



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.62303>

“EL CARÁCTER TOTAL DEL MUNDO”  
ESBOZO DE UNA ONTOLOGÍA DEL CAOS  
EN NIETZSCHE

“THE TOTAL CHARACTER OF THE WORLD”  
OUTLINE OF AN ONTOLOGY OF CHAOS IN NIETZSCHE

LUIS EDUARDO GAMA\*  
Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia

.....  
*Artículo recibido el 30 de enero de 2017; aprobado el 10 de marzo de 2017.*

\* [legamab@unal.edu.co](mailto:legamab@unal.edu.co)

**Cómo citar este artículo:**

**MLA:** Gama, L. E. “El carácter total del mundo”. Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche.” *Ideas y Valores* 66.165 (2017): 347-367.

**APA:** Gama, L. E. (2017). “El carácter total del mundo”. Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche. *Ideas y Valores*, 66 (165), 347-367.

**CHICAGO:** Luis Eduardo Gama. “El carácter total del mundo”. Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche.” *Ideas y Valores* 66, n.º 165 (2017): 347-367.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Largamente desatendida o malinterpretada, la noción de caos en la filosofía de Nietzsche es una pieza constitutiva de la particular concepción del ser que este autor habría dejado apenas esbozada. El artículo se propone elaborar este concepto en la obra nietzscheana, siguiendo algunas de las metáforas que lo iluminan (las estrellas, el texto y el mundo). Desde allí se busca plantear los rasgos centrales de una ontología del caos, de sesgo no metafísico, que, al afirmar el carácter acontecimental de la realidad, puede verse como precursora de la ontología hermenéutica contemporánea.

*Palabras clave:* F. Nietzsche, acontecer, caos, ser.

**ABSTRACT**

The notion of chaos, which has long been neglected or misinterpreted, is a constitutive element of a peculiar conception of being that the philosopher only had time to outline. The objective of this article is to elaborate on this concept in Nietzschean philosophy, guided by some of the metaphors that shed light on it (the stars, the text, and the world). This serves as the basis to set forth the main characteristics of a non-metaphysical ontology of chaos that asserts the eventful nature of reality and can thus be seen as a precursor of contemporary hermeneutic ontology.

*Keywords:* F. Nietzsche, event, chaos, being.

Dentro de los esfuerzos por hacer de Nietzsche un interlocutor privilegiado de la filosofía contemporánea, se cuenta el intento por vincular algunas de sus doctrinas centrales con resultados de una de las corrientes de pensamiento más poderosas de la actualidad, a saber, la filosofía hermenéutica. El campo de problemáticas, sin embargo, que en este cruzamiento se abre, no resulta claramente definido, y mucho menos homogéneo. Prueba de ello son las diferentes variantes en que se ha declinado esta relación, y que van desde la propuesta de Paul Ricoeur de acoger a Nietzsche como un precursor de la “hermenéutica de la sospecha”, hasta el intento de Gianni Vattimo de elaborar, con recursos nietzscheanos, una ontología hermenéutica que sirva de marco al llamado “pensamiento débil”. A partir de estos planteamientos, algunos elementos de la filosofía nietzscheana se ponen en continuidad con la reflexión hermenéutica de nuestra época, y así, la genealogía aparece como el preludio a la empresa de desenmascaramiento de todo ideal absoluto, y la doctrina de la voluntad de poder se pone al servicio de una ontología libre de pretensiones metafísicas. No obstante, estos intentos por conjugar a Nietzsche con esa forma histórica, antimetafísica y antifundacionalista del pensamiento que es la hermenéutica, han encontrado una fuerte resistencia en Heidegger, es decir, justamente en uno de los autores fundacionales de la filosofía hermenéutica contemporánea. Como es sabido, para Heidegger, la filosofía de Nietzsche, lejos de romper con la impronta metafísica del pensamiento occidental, representa la más definitiva culminación de esta tradición: el momento en que se despliegan con mayor fuerza todas sus disposiciones esenciales. Desde este punto de vista, la poderosa fuerza subversiva de las tesis nietzscheanas no solo resulta insuficiente para hacer bascular los cimientos del pensar metafísico, sino que, examinada de cerca, parece tomar impulso en uno de estos pilares fundamentales: la voluntad y la subjetividad como principios nucleares del ser. Cuando Hans-Georg Gadamer, por su parte, afirma que esta interpretación del pensamiento nietzscheano sencillamente lo convenció (*cf.* 359), solo refrenda entonces lo que ya era implícito en la lectura de Heidegger, a saber, la imposibilidad de convocar a Nietzsche a la causa hermenéutica de la superación de la metafísica, por vía de una destrucción o de un diálogo con esta tradición.

Este artículo tiene como propósito poner en entredicho esta concepción metafísica de la filosofía de Nietzsche, y abrir así un terreno para una confrontación más justa entre esta y la hermenéutica contemporánea. Mi estrategia no consiste, sin embargo, en releer los cursos de Heidegger para denunciar en ellos una imagen errada de Nietzsche. Mi propuesta, más modesta, pretende dar luces sobre una noción bastante oscura y con frecuencia desatendida dentro del *corpus* nietzscheano:

la noción de *caos*. Mi hipótesis es que, con esta noción, Nietzsche no solo quiso fijarle límites a una voluntad de poder que en su impulso esquematizante podía pretender ser el centro mismo de constitución de lo real, sino que además –desde el *caos*– buscó desplegar una ontología del acontecer abiertamente antimetafísica y, paradójicamente, cercana a la que se puede entrever en el horizonte heideggeriano de la pregunta por el ser.

### El concepto negativo de caos

Como resulta usual con muchos de los términos empleados por Nietzsche, la noción de caos carece de una clara elaboración conceptual. Podemos detectar, sin embargo, un primer uso esencialmente negativo del término, cuya función es la de prevenir contra las representaciones tradicionales que hacen del mundo un cosmos articulado y organizado, sea al modo de un gran organismo viviente o como un gran mecanismo construido para una finalidad trascendente. Un pasaje de *La gaya scienza* resulta ejemplar de este empleo preventivo del término:

Cuidémonos de pensar que el mundo es una criatura viviente [...]. Cuidémonos también de creer que el universo sea una máquina [...]. Por el contrario, caos es el carácter total del mundo [*der Gesamtkarakter der Welt*] por toda la eternidad; no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de una ausencia de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría [...]. ¡El universo no puede ser representado de ninguna manera mediante nuestros juicios estéticos y morales! (*CJ* §109)<sup>1</sup>

Evidentemente la noción se usa aquí solo para señalar la imposibilidad de atribuirle al mundo una esencia o estructura determinada. Todo intento por otorgarle a la naturaleza en su conjunto un carácter específico, de acuerdo con alguna representación meramente humana, es denunciado como una burda antropomorfización del mundo y es rechazado de plano. El término caos sirve como marca que recuerda y previene contra esa tendencia de la razón humana a reconducir toda la riqueza de lo fenoménico dentro de la unidad de sus propios esquemas explicativos. Pero esto quiere decir que la noción misma no debe ser tomada de nuevo como otro esquema explicativo. Más que una representación unitaria del mundo, caos resulta ser una señal de

