

El lugar de Nietzsche en el pensamiento moderno

DAVID PUCHE DÍAZ*

Resumen: Pretendemos con estas páginas contribuir al debate en torno al papel que hay que adjudicar a Nietzsche en el marco del pensamiento moderno (y, más aún, en el contemporáneo), a través de una adecuada aproximación al sentido de la *voluntad de poder*. Es decir, si ésta es una estructura de dominación o si, por el contrario, posee un significado emancipatorio. Para ello haremos una reconstrucción histórica de las principales opiniones al respecto y después introduciremos en ellas elementos de crítica, mostrando la actualidad y suma riqueza filosófica de la cuestión, así como su gran relevancia en cuanto a hacernos cargo correctamente de nuestra condición técnica y de las implicaciones políticas de ésta.

Palabras clave: Voluntad de poder, Nihilismo, Técnica, Arte, Modernidad.

Abstract: We try to contribute with this paper to the debate on Nietzsche's role in the modern thought (and above all in the contemporary thought) through an appropriate approximation to the sense of the *will to power*. All this around the question on its dominating or emancipating character. We'll make therefore a historical reconstruction of the main opinions on this matter to introduce critical elements, showing the present and big philosophical richness of the issue, as well as its importance with regard to the correct understanding of our technical condition and its political implications.

Key Words: Will to Power, Nihilism, Technique, Art, Modernity.

Determinar el auténtico sentido (dominador o liberador) de la voluntad de poder: éste ha sido, tal vez, el trasfondo del debate que la crítica ha mantenido acerca de Nietzsche durante algo más de un siglo. Podría dividirse a los intérpretes de Nietzsche, en efecto, entre aquellos que consideran exclusivamente dominador el carácter al que apunta su reflexión en torno a la voluntad (considerándolo en algunas ocasiones, como consecuencia de ello, consumidor de aquello que sería el proyecto último de la cultura occidental), y aquellos que encuentran en ésta el camino hacia la liberación del hombre de la violencia teológico-metafísica que ha regido la historia de occidente, con lo cual Nietzsche estaría anticipando la llegada de una nueva época. Para los primeros, esa liberación que produce el nihilismo, al descubrir que no hay una consistencia inmutable del mundo, conduce a la autoimposición incondicionada de una voluntad dominadora; para los segundos, el pensamiento nietzscheano es un pensamiento de la libertad radical.

Lo cierto es que, aunque no falten ambigüedades al respecto en el texto de Nietzsche, esta segunda forma de entender su pensamiento es más factible, por las razones que intentaremos mostrar

Fecha de recepción: 6 septiembre 2005. Fecha de aceptación: 4 julio 2006.

* C/. Fuerte, 3, 3º A, 06003-Badajoz. E-mail: puchedav@hotmail.com. Autor, entre otros, de "Hacia un nuevo sentido de la objetividad", en *Estudios filosóficos* (2003), vol. LII, nº 151; y "Los límites del reconocimiento", en *Miscelánea Comillas* (2004), vol. LXII, nº 120.

a continuación. El fenómeno fundamental de la época de Nietzsche (de nuestra época, a fin de cuentas) es el nihilismo; en torno a él y a su superación (a través de una profundización en su esencia, y no de un rodeo que lo evite, como si no nos hubiera tocado vivirlo) gira todo su pensamiento. Pero el nihilismo trae esto consigo: «los valores y su cambio están en relación con el *crecimiento de poder del que valora*. La medida del descreimiento [Un glauben] de la “libertad del espíritu” tolerada como expresión del crecimiento de poder. “Nihilismo” como ideal de la más alta potenciación del espíritu, de la vida más entregada: en parte destructiva y en parte irónica» (*Nachlass* 1885-1887, KSA 12, 9 [39])¹. Así pues, ese crecimiento de poder, ese carácter destructivo, ¿en qué sentido deben ser entendidos? Lo que se juega con esta cuestión es, pues, la pertenencia de Nietzsche a la modernidad o su superación².

1. Reconstrucción histórica del problema

Desde muy pronto Nietzsche atrajo la atención por la vinculación, en su pensamiento, entre metafísica y política. Enseguida fue considerado un pensador de la *subjetividad* moderna (y burguesa) exacerbada que, en la época de su triunfo total, se expresa como *voluntad de poder*. Lecturas de diversas procedencias estuvieron de acuerdo en esto, fuera que hicieran con ello de Nietzsche una valoración positiva o negativa. Entre las primeras, por ejemplo, las lecturas de corte fascistoide de la primera mitad del siglo XX, de la mano de ideólogos del nazismo. Destaca especialmente, en este sentido, A. Bäumler, quien consideró a Nietzsche como figura destacada del pensamiento “irracionalista” con el que la modernidad llegaría a su cumplimiento, en cuanto autoposición absoluta de un sujeto histórico que puede, al fin, desprenderse de toda forma de justificación ideológico-metafísica para el dominio sin coartadas del mundo. Lecturas como esta encontraron en Nietzsche a un representante eminente del espíritu alemán y de la pequeño-burguesía ascendente, cuya expresión conceptual fundamental se cifraría en la voluntad de poder, frente a las grandes construcciones especulativas anteriores. Como consecuencia, el superhombre recibió entonces unas resonancias de “bestia rubia” (el propio Nietzsche, todo hay que decirlo, contribuyó no poco a esta imagen) de las que aún no ha sido plenamente liberado.

Estas lecturas fueron luego retomadas por pensadores marxistas, como Lukács, aunque, evidentemente, con una valoración negativa. Lukács enmarca a Nietzsche dentro del brusco viraje de la ideología burguesa a partir de los años 70 del siglo XIX, por el cual su cultura y su filosofía, que hasta entonces luchaban contra el sistema feudal-absolutista, cambian su objetivo por los movimientos socialistas, una vez consolidado el Estado moderno. En esta época los intelectuales burgue-

1 En lo sucesivo, todas las referencias al texto de Nietzsche remitirán a la edición crítica de su obra (NIETZSCHE, F. W.; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA] in 15 Bänden*, Berlin: Walter de Gruyter, Neuausgabe 1999), según el formato y las abreviaturas establecidos por los editores Colli y Montinari. La traducción ofrecida del texto es propia.

