de nuestra experiencia fenomenal, que para Nietzsche representa la más alta realización de la existencia humana.

Nietzsche caracteriza en repetidas ocasiones y en tipologías muy diversas el rostro de este hombre superior, pero lo que resulta común a todas estas figuras es una misma sensibilidad para captar la naturaleza acontecimental de la realidad, que es también una sensibilidad para lo caótico

³² Nietzsche, *La gaya...*, §2.

³³ Nietzsche, KSA 12, 9(60).

que trasluce en la aparente rigidez de lo dado. En esta medida los constantes y con frecuencia malinterpretados llamados de Nietzsche por la creación de ‘culturas e individuos superiores’, su a veces odioso aristocratismo y elitismo, tiene en realidad bases estrictamente ontológicas. Es decir, lo que hace superior a un individuo o a una cultura no es un rasgo o atributo óptico determinado, sino la manera como estos se plantan y actúan frente a la totalidad del ente y al sentido del ser en general: entre más dispuesto y capaz se esté para reconocer el acontecer de lo real y para incorporar el caos, más posibilidades creativas e interpretativas se abren y más rica será la existencia. Por ello los individuos superiores son ‘aquellos que ven y escuchan indeciblemente más, y ven y escuchan pensando’, aquellos en los que la ‘cantidad de sus estímulos está constantemente creciendo’ y que se caracterizan por una fuerza creadora de la que carece el simple hombre práctico.³⁴ Un individuo así se encarna a veces en el ‘hombre del conocimiento’ que en contra de la apariencia simplificada de lo real quiere ‘tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical’ y reconocer, bajo ‘la capa de pintura de lo meramente empírico el terrible texto básico’ del caos.³⁵

Más frecuentemente sin embargo que estos individuos-artistas, dotados de una sensibilidad excepcional para los matices fenoménicos más sutiles de lo que se muestra, o que estos individuos-filósofos que quieren aprehender el acontecer originario que siempre ocurre por detrás de toda presunta esencia inmutable, Nietzsche hace encarnar al individuo superior en el hombre del sentido histórico, un individuo capaz de aprehender lo novedoso que se anuncia en el horizonte de sentido usual y consabido, y es capaz de tomar de allí energías vitales para mover la historia, es decir, para producir acontecimientos. –Ya desde el comienzo de *Humano, demasiado humano* Nietzsche reprocha a todos los filósofos metafísicos su falta de sentido histórico.³⁶ Esta crítica que, a la luz del método genealógico que en esta obra comienza a perfilarse, puede parecer el simple reproche por no ver los condicionamientos históricos y culturales que están al origen de todos los valores y verdades aceptadas, gana otra luz desde la ontología del acontecer

³⁴ Nietzsche, *La gaya...*, §301.

³⁵ Nietzsche, *Más allá...*, §230.

³⁶ Nietzsche, *Humano, demasiado...*, §2.

que hemos expuesto. En efecto, la falta de sentido histórico, desde esta perspectiva ganada, significa más bien falta de sensibilidad para el devenir, pero no para el simple devenir del cambio histórico, sino para el devenir ontológico de sentido, es decir para el permanente acontecer de sentido que en todo instante y todo punto de lo real se está permanente efectuando. El reproche no es pues a un filósofo que no ve la deriva histórica de los fenómenos, su entrelazamiento en líneas causales, sino al filósofo que ve la realidad como algo fijo y definitivo y no como algo que brota constantemente desde el acontecer ontológico fundamental. El genuino significado ontológico de este sentido histórico ya es claro en obras posteriores. El sentido histórico, dice en *Más allá del bien y del mal*, “significa casi el sentido y el instinto para percibir todas las cosas, el gusto y la lengua para saborear todas las cosas”,³⁷ es decir, el sentido para no ver sólo lo consabido, para no reducir lo nuevo que acontece permanentemente en el marco significativo habitual de lo dado. Tener ese sentido histórico significa ser sensible para el acontecer de lo real y para el caos que, por detrás de lo que ocurre y se deja comprender, abre siempre posibilidades inéditas de significación y de acción. Ganar ese sentido implica cultivar también el caos de nuestro interior, movilizar nuevos instintos y fuerzas interpretantes, de modo que todos ‘nuestros instintos corran por todas partes’ y que nosotros mismos ‘seamos una especie de caos’. Contra el presunto aristocratismo de Nietzsche habría que agregar que, según este fragmento, es en la Europa multicultural de la ‘mezcolanza semibárbara de razas y culturas’, donde el filósofo ve el caldo de cultivo más apropiado para que florezcan estos individuos caóticos de un sentido histórico superior.

Es desde esta idea de individuos superiores y de su sensibilidad para el acontecer y para el caos, desde donde debe apuntalarse una teoría del acontecimiento en Nietzsche. Pues el acontecimiento es esta jugada particular del acontecer que redefine los contornos del horizonte histórico de sentido de los pueblos. Es decir, toda la realidad acontece permanentemente, pero ese acontecer ocurre la mayoría de las veces como la inclusión de lo que acaece dentro del horizonte de sentido de lo real ya establecido y consabido. La tendencia de la voluntad de poder por simplificar el acontecer

³⁷ Nietzsche, *Más allá...*, §224.

I Luis Eduardo GAMA BARBOSA

en marcos fijos y estables, se convierte en el ámbito de lo histórico en una especie de conservadurismo arraigado firmemente en el individuo promedio y en las culturas, por el cual se desarrolla una especie de ceguera para lo novedoso y un rechazo a lo que implique una modificación del espacio de acción ya probado y conocido. Sólo un individuo superior, piensa Nietzsche, será capaz de reconocer eso nuevo que acontece y convertirlo en acontecimiento fundador, en evento que abre la historia a nuevas posibilidades de realización.

El autor es Doctor en Filosofía por la Universität Heidelberg (Alemania) y Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Sus áreas de interés son la Filosofía hermenéutica, la Filosofía del idealismo alemán y Nietzsche.

Recibido: 8 de abril de 2015

Aprobado para su publicación: 5 de mayo de 2015