1 Las referencias a los textos de Nietzsche utilizan la siguiente nomenclatura: *La gaya scienza*: *CJ* seguido del número del aforismo; *La voluntad de poder*: *VP* seguido del número del tomo, el libro y el fragmento; *Más allá del bien y del mal*: *MBM* seguido del número del fragmento; *Aurora*: *A* seguido del número del fragmento. Los escritos no publicados se citan como ya es usual a partir de la *Kritische Studienausgabe* preparada por G. Colli y M. Montinari, y abreviada como *KSA*, seguida del número del volumen y del fragmento.

advertencia (de hecho este pasaje tiene la estructura de una advertencia: “¡Cuidémonos!” es el título del fragmento), un término sin referente cuya función es detener a la razón en su impulso por simplificar lo real según sus propios moldes interpretativos. En ese sentido, cuando el pasaje afirma que “caos es el carácter total del mundo” no pretende ver en este término un nuevo nombre para la esencia oculta de la realidad en su conjunto, uno que vendría a reemplazar las representaciones usuales de la metafísica que ven el universo como cosmos, máquina u organismo vivo. Se trata, por el contrario, de una formulación cuyo sentido es precisamente el de evitar llamar al mundo como un todo, con un nombre único que recoja su esencia. Por ello resulta absurda la lectura que Heidegger hace de esta frase como una en la cual Nietzsche emplea el término caos para nombrar la totalidad del ente, siguiendo entonces con ello la orientación general de la metafísica occidental. El nombre del mundo no es caos, esta es solo una noción vacía que debe desviar al pensamiento del cauce representacionista que ha tomado desde la Modernidad y orientarlo en otra dirección. En ese sentido, resultaría más adecuado tomar caos como una indicación formal (*Formalanzeige*), es decir, como una de esas herramientas de que se valía precisamente el Heidegger hermeneuta, no para categorizar la realidad fáctica, sino para señalar un nuevo curso del pensamiento (cf. 2005 85 y ss.).

Pero, ¿hacia qué dirección apunta la señal del caos?, ¿cuál es el nuevo rumbo hacia el que orienta al pensamiento? Se trata sin duda de la tarea que Nietzsche vislumbra para su filosofía por esta época de comienzos de los años ochenta. En un fragmento póstumo de 1881 se formula así: “[m]i tarea: la deshumanización de la naturaleza y luego la naturalización del hombre, luego de que este haya ganado el concepto puro de ‘naturaleza’” (KSA 9 11[211]). Esta fórmula se repite con algunas variaciones –que tendrían que darnos qué pensar– al final del texto de *La gaya scienza* que cité más arriba: “¿[c]uándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros hombres, a *naturalizarnos* con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?” (CJ §109).

Más que nombrar una nueva esencia del mundo y la naturaleza, la noción de caos tiene como función realizar performativamente esa deshumanización o desdivinización de la naturaleza de las que hablan estos textos. Al prevenir contra toda tentativa por ver la naturaleza como expresión de una esencia o substancia definitiva que le asegurara su unidad y racionalidad, el término caos nos debe ayudar finalmente a ganar ese “concepto puro de naturaleza” o esa “naturaleza pura”, dentro de la cual es menester ahora introducir al hombre. En esta liberación de la naturaleza hacia una naturaleza pura, y en la inserción o naturalización [*Vernatürlichung*] del hombre dentro de ella, la noción

de caos va a adquirir un segundo aspecto, más propositivo o positivo, que la llevará más allá de la función negativa o de indicación formal que hasta el momento he ilustrado.

### **La naturalización del hombre: vida, instinto e interpretación**

La tarea de naturalización del hombre la realiza Nietzsche al modo de una reinsertión de lo más específicamente humano en el horizonte de la vida natural. Aquello que vincula al ser humano con la vida en general es nombrado por Nietzsche con el término instinto (*Trieb, Instinkt*). Vida e instinto son términos que comienzan a ganar relevancia en el período de producción de Nietzsche que la crítica suele denominar positivista, por la cercanía de su pensamiento con el estilo, los métodos y la terminología de las ciencias naturales. En ese sentido, podría pensarse que la tarea de la naturalización del hombre significa reducir lo propiamente humano, es decir, las altas producciones del espíritu (en la ciencia, el arte, la filosofía o la moral) a meros epifenómenos del proceso orgánico e instintivo de la vida, que por la época se ha vuelto objeto de investigación de la biología o la fisicoquímica. Pero en realidad, las nociones de vida e instinto desbordan, en la filosofía de Nietzsche, los límites propios de todo naturalismo científico. Los instintos hacen referencia a aquellas fuerzas elementales e inconscientes de los organismos que, en virtud de un largo proceso de adaptación a las demandas del entorno, han logrado simplificar la riqueza y variedad de los estímulos en relaciones y esquemas estandarizados que, al hacerse habituales, se activan de manera espontánea ante nuevas circunstancias. La actividad de los instintos resulta entonces el ejercicio más inmediato y espontáneo de la vida, aquel cuya finalidad es práctica en su sentido más elemental: el de hacer posible el despliegue de la vida al fijar marcos de estabilidad en medio de la inestabilidad y variabilidad de lo que acontece.

La naturalización del hombre que Nietzsche se propone consiste en poner de relieve esta actividad primaria de lo instintivo, esta “necesidad principal de lo orgánico” (*KSA* 9 11 [315]), en todos los ámbitos de la praxis humana. No se trata entonces de reconocer en la existencia humana un campo inferior de acción para lo orgánico e instintivo, señalando a la vez hacia la esfera superior de la razón, el *logos* o el espíritu como lo propiamente humano. Más bien se trata de ver a la razón, al lenguaje y a la conciencia mismas como desarrollos tardíos de las fuerzas instintivas de lo orgánico, y a sus complejísimas producciones como respuestas de la vida ante el devenir impredecible de lo que acontece, es decir, como simplificaciones de lo inestable que consolidan un entorno firme para la realización de la existencia humana. Es por ello que Nietzsche puede hablar también de instintos para referirse a campos de la actividad del hombre que usualmente se remiten al ejercicio de facultades superiores