2 En torno a esta cuestión reflexiona Blumenberg, quien señala el ambiguo papel en la modernidad de Nietzsche, que sería por un lado su último gran fundamentador, pero, en la misma medida, adelantaría una época y una forma de pensar posteriores. Así, el hombre nietzscheano sería eminentemente moderno, por cuanto construye su mundo por sí mismo. Sin embargo, en la misma medida, debe liberarse de todo aquello que se lo impida; el ideal de autonomía se ve absolutamente radicalizado. La ciencia se muestra como elemento destructor del mundo teológico-metafísico premoderno, con el fin de preparar el espacio de juego de creación y la libertad que reclama el nuevo hombre; pero sólo como eso, pues el *saber* tendría sólo un sentido negativo, contra lo medieval: el positivo lo tendría el *arte*, frente a la ciencia. La filosofía ya no tendría como fin fundamentar el saber, sino ponerle límites, en función de su tarea de favorecer la vida en las circunstancias dadas. La voluntad de poder expresaría cómo la vida ha de ir más allá, incluso, del principio de conservación que la modernidad pone como principio fundamental de lo ente y que sostiene asimismo su ética burguesa. Cf. BLUMENBERG, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999; esp. II, II.

ses alcanzan su mayor grado de vehemencia, al sentir su clase amenazada por las corrientes revolucionarias; como moralista y filósofo de la cultura, Nietzsche se da cuenta de la decadencia de su clase y busca un saneamiento de ella que, sin embargo, deje intactos sus privilegios. Considera Lukács que Nietzsche realiza una apología indirecta del imperialismo, que bajo un gesto antiburgués llama, en realidad, a la burguesía a su autoimposición más brutal³. Su ética, frente a las universalistas de corte ilustrado anteriores, que buscaban fundamentar un nuevo ordenamiento racional de la sociedad, sería la de una clase *ya* dominante, la burguesa, a la que habría que reafirmar a toda costa ante el alzamiento del proletariado y ante su propia tendencia hacia la decadencia⁴. La muerte de Dios tendría el sentido negativo de afirmar que «todo es lícito», que no hay un orden de las cosas más allá del que la voluntad pueda imponer en cada caso, lo que conduciría a un estado de naturaleza que no hace sino justificar la barbarie⁵. Sustituye así el mito heredado de Dios por elaboraciones míticas propias del fascismo, que intentan justificar pseudocientíficamente su visión burguesa del mundo. De esta forma, el eterno retorno, al que conduce la aceptación de la muerte de Dios, sería la santificación de un determinado presente, el suyo, el de la burguesía decimonónica, tras el cual no quiere que aparezca nada nuevo⁶.

En un intento por “desnazificar” el pensamiento nietzscheano, dándole un calado profundamente ontológico, aparecieron lecturas como las de Löwith o Heidegger, en respuesta, sobre todo, a la de Bäumler. La lectura de Heidegger, sin duda la que más ha marcado las posteriores interpretaciones del pensamiento nietzscheano, pretende alejar a Nietzsche de ese “pensamiento de la barbarie”⁷. Pero, paradójicamente, y esto es algo que tal vez no es suficientemente advertido por la crítica, lo reconduce una y otra vez al fundamento teórico sobre el que esas lecturas se sostienen en realidad. En efecto, Heidegger radicaliza el planteamiento de Löwith, afirmando que Nietzsche pertenece, indiscutiblemente, a la tradición metafísica occidental (es decir, que toda la obra nietzscheana es una reflexión en torno al ser), pero además, en cuanto consumidor suyo: con el pensamiento de Nietzsche las posibilidades históricas de despliegue de la metafísica, entendida como olvido de la verdad del ser (*alétheia*) en favor de la verdad del ente y sus fundamentos últimos (onto-teo-logía), llegarían a su fin. Nietzsche caería dentro de la tradición a la que da cumplimiento, y por tanto final, siendo, a su pesar, el último de los grandes metafísicos. Heidegger considera que con la filosofía de Nietzsche «se consuma la moderna metafísica de la subjetividad»⁸; sería, así pues, el pensamiento de una subjetividad que se autoafirma radicalmente en su empeño de dominio incondicionado de la totalidad de lo ente, por lo cual se pone a sí misma como fundamento del cual obtener toda indicación y medida. Sólo de este modo el hombre moderno halla la forma de darse a sí mismo la libertad: dominando. Por ello la esencia de la modernidad (que no es en realidad sino la explicitación del proyecto

3 Cf. LUKÁCS, G.; *El asalto a la razón*, Barcelona: Grijalbo, 1968; pág. 259.

4 *Ibíd.*, pág. 288.

5 *Ibíd.*, pág. 294.

6 *Ibíd.*, pág. 308. De ahí la advertencia que lanza Lukács: «Muchos intérpretes de Nietzsche se afanan, precisamente en estos tiempos, por atenuar y hasta por eliminar de sus obras todas sus tendencias al renacimiento de la barbarie, a la glorificación del terror blanco y a la afirmación moral de la crueldad y la bestialidad» (*ibíd.*, pág. 283).

7 «El camino del ir-más-allá del hombre cual ha sido hasta ahora, lo designa Nietzsche con el nombre de “superhombre”, tantas veces mal interpretado y objeto de tantos abusos. [...] Para el superhombre precisamente queda caduco lo desmedido, lo meramente cuantitativo, la continuidad impertérrita del progreso. [...] El superhombre no se presenta tampoco en masa ni de cualquier manera, sino sólo cuando se haya establecido un orden jerárquico». Cf. HEIDEGGER, M.; *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires: Nova, 1972; pág. 70.

8 Cf. HEIDEGGER, M.; «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1998; pág. 178.

filosófico occidental) es la determinación de lo que hay en términos de *voluntad de poder*. Una vez reconocido esto, no hay vuelta atrás para la metafísica. Nietzsche le daría a este definitivo modo metafísico de comprensión del ser su forma conceptual: en su pretensión de absolutizarse, la voluntad de poder, que, al igual que Schelling, Nietzsche tendría por carácter fundamental (*essentia*) del ente en su totalidad, retornaría eternamente, lo abarcaría todo; el retorno sería el modo de darse (*existentia*) del ser en la época de la consumación de la metafísica.

La voluntad de poder, por tanto, nos dice *qué* es el ente en cuanto totalidad, mientras que el eterno retorno nos dice *cómo* es. La voluntad de poder lo sería todo. Pero en cuanto pensamiento de la totalidad del ente que ya no deja nada fuera de sí, y que afirma la propia voluntad como carácter de ese todo *emplazado*, el pensamiento nietzscheano no podría salir del primado metafísico de la presencia (en última instancia, de lo dominable); consumiría así el olvido del ser (de la diferencia ontológica), olvido que marca el carácter de la historia de occidente y cuya expresión más propia es el nihilismo. La pretendida superación nietzscheana del nihilismo no sería, por tanto, sino su forma más radical. Nietzsche sería nihilista, según Heidegger, *en sentido propio*, en cuanto olvida el ser como ámbito fundamental de proveniencia, entregándose a la ordenación de lo óntico desde lo óntico mismo. Cuando esa ordenación es total, el olvido deviene asimismo total. Así, «la esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada»⁹. De esta forma, el hombre moderno pierde de vista el horizonte histórico-destinal del ser para caer en el eterno presente del círculo del emplazamiento a la naturaleza; la producción, que Heidegger llama «maquinación» [*Machenschaft*], se revela como carácter fundamental de nuestro mundo actual¹⁰. La técnica, cuya esencia, inadvertidamente, se habría ido perfilando desde Descartes hasta Nietzsche, aparece propiamente como la forma metafísica (la instancia que determina lo que es y las propiedades «reales» de lo que es) de nuestro tiempo, que ya ni siquiera se reconoce como tal. Llegado a su extremo, el más grave riesgo al que conduce este nihilista olvido del ser es, precisamente, la borradora de la historia, la detención de ésta en el círculo de la producción. El eterno retorno es el pensamiento de la omnitud dominada y puesta de una vez por todas al servicio del hombre moderno, que asegura así su papel como *hupokeímenon*. Nietzsche, así pues, no sólo no sería un «irracionalista», sino que sostendría un ultrarracionalismo que sería consumación del destino histórico de occidente en cuanto dominio sobre el ente y olvido del ser, alcanzando su forma más alta como voluntad que se quiere a sí misma, como «voluntad de voluntad»¹¹; por ella el hombre se impone a sí mismo como medida incondicionada del todo y puede al fin prescindir del uso explícito, discursivo, de nociones metafísicas tradicionales (ser, verdad, fundamento, etc.), que ya no son necesarias, en la era de la técnica, para asegurar el dominio sobre la *phúsis*.

9 Cf. HEIDEGGER, M.; *Nietzsche*, Barcelona: Destino, 2000; vol. II, pág. 276.

10 «La entidad como factualidad [*Machsamkeit*] sigue sometida al ser, que se ha desprendido y entregado al hacerse a sí por medio del cálculo y a la factibilidad del ente que le es conforme por medio de la planificación e institución incondicionada. A la preponderancia del ser en *esta* figura esencial la llamamos la *maquinación*». *Ibíd.*, pág. 22.

11 Heidegger afirma que «el aseguramiento de lo consistente por la planificación y la representación (por medio del poder), según la doctrina de Nietzsche es igualmente esencial para la vida que la «intensificación» y la elevación. [...] De ahí que lo propio de la voluntad de poder sea el dominio incondicionado de la razón calculadora y no las brumas y la confusión de un turbio bucear en la vida» (cf. HEIDEGGER, M.; «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994; págs. 72-3). Cuando ese movimiento se hace explícito, la propia voluntad deviene, según Heidegger, de forma consciente, criterio y medida del pensar mismo. A esa forma incondicionada de la subjetividad, que pone las condiciones para el establecimiento de la verdad, Heidegger la llama «voluntad de voluntad» (*ibíd.*, pág. 80).

2. Nietzsche y la esencia de la modernidad

Pero contra esta lectura del pensamiento de Nietzsche, cabe quizá objetar que no es del todo justa. Pues un recorrido «desinteresado» por él (y no es este el momento de abordar la *proximidad esencial* de ambos autores) lleva a la conclusión de que este dominio incondicionado sobre la totalidad, de cara a su aseguramiento, no sería ni mucho menos su propósito¹². Más bien todo lo contrario. No puede considerarse la filosofía nietzscheana como una filosofía de la subjetividad (como afirma Heidegger) que pretende fundamentar la totalidad del ente, en cuanto dispuesta para su dominio, a partir de la voluntad de poder; lo cual sería la esencia más íntima de la técnica moderna¹³, en cuanto emplazamiento [*Gestell*]. Porque el carácter del pensamiento nietzscheano no apunta hacia una dominación incondicionada del todo, que asegure una vida plácida y ordenada al hombre moderno, con el fin de perpetuar su forma de vida¹⁴. Sino que apunta, de hecho, a la superación de este hombre moderno y de su ideal metafísico de tranquilidad conseguida a partir del conocimiento, en los mismos términos en que, por otro lado, lo describe el propio Heidegger. Así, Nietzsche afirma que «el impulso, en este terreno, de querer tener *sólo certezas*, es un *impulso religioso*, y nada más —una forma solapada y sólo aparentemente escéptica de «menesterosidad metafísica» [...]. No son *necesarias* en absoluto esas certezas relativas a los horizontes últimos para vivir de un modo plena y eficientemente humano; así como tampoco las necesita la hormiga para ser una buena hormiga» (WS 16). Nietzsche se reafirma en el carácter *heimatlos* de la existencia humana, apuesta por una forma de asumir la vida que el conocimiento (también el procurado por la ciencia en sustitución de las verdades últimas de la metafísica) no puede garantizar, y que incluso amenaza con hacer perecer al que la emprende. El hombre debe llegar a ser un ensayador, un experimentador [*Versucher*]. De ahí la comparación del superhombre con el *niño* que juega. Vattimo, en este sentido, describe al superhombre según su capacidad de olvidarse a sí mismo y sus intereses en lo que hace, de adoptar una «multiplicidad de puntos de vista»; se trata de que «un yo, empero, que se dé cuenta de que es un efecto de superficie, y que haga consistir su propia salud precisamente en este conocimiento,

12 Sobre esta cuestión es de destacar la abundante bibliografía producida en España (especialmente en la última década, tomando el relevo de franceses e italianos), en un intento de revisar críticamente el concepto de voluntad de poder y, con él, ineludiblemente, las complejas relaciones entre Nietzsche y Heidegger. Por sólo citar algunos referentes fundamentales, tendríamos las contribuciones de J. L. Vermal (*La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona: Anthropos, 1987), D. Sánchez Meca (*Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Tecnos, 2005) o J. M. Navarro Cordón («Nietzsche: de la libertad del mundo», en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 23, Madrid: Trotta, 2001).

13 «En el horizonte de la subjetividad de lo ente el hombre se alza a la subjetividad de su esencia. El hombre accede a la subversión. El mundo se convierte en objeto. En esta objetivación subvertidora de todo ente, aquello que en principio debe pasar a disposición del representar y el producir, esto es, la tierra, es desplazado al centro de toda posición y controversia humana. La propia tierra ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que, en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre. Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la técnica» (cf. HEIDEGGER, M.; «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en *Caminos de bosque*, cit., pág. 190). Según Heidegger, el mundo, en Nietzsche, como filósofo moderno, cae en el horizonte de la disponibilidad y se pierde como tal mundo, para pasar a ser objeto de la representación-dominio de la subjetividad. La tierra se convierte así en mera reserva para su explotación por parte del hombre. A continuación ofreceremos una serie de elementos de crítica de esta lectura, a través de la explanación del concepto nietzscheano de «mundo».

14 Heidegger afirma que con la muerte de Dios y, por tanto, con la imposición incondicionada del hombre, se produce una transformación en la determinación global de lo que hay. Ésta «se consume en ese aseguramiento de las existencias por medio del cual el hombre se asegura dichas existencias materiales, corporales, psíquicas y espirituales, pero sólo por mor de su propia seguridad, que quiere el dominio sobre lo ente en cuanto posible elemento objetivo con el fin de corresponder al ser de lo ente, a la voluntad de poder» (ibíd., pág. 194). Sobre esto, vid. también *Nietzsche*, cit., vol. II, págs. 243 ss.

no podría ciertamente ser un yo intensificado y potenciado, como se ha considerado a menudo al ultrahombre: por el contrario, es problemático si aún se le puede llamar, en cualquier sentido, sujeto»¹⁵.