depuradas de todo elemento inconsciente e instintivo: instinto metafísico, de conocimiento,<sup>2</sup> de verdad, lógico, ético, etc. Pero con esto es evidente que la noción de instinto ha rebasado su significado meramente biológico, y ha adquirido una movilidad y amplitud que la extrapola más allá de su referencia a un fenómeno orgánico. Por eso decíamos que la naturalización del hombre no consiste, según Nietzsche, en reducir la acción humana a un conjunto de procesos meramente biológicos y repetitivos, estructurados según los mecanismos naturales del crecimiento, la reproducción o la supervivencia.<sup>3</sup> Los instintos no actúan siguiendo leyes biológicas o evolutivas, sino que se desenvuelven más bien en formas siempre cambiantes, dinámicas y creativas, y su ámbito de aplicación no se reduce a las funciones animales de la nutrición o la reproducción, sino que son también responsables de prácticas específicamente humanas como el conocimiento, la moral o el arte. El fenómeno de la vida solo se entiende a partir de este ejercicio de los instintos, desde la multivariedad de configuraciones de estas fuerzas motrices e impulsos orgánicos que responden en formas siempre cambiantes a lo que acontece. Teniendo en cuenta esa proliferación y ramificación de lo instintivo, Nietzsche no quiere hacer de la vida un principio unitario que gravita alrededor de una ley esencial (la selección natural, el mecanismo genético, etc.). Más bien, a la multiplicación y variabilidad de la actividad instintiva corresponde una diversificación de la vida en un amplio terreno que abarca desde los organismos más elementales hasta la vida humana, que a su vez se despliega en una pluralidad inagotable de tipos, formas de realización y jerarquías.<sup>4</sup>

Vida e instinto no son pues fenómenos que deban ser remitidos hasta una esencia o ley interior absoluta, sino nombres que se extienden sobre el amplio espectro de los procesos orgánicos (de la ameba hasta el hombre) y le dan continuidad. ¿Qué es lo que asegura esta continuidad de lo vivo? Entendamos bien: la vida no tiene una esencia última, un *telos* o fundamento común a todas sus manifestaciones fenoménicas, pero ella tampoco acaece con la pura contingencia de lo arbitrario

2 Aunque otra forma de decirlo es: “[n]o hay un ‘instinto del conocimiento’; el intelecto está al servicio de diversos instintos” (VP I II 274).

3 Con esta afirmación polemizamos contra cierta línea interpretativa que quiere acentuar los vínculos de la filosofía de Nietzsche con formas contemporáneas del naturalismo científico. Esta polémica se continuará enseguida, al concebir la “naturaleza pura”, esto es “desdivinizada y deshumanizada”, no en un sentido materialista o científico, sino desde una noción ontológica de caos. Muy recientemente se ha defendido el carácter anticientífico de la noción de naturaleza en Nietzsche, al sostener que esta se encuentra más vinculada con la idea griega de *physis* (cf. Hatab 2014). No podemos, sin embargo, extendernos aquí en la relación entre la *physis* aristotélica y el *chaos* de Nietzsche.

4 Sobre la noción de vida, sus tipos y modos de realización, véase Gama (2014).

e irracional (como pretende un vitalismo romántico), pues la vida, que no tiene esencia, se realiza, sin embargo, según una lógica o gramática determinada. Esta lógica o gramática de la vida instintiva es la interpretación. La vida solo se puede concebir como un ejercicio de interpretación que, en realizaciones diversas y con radios de acción de mayor o menor amplitud, define la función básica de lo orgánico en toda su extensión. Ahora vemos que esa labor simplificadora y esquematizadora que ejercen los instintos frente a lo que acontece es una labor interpretativa. Desde las formas más simples de organización del acontecer en objetos y cosas particulares, hasta las construcciones más complejas que dan forma al devenir mediante estructuras metafísicas, leyes científicas, cursos históricos o normas morales, se pone en juego la acción interpretante de los instintos. Toda forma de vida en cuanto configuración particular de instintos no es más que la realización de esta interpretación. Pero no se trata de que la vida interprete, sino más bien de que vivir es inseparable de interpretar. Es decir, no se trata de que la vida sea un sujeto cuya cualidad fundamental sea el interpretar, sino más bien de que la vida es el proceso del interpretar. Años después de estas primeras elaboraciones de las nociones de vida e instinto, Nietzsche dirá que este proceso de la vida interpretante es una de las formas de la voluntad de poder, la forma de voluntad de poder que caracteriza a lo orgánico, y entonces puede afirmar: “[u]no no debe preguntar: ¿quién interpreta entonces?, sino que el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia [*Dasein*] (pero no como un ‘Ser’, sino como un *proceso*, como un devenir, como un afecto)” (KSA 12 2 [151]).

En último término, naturalizar al hombre consiste en considerar la diversidad de la praxis humana como una realización de este ejercicio interpretante de los instintos. Aun en las llamadas producciones del espíritu no actúa más que esa tendencia a simplificar y a esquematizar lo extraño de un “mundo externo”, a incorporar y ordenar las nuevas experiencias bajo órdenes viejas, a asimilar lo ajeno en lo consabido y acrecentar de esta forma el sentimiento de poderío vital (cf. MBM §230). Pero simplificar, asimilar e incorporar son justamente las funciones básicas de todo lo orgánico; por eso Nietzsche no vacila en afirmar que a lo que más se asemeja el espíritu es a un estómago.<sup>5</sup> La naturalización del hombre tiene lugar como una inserción de su existencia en el proceso general de lo orgánico, en la dinámica de la voluntad de poder de lo vivo que se realiza como una simplificación, incorporación y asimilación, en una palabra, como una interpretación constante de lo que acontece, cuya meta no es otra que la de acrecentar su propia vitalidad.

5 “La conciencia que domina nuestros instintos no es más que un órgano como el estómago” (VP I II 276).



Al hacer referencia a este proceso de interpretar que no es teórico ni cognitivo, sino que está ligado a la práctica y a los intereses primarios de la vida, Nietzsche afirma que lo propio de la voluntad de poder es “[n]o ‘conocer’, sino esquematizar, conferir al caos tanta regularidad y formas cuanto sea necesario para satisfacer nuestras necesidades prácticas” (KSA 13 14 [152]).

### El concepto positivo de caos

En la última cita debemos resaltar esta nueva aparición del término caos en el contexto de la vida naturalizada del ser humano como vida interpretante. Recordemos que antes consideramos el término solo en su función negativa o formal. Caos fue tomado entonces como un nombre vacío cuya función era la de prevenirnos de otorgar al mundo y a la naturaleza una estructura o esencia unitaria. Con ello la noción debía indicar la tarea de deshumanización o desdivinización de la naturaleza.<sup>6</sup> Ahora, sin embargo, mientras consideramos la tarea de naturalización del hombre, comprobamos que el término reaparece con una significación positiva. Caos parece ser el correlato de la actividad de interpretación de la vida, el objeto de la voluntad de poder interpretante, aquello informe y falto de estructura sobre lo cual los instintos orgánicos ejercen su poder esquematizante. Una lectura tal no dista mucho de una versión vitalista de Kant, para quien las categorías del entendimiento organizan y dan forma a la multiplicidad informe de las impresiones sensibles que nos avasallan. La significación positiva del caos, desde este punto de vista, refiere este nombre a un estado primario de desorden e irregularidad sobre el cual trabajaría la interpretación de la vida orgánica; un reino en-sí que se simplificaría con las representaciones de los instintos. Algunos pasajes de su obra parecen apoyar esta versión cuasi-kantiana del caos de Nietzsche. En un fragmento póstumo, que se pregunta por el origen de la lógica, se dice: “[c]aos originario de las representaciones. Las representaciones que pueden acordarse entre sí permanecieron, la gran mayoría se desplomaron –y se desploman–” (KSA 10 24 [5]).<sup>7</sup>

6 El importante estudio de Wolfgang Müller-Lauter (1999) ha contribuido, sin duda alguna, a retomar la noción de caos en la obra de Nietzsche, y tiene el mérito de corregir los excesos de la interpretación que hace Heidegger del término. A mi modo de ver, sin embargo, Müller-Lauter no va mucho más allá de la caracterización negativa del caos que hemos presentado, y no avanza por ello hacia una genuina ontología de este (cf. 139 y ss.).