Para Nietzsche, vivir en el error, en la incertidumbre, en el juego del mundo, es señal de una superación de la metafísica, entendida como el pensamiento de la calculabilidad del mundo y de la seguridad, que intenta imponer una determinada forma de vida como definitiva¹⁶. En efecto, frente al conjunto de respuestas que proporciona el modo de pensamiento teológico-metafísico, al contemplar el mundo como *juego* se nos abre como interrogante, nos ofrece nuevas posibilidades. El juego es una forma de interrogación que despliega el mundo, en vez de cerrarlo. «Con la fuerza de su mirada y penetración espirituales crece la distancia e igualmente el espacio en torno al hombre: su mundo se vuelve más profundo; se le hacen visibles estrellas siempre nuevas, enigmas e imágenes siempre nuevos. Quizá todo aquello sobre lo que el ojo del espíritu ejerció su perspicacia y penetración no fuera sino un pretexto para ejercitarse, una cosa de juego, algo para niños y para cabezas infantiles» (*JGB* 57). De esta forma se rechaza toda estructura y horizonte últimos de la existencia en los que situar una seguridad y un dominio proporcionados por el conocimiento. El mundo se muestra como apertura y, en la misma medida, se niega como totalidad emplazable.

Nietzsche se sitúa así por encima de todo utilitarismo, de toda persecución de la felicidad y la estabilidad. El ideal trágico de existencia no se conforma con esos horizontes de lo dado y apunta siempre hacia formas más elevadas, hacia nuevas posibilidades con las que experimentar. Su ideal, en cuanto a la voluntad, es emancipatorio, pues no conduce a la sujeción a un mundo que haya que conservar a toda costa¹⁷. Nietzsche pretende describir el itinerario, la experiencia de un hombre que se transforma junto a su mundo, que no es nada de forma previa e independiente de él; pero, frente a la «ciencia de la experiencia de la conciencia» hegeliana, dicho proceso no está encaminado de antemano hacia «lo mejor», sino que es incertidumbre, tragedia; y en este sentido, para Nietzsche, *libertad*. En esta línea se mueve, hasta cierto punto, la lectura que hace Cacciari del pensamiento nietzscheano, la cual parte de los análisis de Heidegger, pero imprimiéndoles sin embargo un matiz «positivo», al advertir en Nietzsche una alta sensibilidad hacia las necesidades fundamentales del hombre contemporáneo; sobre todo en lo tocante a una fundamentación práctica, y no meramente teórica, del conocimiento.

Según Cacciari, Nietzsche es un pensador, a su manera, introducido de lleno en la problemática de la fundamentación epistemológica de la ciencia; se movería, más concretamente, a lo largo de la quiebra de la explicación mecanicista del mundo, basada en términos de causalidad y necesidad, los

15 Cf. VATTIMO, G.; *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península, 1996; págs. 152-155.

16 Sobre esta forma de entender el pensamiento nietzscheano como un hacerse cargo de la existencia, en medio de un mundo siempre en crisis (lo que exige la superación continua de horizontes culturales y metafísicos dados, a partir del lema «Dios ha muerto»), hay que recordar la lectura existencialista de Jaspers (*Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963). En el panorama filosófico nacional ha retomado este tipo de lectura, en los últimos años, Remedios Ávila (*Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona: Crítica, 1999).

17 Precisamente, la idea de un dominio técnico incondicionado del mundo (tras el cual se halla el auténtico sentido del «impulso a la verdad» que Nietzsche tanto se preocupa por esclarecer) es lo que Nietzsche liga a la tipología de la *debilidad*, que busca desesperadamente prolongar los medios de su existencia, y los proyecta como estructura del «mundo en sí». Identificar, por tanto, la filosofía nietzscheana de la voluntad de poder con esa pretensión, es comprender mal su significado. No sería, entonces, el pensamiento de Nietzsche el que ligara metafísica y violencia, sino el que pretendería superar ese vínculo (o al menos, hacerlo reconocer como tal). Cf. VATTIMO, G.; *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona: Península, 1989; págs. 172 ss.

cuales, a su vez, se sostienen sobre el modelo teórico de la sustancia. La forma histórica vigente de la sustancia, todavía en los tiempos de Nietzsche, sería la *subjetividad*, que establecería el marco a priori de las relaciones fenoménicas objetivas, y por tanto, sería válido para toda época. Dicho marco es lo que Nietzsche pretende destruir; como recuerda Cacciari, «la crítica de la idea de “sujeto” es el punto crucial del “pensamiento negativo” nietzscheano»¹⁸. Si bien, al comienzo, Nietzsche iría por un camino más próximo al del positivismo de Mach¹⁹, más tarde renunciaría a él para reivindicar el carácter interpretativo de sistemas epistemológicos concretos; la interpretación sería propiedad de ellos, estaría sometida a unas condiciones socio-históricas, perdiendo así su carácter «especulativo». El sujeto se disolvería en un sistema, del cual es participante. El conocimiento no partiría de ningún marco a priori, sino que sería un proceso de «falsificación» (esto es, interpretativo) de carácter conjetural-infinito. Pero, entonces, ¿en qué radificaría su valor? En su capacidad para satisfacer nuestras *necesidades*. «La *verdad* es una forma de organización del material sensible que permite su *uso*»²⁰. No sería, por tanto, algo absoluto ni definitivo, sino que dependería de la voluntad de poder. Ésta no es un producto conceptual del irracionalismo, sino más bien la propia forma de resolución de la crisis que ha llevado a él; el valor del conocimiento responde al poder que confiere sobre el mundo. «La lógica que llega al final de sus ilusiones acerca de *lo Real* es la lógica que suministra criterios y medios para crear lo real, el concepto de “realidad” para nosotros. El problema es el proceso de racionalización y no la definición de una *Ratio*»²¹. El sujeto pasa así a ser un *intérprete* que actúa sobre la cosa en la medida en que la interpreta. La voluntad de poder no es, entonces, una forma de «irracionalismo», «subjetivismo» o «exaltación romántico-tardía», sino todo lo contrario: indica «la relación conflictiva-procesual entre interpretación y “estado de hecho”»; cómo la interpretación, *por ser tal*, transforma y *no* refleja simplemente dicho estado»²². Esta es una consecuencia ineludible de aquello que mueve el pensar nietzscheano, cree Cacciari: pues una lógica a priori jamás podría aplicarse. La tragedia del sujeto consiste, precisamente, en que para *poder* debe liquidar su propia autonomía, incluso su propia libertad; debe renunciar al significado pleno y prístino del mundo. Pues sólo así podrá tener un mundo que habitar.

Resulta de la lectura de Cacciari, entonces, que, en la medida en que se conoce el mundo y se ejerce un poder efectivo sobre él, el propio sujeto cognoscente se modifica e incluso disuelve. El autor italiano insiste así en la idea de una crisis del pensamiento moderno, que en Nietzsche se haría patente. Ahora bien, en realidad, en términos heideggerianos, podría decirse que esta disolución del

18 Cf. CACCIARI, M.; *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México D.F.: Siglo XXI, 1982; pág. 64.

19 Al ampararse, según Cacciari, en una relación sujeto-objeto en el fondo clásica, basada en una síntesis exhaustiva de los datos de la experiencia de cara a establecer leyes con carácter provisional. Según el esquema de Mach, el sujeto permanecería como referencia *inmediata* del flujo empírico, a partir de la cual establecer el significado correcto. Sujeto y objeto, de esta forma, siguen siendo considerados de forma independiente, como ámbito legislador y legislado, respectivamente. De esta forma, el objeto es definido siempre en términos estáticos, a partir de una inmediatez perceptiva que garantiza el dato «puro» y la proposición «verdadera», en la medida en que es descomponible en datos puros. Esta síntesis inmediata, por lo tanto, establece el significado válido constituyendo un sistema único del mundo (ibíd., pág. 67). O lo que es lo mismo, sustituyendo una metafísica especulativa por otra de la experiencia. Al sumarse, en un principio, a un modelo similar a éste (como dice Cacciari), Nietzsche habría contribuido, tal vez, a dar una imagen de sí mismo según la cual, en cuanto anti-metafísico, se refugiaría en el empirismo. Esto lo acentúa sobre todo Ferraris, quien afirma que el positivismo no es un momento superado en la producción nietzscheana, sino que caracterizaría, incluso, su pensamiento maduro (cf. FERRARIS, M.; *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid: Akal, 2000; pág. 18).

20 Cf. CACCIARI, M.; *Krisis...*, cit., pág. 69.

21 Ibíd., pág. 70.

22 Ibíd., pág. 71.

sujeto no afecta en lo esencial a la *estructura de la subjetividad* que está tras ella. En efecto, aunque según Cacciari, Nietzsche describe un mundo interpretativo, cambiante, en el que el sujeto, en cuanto estructura a priori, se pierde a sí mismo, y en el que la voluntad de poder pierde sus perfiles más siniestros, en realidad pone el peso fundamental en la idea de la aspiración nietzscheana a un dominio técnico total del mundo, que resulta ser proporcional a una pérdida de libertad por parte de ese hombre que señorea sobre él. Pues en la medida en que satisface sus necesidades, el hombre se ata a aquello que se lo permite; finalmente, queda tan emplazado como la propia naturaleza.

3. Sentido de la voluntad de poder

Una vez más hay que decir que Nietzsche no apunta a un tal aseguramiento incondicionado de la existencia. Y en ello se cifra lo esencial de su relación con lo moderno. La voluntad de poder no es (al menos, no sólo) una *estructura de dominación de lo ente*, no es una nueva forma, consumada, explícita, de aquello en que, en el fondo (según Heidegger), consiste la subjetividad moderna. Esto es algo que hay que examinar con cuidado²³. Pues no es adecuado decir que la voluntad de poder consiste en garantizar, de una vez por todas, el dominio técnico del mundo, lo que quedaría santificado por la idea del eterno retorno; voluntad de poder no significa aseguramiento incondicionado del poder. Más bien es la «esencia interpretadora» que está tras el reconocimiento del «carácter interpretativo de todo devenir» (*Nachlass* 1885-1887, KSA 12, 1 [115]), lo que Nietzsche contrapone a la búsqueda de lo incondicionado, de esas *Grund-Fiktionen* en que consiste la metafísica (*Nachlass* 1882-1884, KSA 10, 8 [25]). Tal vez la voluntad de poder sea, incluso, el propio *ponerse en peligro* de toda configuración de poder, en cuanto elemento dinámico de todo sistema en el que yace la posibilidad de su propio cambio. Para explicar, siquiera brevemente, la noción de voluntad de poder, es necesario tener en cuenta la relación entre *libertad* y *tragedia*, en cuanto imposibilidad de aferrarse a un horizonte racional último en el que cifrar la consecución de la libertad y la felicidad humanas. La existencia es un camino sin indicadores, sin providencia; el hombre está radicalmente solo, y la libertad y la historia se sostienen y construyen sobre un horizonte nihilista, sobre el horizonte ontológico de la nada, de la ausencia de fundamento.

El pensamiento nietzscheano consiste ante todo, por ello, en una «ontología del acaecer» en la que se lleva a cabo una experiencia concreta del ser, una «fenomenología» de sus formas históricas; para Nietzsche ya no puede haber ontología en el sentido metafísico de una representación lógico-

23 Así lo hace, por ejemplo, en sus minuciosos análisis, Wolfgang Müller-Lauter. Este autor explica cómo la voluntad de poder de Nietzsche, al contrario que la voluntad schopenhauariana, no es un principio que dé unidad a la multiplicidad (cf. MÜLLER-LAUTER, W.: «Das Problem des Gegensatzes in der Philosophie Nietzsches», in *Nietzsche-Interpretationen*, Berlin-New York: de Gruyter, 1999; Bd. I); más bien tiene que ver con la destrucción del sujeto y de esa voluntad unitaria, que según Nietzsche está entendida de un modo estrictamente psicológico. No expresa, por tanto, la raíz común de todo, sino su mutua dependencia y relación. No es una “unidad”, sino el juego en que todo está inmerso, que no reconoce nada previo a él; ese juego de lo cualitativo y lo cuantitativo que no puede de ningún modo ser fundamentado en un único principio supremo, metafísico. Pero esto es precisamente lo que hace Heidegger al considerar la voluntad de poder como autopoiesis del sujeto moderno sobre la totalidad de lo ente, desnuda ya de toda justificación racional. Al hacer esto, Heidegger violenta a Nietzsche para introducirlo en su historia de la metafísica (que es una historia de la voluntad), y precisamente en cuanto su consumación (ibíd., pág. 22). O, en palabras de Löwith: «No se trata de que Nietzsche haya privado al Ser de su dignidad cuando lo considera como un «valor», sino que es Heidegger quien ha despojado a los pensamientos fundamentales de Nietzsche de lo que les es propio al situarlo en «el periodo de plenitud del subjetivismo», con lo que la doctrina de Nietzsche se convierte inadvertidamente en la de Descartes o, dicho con más rigor, en cartesianismo». Cf. LÖWITH, K.: «La interpretación del sentido tácito de la sentencia de Nietzsche “Dios ha muerto”», en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid: Rialp, 1956; págs. 240-41.

racional del mundo, acerca de una realidad última (sea ésta *eídos*, *ousía*, *Geist*, etc.); cada época piensa el ser de un modo distinto (precisamente porque el ser *se da* de un modo distinto a cada época), y ahí la voluntad de poder juega un papel clave, pues ninguno de esos modos es más “correcto” que otro, al no corresponderse con nada exterior; no hay *adaequatio* posible para la totalidad. La voluntad de poder no es sustancia, sino *relación*: expresa la vigencia instaurada en cada época, sin tener orden exterior alguno al que corresponder. *Es el propio modo en que el ser se da en cada época*. En este sentido, es siempre un conjunto de relaciones concretas, y nunca una realidad que preceda o subsista a ellas: «no hay ningún «querer», sino solamente un *querer-algo*» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 11 [114]). O, dicho con más fuerza aún, en contra de los que entienden la voluntad de poder como fundamento del mundo, como *hupokeímenon*: «No hay “voluntad” alguna; esto es sólo una concepción simplificada del entendimiento, como la “materia”» (ibíd., 24 [34]).