7 En otro pasaje Nietzsche afirma: “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, en relación con todas nuestras impresiones–. Y, sin embargo, la más grande

Por atractiva que resulte esta lectura y aun reconociendo cierta cercanía de Nietzsche con tesis de la filosofía kantiana, debemos, sin embargo, rechazar esta versión del caos. Es evidente que en ella se postula una dualidad entre el caos de las representaciones o sensaciones, por un lado, y la esfera de la voluntad de poder de la vida orgánica interpretante, por el otro, que no resulta sino una variante de los dualismos clásicos de la metafísica (la oposición entre el mundo en-sí y el mundo de la representación, entre el objeto y el sujeto, etc.), que la filosofía nietzscheana se propone expresamente superar. Nietzsche sí confiere al término caos una significación positiva, pero esta no consiste en hacer de este el objeto en-sí que hace frente a la voluntad de poder, el horizonte incognoscible hacia el cual se dirigen las fuerzas interpretantes de los instintos. Para introducir nuestra propia lectura debemos recordar que la tarea de naturalización del hombre tiene como presupuesto obtener primero el “concepto puro de naturaleza”, reencontrar la naturaleza pura luego de liberarla de las representaciones antropomorfizantes que la deforman. Pues bien, esa naturaleza pura es el caos. La propuesta es pues considerar al caos no solo como indicación formal que previene contra la antropomorfización de la naturaleza, sino también positivamente como el nombre para esa naturaleza pura. Evidentemente aquí ya no hay lugar para dualismos, pues justamente de lo que se trata es de reintegrar al hombre, como voluntad de poder interpretante, a esa naturaleza reencontrada, en lugar de oponerle a ella del modo como un objeto se planta frente al sujeto. Debemos ahora llenar de contenido esta propuesta. ¿Qué contenidos positivos determinan esta noción de caos como naturaleza pura? ¿En qué sentido el hombre se debe reintegrar a ella? ¿Cómo entender la relación entre voluntad de poder y caos desde esta perspectiva de integración y no ya de oposición?

“*Caos sive Natur*” debería ser el nombre del primer libro del Zarathustra según un plan preparatorio trazado por Nietzsche en 1881 (cf. KSA 9 11 [197]). ¿Qué significa esta expresión? ¿Cómo aprehender positivamente la naturaleza deshumanizada que es el caos? Propongo aproximarnos a esta cuestión en etapas sucesivas, apoyándonos en cada caso en ciertos grupos de imágenes o símiles que Nietzsche emplea para exponer su punto y que iremos enlazando convenientemente. En primer lugar, consideremos las metáforas siderales que en *La gaya scienza* aparecen en relación con la noción de caos. En el ya citado aforismo §109 se dice:

Cuidémonos de presuponer, en general y por todas partes, algo tan lleno de formas como los movimientos cíclicos de nuestras estrellas vecinas; tan solo una mirada a la Vía Láctea nos hace dudar de si allí no hay

.....  
 incertidumbre, una suerte de caos ha debido reinar al origen; hizo falta largos períodos de tiempo antes de que todo ello se hubiese fijado por la herencia” (VP I II 115).

movimientos mucho más burdos y contradictorios, así como también estrellas con eternas trayectorias rectilíneas y otras semejantes. El orden astral en que vivimos es una excepción [...]. Por el contrario, caos es el carácter total del mundo por toda la eternidad. (CJ §109)

Es claro que este pasaje no tiene solo la función negativa de prevenir contra la tendencia a estructurar lo real (en este caso el espacio sideral) en un cosmos ordenado, sino que se atreve a afirmar el carácter burdo y contradictorio de las trayectorias de las estrellas. La ordenación del cielo en constelaciones y galaxias que los seres humanos hacemos parece entonces ocultar lo que a una mirada más atenta se revela: el carácter caótico de la bóveda celeste. El cielo es caótico no solo porque toda configuración de este resulte arbitraria, sino porque él mismo revela líneas y trayectorias contradictorias que no se dejan reducir a un orden figurado. Confrontemos este pasaje con el siguiente, también de *La gaya scienza*, que sorprende por su similitud:

Aquellos pensadores en los que todas las estrellas se mueven en órbitas cíclicas, no son los más profundos; quien mira dentro de sí como en un inmenso espacio sideral y lleva vías lácteas dentro de sí, sabe también cuán irregulares son todas las vías lácteas; ellas conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia. (CJ §322)

Es claro que en este último texto el aspecto caótico del universo sideral se extiende al universo interior de la existencia del individuo. No solo el “mundo externo” se revela a una mirada atenta como contradictorio y sin orden, también nuestra propia existencia resulta laberíntica y enrevesada para una mirada que no se detiene en la superficie de los esquemas simplificadores con los que se suele dar estructura a nuestro caos individual (alma, sujeto, *res cogitans*, conciencia, etc.). Con esto es evidente que caos no hace referencia tan solo al fárrago de sensaciones o impresiones sensibles que llegan al sujeto para ser estructuradas por la conciencia, sino que abarca también la conciencia misma.<sup>8</sup> Así se niega definitivamente la versión kantiana del caos que esbozamos antes. El caos no es el nombre del mundo en sí frente a un sujeto que lo sometiera luego a su representación; más bien la noción misma de sujeto debe ser reconducida al caos. El individuo, la voluntad de poder interpretante, no es nunca un cosmos organizado alrededor de un centro nuclear,

8 Al respecto, Cox escribe: “leídos en conjunto estos pasajes sugieren que el caos de Nietzsche no se caracteriza por una falta absoluta de orden, sino por un conjunto de movimientos ‘irregulares’, ‘contradictorios’. Esto es, el universo ‘caótico’ no es uno que se mueva de manera teleológica, sino de manera errática; él sigue trayectorias no simplemente lineales o cíclicas, sino una trayectoria ‘laberíntica’. Del mismo modo, también la persona ‘caótica’ es un vagabundo y un experimentador” (206).