Al contrario que la voluntad schopenhauariana, no se trata de ningún substrato del mundo fenoménico, sino de su propia naturaleza en cuanto *juego*. De ahí que la voluntad de poder no sea ningún fundamento sistemático del mundo, como entienden numerosos intérpretes²⁴. Lo que ocurre es que todas las categorías con que nos referimos al mundo remiten en última instancia a ella; toda génesis de conceptos resulta de ese juego de saber, querer y poder que ella establece, constituyendo así formas de vigencia histórica para ellos. En efecto, «la voluntad de poder *interpreta*» (*Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 2 [148]), y como resultado de ello se proyecta un mundo. Ahora bien, ¿cuál ha de ser el carácter de la voluntad de poder para que esto sea así? Lo que hay son *quanta dinámicos* [*dynamische Quanta*], siempre enfrentados, cada uno de los cuales lucha por imponer sus propias valoraciones a los demás; pues es la voluntad de poder quien valora, y en este sentido, en última instancia, quien interpreta²⁵. De esta lucha de marcos hermenéuticos resultan los conceptos metafísicos tales como «sujeto», «cosa», etc.: tan sólo momentos de ese acaecer. «Eliminemos esos ingredientes: así no permanece ninguna cosa más, excepto *quanta* dinámicos, en una relación de tensión los unos con los otros» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 14 [79]). La verdad resulta, así, del juego de estas relaciones de tensión. La verdad «del ente» es un fenómeno histórico, devenido, como el conocimiento; no hay para ella unas condiciones invariables. Nietzsche vincula así conocimiento y acción, saber y poder. «Cada centro de fuerza tiene ante todos los *restantes* su *perspectiva*, esto es, su *valoración* completamente determinada, su tipo de acción y de oposición. El «mundo aparente» se reduce por lo tanto a un tipo específico de acción sobre

24 En efecto, la voluntad de poder no constituye ningún intento de fundamentación teórica del mundo, sino más bien algo problemático; un hilo conductor para una descripción del mundo en términos distintos de los de la metafísica tradicional, y no una simple sustitución de un *arché* por otro. Sobre el problema del estatuto de la voluntad de poder en el pensamiento nietzscheano, vid. MONTINARI, M.; *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona: Salamandra, 2003; esp. cap. 4. Por otro lado, Arthur Danto se pregunta también si la voluntad de poder es la sustancia, el carácter último del mundo; y llega a la conclusión de que la voluntad de poder es una hipótesis, un experimento intelectual (en *analogía* con la voluntad psíquica) con el que Nietzsche pretende unificar y sistematizar todas sus ideas anteriores. Nietzsche se regiría, según Danto, por el «principio de parsimonia», como Ockham, y buscaría establecer un monismo metodológico con el que reducir todo fenómeno (físico, moral, estético, etc.), a la mayor economía de principios. Cf. DANTO, A.; *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980; pág. 216.

25 Una vez más, digamos que no es tanto que la voluntad se imponga sobre las cosas, como si éstas vinieran dadas de antemano, como que constituye, precisamente, su *horizonte de visibilidad*. Como recuerda Vattimo, «la verdadera esencia, si se puede decir así, de la voluntad de poder es hermenéutica, interpretativa. La lucha de las opuestas voluntades de poder, ante todo, es lucha de interpretaciones» (cf. VATTIMO, G.; *Introducción a Nietzsche*, cit., págs. 145-46). La voluntad de poder se revela, entonces, como la lucha entre distintos marcos interpretativos, entre diferentes perspectivas del mundo, precisamente cuando se ha renunciado a unos criterios de verdad ajenos a toda posible interpretación; el a priori mismo aparece como hermenéutico, según esta interpretación del mundo en términos de voluntad de poder. Incluso el sujeto, la instancia desde la cual el pensamiento moderno fundamentó siempre el conocimiento, resulta ser una construcción (vid., por ejemplo, *Nachlass* 1885-1887, *KSA* 12, 2 [152]).

el mundo, que parte de un centro. No hay absolutamente ningún otro tipo de acción: y el “mundo” es sólo una palabra para el juego conjunto de estas acciones» (ibíd., 14 [184]).

No hay una interpretación última del mundo (como pretende la metafísica) porque no hay un único centro de fuerza, sino múltiples, incontables; la muerte de Dios permite reconocer al fin este carácter plural del mundo. En ausencia de un orden último (Dios), que permita una racionalización exhaustiva del mundo (su calculabilidad a priori), la voluntad se revela como suelo (*Boden*) del mundo, que no fundamento (*Grund*); la consistencia del mundo estará no en su reductibilidad a un principio primero o conjunto de principios, sino a su carácter de *juego*. El mundo que describe Nietzsche se entiende, en efecto, como juego de formas, y no como subsistencia; formas históricas concretas en que se relacionan las posibilidades del conocimiento y la acción. De esta forma se vinculan íntimamente voluntad de poder y verdad. La ontología del acaecer que ya mencionamos se sostiene, pues, sobre la ontología de la voluntad de poder. Ésta es *arché*, sí, pero no en el sentido de una «causa primera»; de ahí que Nietzsche entienda por «mundo» el juego establecido por la(s) voluntad(es) de poder. Esto lo ilustra muy bien un célebre fragmento: «¿Y sabéis también lo que es para mí «el mundo»? ¿Debo mostrároslo en mi espejo? Este mundo: un monstruo [*Ungeheuer*] de fuerza, sin comienzo ni final, una magnitud fija, bronceína, de fuerza, que no se hace mayor ni menor, que no se consume, sino que se transforma [...]; en cuanto juego de fuerzas y olas de fuerza el mundo es a la vez uno y «múltiple», aumentando aquí y a la vez disminuyendo allí, un mar en sí mismo de fuerzas enfurecidas y agitadas, transformándose eternamente [...]. ¿Queréis un nombre para este mundo, mi mundo *dionisíaco* del eterno crearse a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo, este mundo misterioso del doble deleite, mi más allá del bien y del mal, sin fin, a no ser que haya un fin en la dicha del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad para consigo mismo? ¿Queréis una *solución* para todos vuestros enigmas? ¿Una *luz* también para vosotros, los más ocultos, fuertes, intrépidos y nocturnos? ¡Este mundo es voluntad de poder —y nada más! ¡Y también vosotros sois esta voluntad de poder —y nada más!» (*Nachlass* 1884-1885, KSA 11, 38 [12]). Entender el mundo como juego supone para Nietzsche abolir la diferencia entre la «cosa en sí» y el «fenómeno» de la filosofía kantiana, al menos tal y como Nietzsche la malinterpreta, en los términos de una contraposición entre un mundo verdadero y otro aparente. Abolida esa diferencia, que, con Fink, llamaremos «teológica»²⁶, todo fenómeno aparece ya sólo como interpretación; pero la propia interpretación, que, como hemos visto, es producto de la voluntad de poder, se muestra como una *donación de realidad*. El mundo se revela para Nietzsche, entonces, como una consistencia artística, que se hace a sí misma en ausencia de todo propósito, de toda finalidad²⁷.

26 Fink explica cómo la metafísica, el pensamiento del fundamento primero, ha establecido siempre una diferencia entre lo auténtico y lo aparente. El horizonte de comprensión del ser siempre ha sido el que demarcaba semejante *horismós*. «En el inicio de la filosofía occidental hay una diferencia ontológica entre el ser auténtico y el ser inauténtico. [...] Dicho de modo simplificado: la filosofía expone, desde su inicio, el problema del ser como pregunta por lo uno, por el «ente auténtico», sano, íntegro, libre de toda nihilidad [...]. La diferencia originariamente ontológica entre el ente auténtico y el inauténtico pasa a ser la «diferencia teológica», la diferencia entre lo relativo y lo absoluto, entre las cosas creadas y el Dios creador» (cf. FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza, 2000; págs. 170-73). Lo que pretende Nietzsche es aniquilar semejante división para pensar la diferencia originaria entre ser y ente, sólo dentro de la cual aquella otra puede llegar a ser pensada, al confundir el horizonte mismo de aparición con lo que aparece en grado sumo. La muerte de Dios significa, pues, el final de la diferencia teológica y el reconocimiento de la diferencia ontológica en cuanto tal.

27 Tal vez los análisis de Gadamer acerca del concepto de *juego* deban más a Nietzsche de lo que le gustaría reconocer. En efecto, Gadamer define el juego como el ser de la obra de arte (que para Nietzsche es expresión fundamental de la voluntad de poder); y los rasgos que la caracterizan, en cuanto tal juego (y no como *creación* por parte de la subjetividad de un artista) se corresponden con los del mundo que Nietzsche entiende que es, en sí mismo, obra de arte. Estos rasgos son, básicamente: la ausencia de finalidad; el ser creación de sentido, y no imitación; la anulación de la distinción entre fenó-

En efecto, el horizonte nihilista del pensamiento nietzscheano parte de que no hay una causa primera, un fundamento del mundo en su totalidad; Nietzsche se opone a una comprensión del mundo como *creatio ex nihilo*, es decir, de un mundo entendido a partir del modelo de la *poiesis*, como la obra de un creador que responde a un modelo previo y, por tanto, a una finalidad preestablecida. Ahora bien, Nietzsche conserva el modelo de la *poiesis* en cierto sentido, no técnico, sino artístico. Pues el mundo se le muestra, en cuanto juego de la voluntad de poder, como una obra de arte que *se crea a sí misma*, sin reglas previas al propio acto creador, sin autor (sin Dios), esto es: de forma absolutamente libre. Ese *nihil* del modelo teológico, entonces, no es anterior al mundo; pero Nietzsche tampoco lo elimina: pasa a ser un aspecto constitutivo, «positivo», del mundo: la proveniencia esencial de esa libertad, la *dúnamis* de un mundo que se crea de continuo a sí mismo, sin principio ni final²⁸. El mundo como juego es este mundo sin *télos*, y, por tanto, libre de hacerse y deshacerse a sí mismo bajo cualesquiera configuraciones. El propio hombre participa de ese juego, no es otra cosa que él, como dice el texto citado más arriba. La propia existencia humana tiene las características del juego: pues el hombre, instancia consciente (hasta cierto punto) de la naturaleza, crea mundo (*poiesis*), y se crea a sí mismo (*práxis*); Nietzsche concibe la propia existencia como proceso artístico, como algo por hacer²⁹. El juego es la posibilidad de la libertad, pues es el *poder darse forma* de lo intramundano, sobre todo cuando tiene capacidad de decisión, como el hombre.

meno y esencia; su carácter de tarea, y no como algo dado de una vez por todas; el ser construcción de sí misma y, con ello, transformación del espectador, que resulta no ser tal; y el carácter autónomo, que crea sus propias reglas (cf. GADAMER, H. G.; *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2001; I, 2, 4). Pero no sólo eso, sino que, además, estos rasgos con que Gadamer caracteriza la experiencia estética serán en la tercera parte de *Verdad y método* extrapolados como rasgos de la constitución hermenéutica del mundo (el lenguaje mismo que lo abre es definido como juego), mostrando así que en la belleza acontece la verdad de una forma más originaria que la que se pueda establecer a través de método, de *máthesis* alguna (ibíd., III, 14, 3).

- 28 Nietzsche abandona *hasta cierto punto* el «horizonte de la nihilidad» (como lo llama Zubiri) de la metafísica occidental; para él el mundo no es algo cuya existencia haya que justificar frente a la nada. El mundo de Nietzsche no tiene comienzo ni fin: es un mundo caracterizado por el eterno retorno. Ahora bien, ¿lleva a cabo Nietzsche una «vuelta a lo griego»? No exactamente. Pues, por un lado, revisa este horizonte de la nihilidad, *que no abandona del todo*, desde lo griego: de esta forma la nada cobra para él una valencia sustancialmente diferente que para la metafísica anterior. Y, por otro, Nietzsche introduce esa nueva valencia en el «horizonte del movimiento» griego (también en expresión de Zubiri), que no es la justificación de que lo que es sea, exista, sino de que permanezca en el cambio. Nietzsche, según esto, en cuanto filólogo, pensador a medio camino entre lo antiguo y lo moderno, realizaría una mutua crítica de ambos modelos de pensamiento. Un mundo que caracteriza como movimiento, sí, pero como movimiento entre el ente y la nada, siendo el *ser*, propiamente, ese movimiento entre ambos. Da así, a partir del modelo del juego, frente al del creacionismo, una nueva visión del mundo; la nada no «aparece» en él como algo negativo, privativo, sino como la propia posibilidad de ese movimiento.
- 29 Lo que no debe entenderse en el sentido de la «huida» estética que algunos autores creen encontrar en él. Así, por ejemplo, Nehamas afirma que Nietzsche «desea prevenir a otros contra el dogmatismo sin adoptar él mismo una posición dogmática. Su solución inigualable a este problema es intentar modelar conscientemente un personaje literario a partir de sí mismo, y una obra literaria a partir de su vida» (cf. NEHAMAS, A.; *Nietzsche. La vida como literatura*, Madrid: F.C.E., 2002; pág. 169). De esta forma, la descripción nietzscheana del mundo se vería reducida a ejercicio literario, cosa que no es en absoluto. Lo que ocurre es que Nietzsche cifra sus esperanzas de superación del modo de pensar metafísico en el desarrollo de una suerte de «razón lírica» o «narrativa» (de lo finito, contingente, azaroso, frente a la razón que atiende sólo a lo universal e invariable), siendo con ello precursor de autores como Dilthey, Ortega o Ricoeur. Mucho más sería, en este sentido (lo que no quiere decir que la compartamos), es la crítica de Habermas, según la cual Nietzsche, en el fondo un romántico en la estela de Schiller, al enfrentarse a la conciencia cientifista que se hace con la hegemonía de la cultura y la objetividad en nuestro tiempo, renunciaría al programa de la razón; y la alternativa que encontraría no es otra que refundar la cultura a partir del arte, esto es, crear una nueva *Weltanschauung* estética. Pero con ello su pensamiento, más que una superación de la modernidad, constituiría un retroceso a posturas premodernas y antiemancipatorias (cf. HABERMAS, J.; *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989; cap. IV). Valga lo que decimos a continuación como esbozo de respuesta a esta lectura.