llámese a esta alma, conciencia o incluso cuerpo; por el contrario, en él tiene lugar el bullir irregular de fuerzas instintivas cuyas trayectorias interpretantes siguen cursos imprecisos y azarosos. Es verdad que nos concebimos a nosotros mismos como unidades orgánicas estructuradas, como individuos dotados de un carácter y como existencias que persiguen fines; pero esta imagen de nosotros mismos no es sino el fruto de una mirada superficial que solo busca simplificar la irregularidad irreductible de nuestro mundo interno de pasiones, afectos y pulsiones. Por eso, antes que sujeto o persona, el individuo es voluntad de poder, es decir, un tejido irregular de fuerzas interpretantes que no solo esquematizan el acontecer, sino también su propia naturaleza orgánica y vital.<sup>9</sup> Los pasajes reseñados de *La gaya scienza* nos muestran, pues, que en su significación positiva el caos compete por igual tanto al espacio celeste del que captamos impresiones que nos llegan en burdas trayectorias, como a la vida orgánica del individuo, en cuanto voluntad de poder que interpreta. Por eso caos es el nombre de la naturaleza pura, de esa naturaleza deshumanizada donde Nietzsche se ha propuesto reintegrar al hombre. La naturalización del ser humano es pues su inclusión en el caos. Por eso aquí ya no hay dualismo, pues la oposición entre el mundo en-sí incognoscible y el individuo como sujeto se reconduce a la unidad de un caos primordial, que es tanto el acontecer azaroso como la voluntad de poder de la vida que lo esquematiza.

La segunda imagen que quiero considerar para precisar la noción de caos gira en torno a la metáfora del texto. Podemos encontrarla en un pasaje de *Más allá del bien y del mal*. Nietzsche habla allí del espíritu libre y rechaza para este los apelativos brillantes que quieren caracterizarlo como el individuo honesto, adalid del amor a la verdad y a la sabiduría. De esos rimbombantes apelativos se dice que son solo producto de la vanidad humana, y por detrás de ellos se pide

reconocer de nuevo el terrible texto básico *homo natura*. Retraducir, en efecto, el hombre a la naturaleza; adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico *homo natura*. (MBM §230)

Esta imagen del texto ya había sido formulada con más detalle –si bien aún no en clave del hombre naturaleza– en *Aurora*:

¿[Tengo que deducir] que nuestras valoraciones y juicios morales no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje convencional con el

---

9 “La voluntad de poder interpreta: en la formación de un órgano se trata de una interpretación” (KSA 12 2 [148]).

que se designan determinados estímulos nerviosos? ¿Qué toda nuestra llamada conciencia, en definitiva, no es más que el comentario de un texto desconocido, quizás incognoscible, y, sin embargo, sentido? (A§119)

Se comprenderá enseguida que el *homo natura*, del que habla el primer fragmento, no es sino el hombre naturalizado, inserto en el caos, aquel que ha comprendido que su espíritu y conciencia no son más que una simplificación de sus instintos, un comentario que quiere otorgar sentido a la escritura primordial y enrevesada de sus fuerzas orgánicas interpretantes, sin llegar, no obstante, a aprehenderla del todo. Como en la metáfora de las estrellas, la imagen del texto tiene también un sentido antidualista, pues el texto que comentamos no se encuentra frente a nosotros como un objeto a comprender, sino que somos nosotros mismos. Sin embargo, aquí se ilumina un aspecto del caos que antes no era tan explícito. Para hacer esto visible, revisemos el comienzo del fragmento de *Aurora*:

Por muy lejos que pueda llegar alguien al conocimiento de uno mismo, nada puede ser más incompleto que la imagen que formemos del conjunto de impulsos que constituyen su ser. Aun cuando pueda apenas nombrar a los instintos más groseros, su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, su juego recíproco entre ellos y, sobre todo, las leyes que rigen su nutrición, seguirán siendo totalmente desconocidas. Esta nutrición es por tanto obra del azar [...]. Todas nuestras experiencias, como ya se dijo, son en ese sentido medios de alimentación esparcidos por una mano ciega que ignora quién tiene hambre y quién está saciado. (A §119)

Si analizamos en conjunto estos tres pasajes, ganaremos una imagen más precisa de ese “terrible texto básico” del *homo natura*. Con este se hace referencia, primero, al caos de nuestra vida instintiva que no se organiza alrededor de un núcleo, sino que se realiza al modo de fuerzas que describen trayectorias irregulares. De allí, en segundo lugar, que este texto resulte desconocido e incognoscible, y que todo lo que podemos hacer frente a él es atribuirle un sentido superficial, introducir en él el orden ilusorio y vano de una conciencia o espíritu que haga las veces de regulador del caos. El tercer pasaje resulta más iluminador, pues nos indica que la irregularidad del curso y acción de nuestros instintos es consecuencia del azar de lo que acontece, de un acontecer caótico que actúa sobre los instintos de manera ciega, sin orden, *telos* o regularidad, de modo que alimenta a unos e inhibe a otros, instalando un juego permanente del que desconocemos sus reglas. En este juego, el curso de la vida instintiva interpretante, y el devenir azaroso y ciego de sucesos que la excita, se trenzan de forma impredecible, en él se trazan permanentemente y de manera siempre cambiante las líneas y trayectorias de ese “terrible texto

básico” que es la naturaleza pura; un nombre que, ahora vemos, designa la conjunción móvil de todas las fuerzas brutas –instintivas o propias del azar–, y que resulta ser el nombre del caos en su significación positiva.<sup>10</sup> El texto del caos es escritura, pero escritura en proceso, trazo fluido que no cesa de delinear nuestros instintos y el insondable acontecer en su juego perpetuo.<sup>11</sup> Lo que llamamos realidad y que se presenta ante nosotros con la solidez de una configuración de sentido, no es más que la interpretación de este texto básico del caos, un aquietamiento transitorio del juego del azar con los instintos, del acontecer con la voluntad de poder, del mismo modo como en el sueño –dice Nietzsche otra vez en *Aurora*– construimos imágenes a partir del texto que se trama entre nuestros estímulos nerviosos, la circulación de la sangre, el sonido de las campanas de una iglesia o los pasos de un noctámbulo, y un instinto presto a imponer allí su peculiar interpretación (cf. A §119).

La metáfora del cielo estrellado, que reseñamos primero, nos sirvió para eliminar una lectura objetivante del caos, una que asociara a este con la esfera incognoscible de lo en-sí que se haría objeto de la acción representativa de la conciencia, v.g. de la acción interpretativa de la vida. Caos, vimos entonces, designaba tanto lo informe e irregular del mundo proteico más allá de la voluntad de poder, como esta misma voluntad en cuanto laberinto intrincado de instintos interpretantes. Sin embargo, estas imágenes no alcanzaban a mostrar el enlace entre estos dos ámbitos: el caos del devenir y el de la existencia. Este enlace es precisamente el que se ilustra al concebir ahora el caos como un texto. Se trata, como vimos, de un texto en permanente escritura e interpretación, del tejido infinito que entrelaza de maneras cambiantes los instintos que interpretan con el azar de lo que acontece. En esta medida, el proceso interpretante de la vida instintiva, que señalamos antes, no discurre de manera autónoma, abalanzándose sobre un objeto informe para imprimir allí la impronta de un sentido. En realidad, esta interpretación de la voluntad de poder constituye, en el juego con el devenir de lo azaroso, un único proceso o acontecer, que recoge, a mi modo de ver, la intuición nietzscheana más profunda acerca del sentido del ser. Este ya no se presenta ni como la

10 A este respecto, véase Haar (1993 181). También Jean Granier, en un reciente comentario, interpreta el término caos en Nietzsche desde la noción de texto, citado por Babich (1994 154). Del mismo modo, Kofman analiza el término texto, pero lo asocia con la voluntad de poder, en lugar de reconocer en él el nombre del caos (cf. 135).

11 Teniendo en cuenta esta conjunción de juego, caos y escritura, Cox sugiere asociar la noción nietzscheana tanto al juego heracliteano como a la *différance* de Derrida. Comentando la fórmula nietzscheana de la *rerum concordia discors* (cf. CJ §2), dice que se trata de “una formulación particularmente heracliteana. Derrida es más explícito al referir su noción de *différance* al juego heracliteo del *hen diapheron heautoi*, del uno que difiere de sí mismo, de aquello que es en diferencia consigo mismo” (Cox 206).

sustancia del mundo, ni como subjetividad. En el espacio caótico de la naturaleza pura se engranan y se dislocan, se trenzan y se repulsan en infinitud de combinaciones, la voluntad interpretativa de lo vivo con lo que simple y contingentemente acaece. En este juego de mutuas remisiones, ni el devenir se impone a la voluntad de poder como un más allá inexpugnable, inaccesible a la interpretación y por ello envarando la vida en su crecimiento; ni la voluntad de poder reina soberana como el principio incondicionado de una interpretación que flotara libremente introduciendo sus esquemas de sentido a las cosas que acontecen (como en buena medida pensó Heidegger). El caos es el espacio del juego y el juego mismo que nosotros jugamos como interpretación y asimilación, pero más bien, dice Nietzsche: “alguien juega aquí y allá con nosotros –el amado azar: él conduce ocasionalmente nuestra mano, y la más sabia providencia no podría imaginar ninguna música más hermosa que la que luego produce esta loca mano nuestra [...]–” (CJ §277).<sup>12</sup>

Tomado así, como espacio de juego donde las fuerzas de lo vivo se combinan con el azar, el caos ya no designa una dimensión allende, absolutamente inaccesible, sino justo aquello que nos toca y nos alcanza permanentemente, aquello que condiciona y acompaña necesariamente todo el despliegue de nuestra praxis interpretativa. Por eso dice Nietzsche que el texto del caos es “incognoscible pero sentido”, o, con otra formulación más iluminadora, habla del mundo del caos como un mundo fenomenal: “[l]o contrario de este mundo fenomenal no es el ‘mundo verdadero’, sino el mundo sin forma e in formulable del caos de sensaciones [*die Welt des Sensationen-Chaos*], –es decir una otra forma de mundo fenomenal, una que es para nosotros ‘incognoscible’ [...]–” (KSA 12 9 [106]).<sup>13</sup>

Nietzsche desmonta la oposición de mundo verdadero y mundo fenoménico, constitutiva de la metafísica, con la ayuda de la noción de caos. Ya no se trata de oponer al reino de la apariencia el mundo del ser; en realidad solo hay un mundo fenomenal que en *una de sus formas* es incognoscible y caótico, mientras que en otra, en esa que experimentamos como real, se ha *logifizado* (*logisiert*) y se ha vuelto predecible. Entre los dos, entre el mundo fenoménico que nos hemos adecuado y el insondable mundo solo sentido del caos, ya no hay rupturas, ni brechas, sino un tránsito fluido en ambas direcciones: por un lado, la vida interpretante

12 Precisamente este pasaje realiza una crítica a la idea de providencia o destino personal, una idea tozuda que surge a pesar de haber negado “al bello caos de la existencia [...] todo cuidado de la razón y de la bondad” (CJ §277).

13 “Todo lo material es una especie de síntoma móvil de un acaecer desconocido: todo lo consciente y lo sentido es a su vez síntoma –de desconocidos-. El mundo que se nos da a comprender por estos dos lados todavía podría tener muchos otros síntomas” (KSA 12 1 [59]).

simplifica y asimila lo que acontece en esquemas estandarizados que regularizan el devenir; por el otro, el azar de lo que acaece derrumba constantemente esas estructuras regulares, fisurando permanentemente todo sentido establecido. En realidad, solo hay caos, solo hay juego y devenir azaroso, y siempre estamos en medio de esa *rerum concordia discors* (armonía disarmónica de las cosas) (cf. *CJ* §2), solo que una y otra vez pretendemos detener ese movimiento e imponer, en una jugada final, un sentido fijo para el mundo; el “bello caos”, el “amado azar” se encargan pronto de mostrarnos lo ilusorio de esta pretensión.

Por todo ello, la lectura que Heidegger hace de la voluntad de poder como proyecto totalizador de dominación de lo ente, como forma última y consumada de una metafísica de la subjetividad incondicionada, resulta insostenible. Para Nietzsche, la voluntad de poder está siempre condicionada por el caos, no en el sentido de que este sea su condición trascendental, sino en cuanto horizonte desde el cual ella, la voluntad de poder, se despliega, y en cuanto límite que refrena sus pretensiones hegemónicas. Michel Haar llega a una conclusión similar, y se pregunta en este sentido si el caos no sería algo así como “el correctivo indispensable de cara al hiperracionalismo de la voluntad de poder, la idea, de alguna forma reguladora, que preserva el enigma del mundo de cara a las exigencias desmesuradas de un racionalismo invertido” (179).<sup>14</sup> Frente a este caos que es laberinto de trayectorias irregulares, texto incognoscible del azar, fuente, pero a la vez límite insuperable para el impulso de orden de la voluntad de poder, uno no puede menos que sorprenderse de la lectura de Heidegger, según la cual caos es la voluntad de poder como vida, “el nombre de la vida corporante [...], el elemento pulsional, fluyente, movido, cuyo orden está *escondido*, cuya ley no nos es inmediatamente conocida” (1971 439). Tampoco tiene razón Gadamer, cuando afirma que el reto que Nietzsche le plantea a la hermenéutica proviene de asumir la interpretación como “una posición [*Einlegen*] de sentido y no un *hallazgo* de sentido” (328). En esta afirmación resuena la idea heideggeriana, que Gadamer acriticamente adopta, según la cual la voluntad de poder designaría el centro absoluto de posición de sentido, y por ello el nombre para el ser del ente en esta nueva metafísica. Ni Heidegger ni Gadamer confrontan su tesis con una lectura menos prejuiciada del problema del caos en Nietzsche.

14 El mismo Haar observa: “Cuando Nietzsche dice ‘la voluntad de poder es una esquematización del caos’, él implica que el caos ‘sobrevive’ a esta imposición de un orden o de formas. El caos es el grado cero del ser que se reforma eternamente [...]. Como esta imposición de formas a las fuerzas no le viene del exterior, sino que ella es una autojerarquización, el caos es en alguna forma el fondo, la base o la materia primera de la voluntad de poder. Si ella es siempre hilemórfica, el caos sería su dimensión solamente hilética” (1993 181-182).



Quisiera insistir en esta peculiar relación entre caos y voluntad de poder, en esta idea del caos como fondo último del mundo del que brota la voluntad de poder, como fondo del que emana pero que siempre excede el poder de la vida interpretante, recurriendo a la tercera imagen que Nietzsche emplea para ilustrar el caos. Se trata del caos como nombre del mundo. Sin que lo hayamos advertido, ya habíamos ingresado en el dominio de esta imagen en el pasaje citado antes, donde Nietzsche llama caos al mundo fenomenal, “incognoscible pero sentido”, anterior y más original que toda distinción entre ser y apariencia. En un fragmento de 1888, Nietzsche describe este mundo caos así:

El mundo, haciendo abstracción de nuestra condición de vivir en él, el mundo que no hemos reducido a nuestro ser, nuestra lógica y prejuicios psicológicos, *no* existe como mundo “en sí”. Él es esencialmente mundo de relación: tiene quizá, desde cada punto, una *faz diferente*; su ser es esencialmente distinto en cada punto; este mundo presiona sobre cada punto, cada punto le ofrece resistencia –y estas totalizaciones son, en todo caso, totalmente *incongruentes* [...]. (KSA 13 14 [93])

Sin embargo, la formulación más célebre de este mundo del caos proviene de un fragmento de 1885, donde ya no es directa la referencia al caos. De hecho se trata de un fragmento que se suele emplear (Heidegger lo hace) para demostrar la omnipotencia de la voluntad de poder. Cito solo algunos pasajes:

¿Y sabéis también qué es para mí “el mundo”? ¿Debo mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin, [...] como fuerza, está presente en todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerza, siendo al mismo tiempo uno y “muchos”, acumulándose aquí y al mismo tiempo disminuyéndose allí, [...] como un devenir que no conoce saciedad, hastío, cansancio: este es mi mundo dionisiaco del crearse a sí mismo eternamente, del destruirse eternamente a sí mismo [...]. ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? [...] *¡Este mundo es la voluntad de poder –y nada más!* ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder –y nada más! [...]. (KSA 11 38 [12])

La referencia a la voluntad de poder como el nombre de este mundo, de este juego irregular de fuerzas para el que hemos reservado hasta ahora el término caos, no representa ningún contraejemplo a nuestra lectura, ni mucho menos señala una inconsistencia en las formulaciones de Nietzsche. No se trata tampoco de una evolución de su pensamiento que iría desde unas primeras alusiones cuasi-kantianas al mundo en-sí del caos, pasando por un uso solo negativo del término, hasta su completa desaparición bajo la óptica totalizante de la voluntad de poder. En

realidad, la idea de un caos como juego de fuerzas o texto escrito a dos manos se mantiene hasta el final como contrapeso inseparable de una voluntad de poder que se quiere soberana. El fragmento citado afirma, en efecto, que el mundo es solo voluntad de poder y nada más, pero se debe notar que al comienzo del pasaje el mundo que así se determina es tan solo uno que se muestra en el “espejo” de Nietzsche. Esta indicación que suele pasar inadvertida, resulta en realidad de la mayor importancia. Con ella Nietzsche nos quiere señalar que su idea del mundo como voluntad de poder describe solo la realidad del caos que hemos representado con nuestros medios, que hemos nombrado con nuestros conceptos para dar una solución a su enigma. Pero al lado (no del otro lado) de ese mundo interpretado y nombrado como voluntad de poder, subsiste el horizonte inexorable, enigmático e irrepresentable, aunque “sentido” fenoménicamente, del caos. Este no representa por lo tanto la esfera *nouménica* a la que no tendríamos acceso alguno; al contrario, se trata de ese “devenir insaciable”<sup>15</sup> que atraviesa nuestra propia existencia, del “mundo dionisiaco” que sentimos sin nombrar, pero que al nombrar cobra sentido e inteligibilidad y se normaliza como voluntad de poder.<sup>16</sup> En realidad solo podemos nombrar, es decir, inteligir, comprender, dar sentido, al caos que se ha representado en el espejo de nuestra interpretación. En el espejo de la interpretación de la filosofía de Nietzsche, ese mundo fenoménico –orgánico e inorgánico– se ve como voluntad de poder, como resultado de la esquematización u ordenamiento que realizan los instintos vitales con el propósito de acrecentar su poderío; pero esto es solo una interpretación del caos, un nombre para solucionar el enigma; la realidad del caos por fuera del espejo sigue siendo innombrable

15 No podemos realizar aquí un análisis más exhaustivo de la relación entre las nociones de caos y devenir que parece seguirse del pasaje citado. Solo queremos indicar que en esta relación la cuestión del tiempo debe jugar un papel central. En efecto, el tiempo puede ser visto como una de las formas de dar significado a un puro devenir caótico, de introducirlo, por decirlo de alguna forma, en el espacio de sentido de la voluntad de poder. Para un estudio sobre la cuestión del tiempo en Nietzsche, véase Small (2010).

16 Conviene resaltar la asociación entre el devenir del caos y la noción de lo “dionisiaco”. En realidad, la tensa relación que el joven Nietzsche establece entre lo dionisiaco y lo apolíneo puede verse como una temprana prefiguración –en un lenguaje estético y schoenaueriano– de ese intento por superar los dualismos metafísicos que aquí analizamos a partir de la relación entre caos y voluntad de poder. Lo dionisiaco no es simplemente el fondo sobre el que ejerce lo apolíneo su impulso figurativo, sino ante todo la fuente de la que emana este impulso. En este sentido, él es la imagen del devenir, pero de ese devenir al que se le imprime la forma del ser para hacerlo inteligible. En un sentido muy similar, la voluntad de poder, surgiendo del caos, se vuelve sobre este para esquematizarlo y hacerlo significativo. Sobre la noción de lo dionisiaco y sus transformaciones en la obra de Nietzsche, véase Schäfer (2011). Buena parte de lo que aquí exponemos en el registro del caos se encuentra en este texto bajo el signo de lo dionisiaco.

e irreductible a un concepto, aunque se trate siempre de un mundo fenomenal y por lo tanto sentido.<sup>17</sup> De hecho, aun si la interpretación de la voluntad de poder fuese correcta –cosa que nunca sabremos–, sería solo la correcta descripción del mundo que ya conocemos, pero todavía sería un misterio el hecho de que estas fuerzas instintivas simplemente sean. Nietzsche se sorprende por el mero acontecimiento de la vida, por el simple hecho de que la vida orgánica haya nacido algún vez, es decir, nacer alguna vez de ese acontecer primario y devenir inasible del caos.

### Conclusión: Nietzsche en la hermenéutica

Sea como espacio de trayectorias irregulares, como texto que se escribe entre la vida que interpreta y el azar de lo que acontece, o como mundo dionisiaco de un devenir de fuerzas plegado a veces sobre sí como voluntad de poder, me parece que la noción de caos tiene en la filosofía de Nietzsche una importancia capital. En ella se recoge la visión más profunda de este pensador sobre el sentido último del ser de la realidad, y, en este orden de ideas, se trata de una noción cuya radicalidad resulta insuperable. Podríamos describir el curso de la obra nietzscheana como el movimiento de una doble reducción. Reducción, primero, de la oposición clásica de la metafísica entre el mundo del ser y el del devenir, entre la realidad en sí y la apariencia fenoménica, al mundo fluido y cambiante de las fuerzas interpretantes animadas (aunque también inanimadas) que constituyen la voluntad de poder. Se trata de mostrar que toda la solidez del mundo que experimentamos y la presunta fijeza de ciertos valores que pasan por verdades absolutas, no son más que interpretaciones de esa voluntad de la vida en su afán por acrecentar su poderío. Pero este principio de la voluntad de poder no se postula por ello como el centro ordenador constituyente de todo lo que hay. Para evitar una absolutización de este tipo, para evitar hacer de la voluntad de poder una nueva metafísica, Nietzsche efectúa una segunda reducción. Por ella la voluntad de poder y el caos se introducen en el mundo; ella no es entonces principio incondicionado, sino resultado de una jugada más de este azar caótico del que de pronto surgió la vida; ella no despliega

17 Otros textos señalan con toda claridad que la voluntad de poder es solo el nombre que se da al acontecer del caos desde el lado “interno” del interpretar, con lo que indirectamente se señala al otro lado que se mantiene incognoscible. Por ejemplo: “No opongo pues ‘apariciencia’ a ‘realidad’, sino que inversamente tomo la apariencia como la realidad, la cual se resiste a su conversión en un ‘mundo de la verdad’ imaginario. Un nombre determinado para esta realidad sería ‘la voluntad de poder’, al caracterizársela desde dentro, y no a partir de su inaprensible y fluida naturaleza de Proteo” (KSA 11 40 [53]). También en *Más allá del bien y del mal* se dice: “el mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su ‘carácter inteligible’, –sería cabalmente ‘voluntad de poder’ y nada más que eso [...]–” (MBM §36).

su acción interpretativa en un vacío sin resistencia, sino que encuentra una y otra vez, en el mero acontecer del mundo, fuerzas que se le resisten o que favorecen la imposición de su sentido; ella no logra imponer nunca un rostro definitivo para lo real, pues el devenir de lo que acaece derrumba constantemente toda verdad consolidada, y obliga con ello a reiniciar el proceso de interpretación. Por eso el caos es más profundo y más originario que la voluntad de poder.<sup>18</sup>

Con esto, sin embargo, no se hace del caos un nuevo nombre para el ser de la metafísica. Pues el caos no es substancia, ni estructura, ni un trasfondo último de sentido, sino precisamente la permanente disolución de toda substancia, estructura y sentido. Tampoco es posible derivar del caos la metafísica negativa de un ser presentido, pero eternamente ausente, pues el caos mienta por el contrario el constante acaecer de un mundo fenomenal que sí sentimos, aunque nos resulte incognoscible. Más que del ser de la metafísica, me parece que, con la noción de caos, Nietzsche habría tratado de pensar al ser como acontecer, un acontecer antes de toda otra cosa, antes de todo ente, no un acontecer a la base del origen del mundo, sino el acontecer en el que el mundo y la realidad, a cada instante y en cada punto, adviene y se configura, o se destruye y se modifica (cf. Romano 5). Nietzsche inaugura con el caos una ontología del acontecer que, a mi modo de ver, abre la vía a la ontología de la hermenéutica que también piensa el ser como acontecer, sea en la versión heideggeriana del ser como evento, o en la idea de Gadamer de un acontecer primario del lenguaje como ser que puede ser comprendido. Al desconocer este punto, Heidegger cerró la vía para pensar en este vínculo fundamental. El reconocimiento de esta ontología del caos es el paso fundamental para repensar desde un horizonte más justo el puesto de Nietzsche en la hermenéutica.

---

18 Como veíamos, la interpretación más clásica que la hermenéutica (Heidegger o Gadamer) hace de Nietzsche insiste en normalizar al caos al interior de la voluntad de poder, que de esta forma gana el derecho de ser considerada el nuevo nombre para el ser del ente. Algunos comentarios se apartan de esta lectura de un Nietzsche metafísico, y se acercan a nuestro planteamiento. Para Manuel Dries, por ejemplo, Nietzsche sí elabora una posición ontológica, pero se trata de una ontología de relaciones que no se equipara con la metafísica de la esencia o la substancia. Dries, sin embargo, rechaza la distinción que aquí hemos trazado entre caos y devenir. Para él, el primero sería solo una versión radical de una ontología del devenir que Nietzsche suscribiría con fines retóricos, esto es, como un intento por radicalizar el nihilismo de su tiempo y acelerar la transformación de la cultura (cf. Dries 114-142). Dries identifica correctamente el “adualismo” de la filosofía de Nietzsche, pero no reconoce el valor ontológico, no meramente instrumental, del caos.

## Bibliografía

- Babich, B. *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art*. Albany: SUNY Press, 1994.
- Cox, Ch. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Dries, M. “Towards Adualism: Becoming and Nihilism in Nietzsche's Philosophy.” *Nietzsche on Time and History*. Ed. Manuel Dries. Berlín: Walter de Gruyter, 2008.114-145.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método*, t. II. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Gama, L.E. “Nietzsche y la vida interpretante.” *Revista Praxis Filosófica* 39 (2014): 171-196.
- Haar, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- Hatab, L. J. “Nietzsche, Nature and Life Affirmation.” *Nietzsche and the Becoming of Life*. Ed. Vanessa Lemm. New York: Fordham University Press, 2014. 35-50.
- Heidegger, M. *Nietzsche I*. Paris: Gallimard, 1971.
- Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005.
- Kofman, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée, 1983.
- Müller-Lauter, W. „Über Freiheit und Chaos.“ *Nietzsche-Interpretationen*. Band II. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, F. *La gaya scienza*. Trad. José Gaos. Caracas: Monte Ávila, 1985a.
- Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1985b.
- Nietzsche, F. *La voluntad de puissance*. Trad. Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1995.
- Nietzsche, F. *Kritische Studiaausgabe*. München: Mohr Siebeck, 1999.
- Nietzsche, F. *Aurora*. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Romano, C. *L'événement et le monde*. Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- Schäfer, R. „Die Wandlungen des Dionysischen bei Nietzsche.“ *Nietzsche-Studien* 40 (2011): 178-202. <https://doi.org/10.1515/9783110236415.178>
- Small, R. *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York: Continuum, 2010.