4. El arte como indicación de una forma postmetafísica de pensar

Por todo ello Nietzsche expone el arte como expresión fundamental de la voluntad de poder. Como ya decía en *El nacimiento de la tragedia*: «estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida» (GT, «Vorwort an Richard Wagner»). Porque, en efecto, «voluntad de poder» es el nombre que, a partir de un cierto momento, Nietzsche da a la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco por la que se decide la consistencia de lo presente, el modo histórico en que se da el ser del ente. En el arte se verifica lo que la voluntad de poder propiamente es: creación y transformación de formas, esto es, juego. La oposición apolíneo-dionisiaco representa el esquema fundamental de la ontología nietzscheana, recorriendo su obra de parte a parte, si bien en ocasiones da a ambos principios otros nombres. A partir de la oposición de la filosofía kantiana y schopenhauariana (que Nietzsche sí llegó a leer de forma sistemática y rigurosa) entre fenómeno y cosa en sí, Nietzsche establece la suya propia entre estos dos elementos. Se niega, eso sí, a aceptar lo que cree que decía Kant (y que en realidad no dijo nunca): que la cosa en sí fuera «lo verdadero» frente a lo aparente. Para Nietzsche (y al creer superar a Kant, lo que hace en cierto modo es volver a él, desde su posición schopenhauariana juvenil), lo dionisiaco mienta el *abismo* de la realidad, lo indeterminado e indeterminable tras toda manifestación, la *nada* bajo toda estructura permanente; lo apolíneo, mientras, constituye el reino de lo determinado, individuado, sometido o sometible al conocimiento. Es decir, de lo sensible. Dioniso y Apolo, encarnaciones de la naturaleza, le dan a Nietzsche el esquema fundamental para definir el juego entre la presencia y la inapariencia, entre el mostrarse y el ocultarse de la realidad. Constituyen, respectivamente, lo indeterminado (*ápeiron*) y el límite (*pèras*). Dos principios, por otro lado, inseparables, que sólo en su mutua referencia constituyen la realidad y tienen algún sentido. Pues ambos no se dan si no es en su mutuo *conflicto*, no pueden ser pensados por separado, como si se tratara de un mundo de las apariencias y otro de la realidad tras ellas: «estos dos impulsos tan distintos corren en paralelo, la mayor parte de las veces en abierto conflicto [*Zwiespalt*] el uno con el otro, e incitándose recíprocamente a siempre nuevos y más poderosos frutos, para perpetuar en ellos la lucha en que consiste dicha oposición, sobre la cual el término «arte» común a ambos sólo aparentemente tiende puentes» (GT 1).

Puede parecer, por tanto, que Nietzsche está pensando una cuestión puramente estética, la de los principios que intervienen en la creación de la obra de arte; pero en realidad se trata de principios ontológicos, de la *phúsis*. Lo que ocurre es que la obra de arte es una instancia en la que su juego se escenifica de una forma particularmente ejemplar. Nietzsche comienza por presentarlos, en efecto, como tales principios de la naturaleza, antes de entrar en la temática propiamente estética³⁰ de *El nacimiento de la tragedia*. «Hemos considerado hasta ahora a lo apolíneo y su opuesto, lo dionisiaco, como potencias artísticas que *sin mediación del artista humano* brotan de la naturaleza misma

30 Que no agota, ni mucho menos, el contenido de esta rica obra, «uno de los textos decisivos de la modernidad», según Sloterdijk, en la que el arte es el hilo conductor para el despliegue de múltiples niveles que se entrecruzan. «Este arte, *nota bene*, no supone una disciplina alternativa para científicos fracasados, filólogos obtusos o filósofos poco despiertos. Trata, al contrario, de la *philosophie et demi*, de la filología dotada de alas, y de la ciencia que se eleva, con intensidad objetiva, al marco de una genuina reflexión filosófica». Cf. SLOTERDIJK, P.; *El pensador en escena*, Valencia: Pre-Textos, 2000; pág. 32. También de esta obra dice Colli: «*El nacimiento de la tragedia* es la obra más «mística» de Nietzsche en la medida en que requiere una iniciación. Nos referimos a los grados que es necesario alcanzar o sobrepasar para poder entrar al mundo visionario de la obra. Iniciación literaria, entiéndase, donde el ritual del misterio es sustituido por la palabra impresa. De este modo, *El nacimiento de la tragedia* es también la obra más difícil de Nietzsche [...]». Cf. COLLI, G.; *Introducción a Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos, 2000; págs. 16-17 (palabras publicadas inicialmente en el *Nachwort* de KSA 1, pág. 902).

y en las cuales se satisfacen principal y directamente los impulsos artísticos de ella» (GT 2). Así pues, la propia naturaleza, con anterioridad a toda elaboración humana concreta, muestra su carácter artístico; solamente que en la obra de arte se revela de una forma mucho más clara esta esencia del mundo. Y sólo porque la naturaleza tiene ese carácter, el hombre, en cuanto instancia suya, puede también crear, ejercer de forma radical su libertad como creación de sí mismo y de las cosas. *La cuestión estética es, en Nietzsche, estrictamente ontológica*; revela el horizonte trans-metafísico de su pensamiento, su nueva forma de comprender el mundo al margen de todo fundamento último, en ausencia de un Dios que actúe como causa primera y ordenador del mundo.

Lo apolíneo, que es el tomar forma, el individuarse y aparecer sometido a causalidad de las cosas, es el resultado del juego de la voluntad de poder en ausencia de todo fundamento último (es decir, un juego sin «instrucciones» ni «reglas» dadas), en un mundo sostenido sobre la nada dionisíaca, en el que interpretar es, en ausencia de verdades últimas, crear. Y por tanto, la voluntad de poder es el dar forma (y en ese sentido, crear) en que consiste, constitutivamente, lo apolíneo; un dar forma en que se revela el libre juego del mundo. De ahí que la afirmación de Safranski, según la cual «el Nietzsche tardío vive en la tensión desgarrada entre dos visiones, la del gran juego del mundo y la del poder como causa primera»³¹, ande desencaminada, pues voluntad de poder y juego no son nociones antitéticas, sino lo mismo, en realidad. No hay un viraje en Nietzsche entre el pensamiento de la libertad y el del determinismo del mundo, sino que la voluntad de poder mienta la libertad de un mundo que se crea a sí mismo como obra de arte. Esto lo ve Vattimo con mayor claridad; el autor italiano entiende la voluntad de poder no como fijación de estructuras, sino como su transformación y destrucción para posibilitar nuevas configuraciones, cosa que sólo es posible en un mundo sin un fundamento primero; la voluntad de poder, así pues, entendida desde el horizonte nihilista del ser, no es *hupokeímenon*, sino juego. No hay un orden previo a éste, sino que el orden mismo resulta del juego. «Es a este juego de hacerse valer de “interpretaciones” sin “hechos”, o sea, de configuraciones simbólicas que son resultado de juegos de fuerza y que se convierten ellas mismas en agentes del establecerse de configuraciones de fuerzas, a lo que Nietzsche llama el mundo como voluntad de poder. Este mundo es como “una obra de arte que se hace por sí misma”. [...] El nihilismo, el descubrimiento de la “mentira” y del carácter de juego de fuerzas que tienen los pretendidos valores y las pretendidas estructuras metafísicas, implica la aparición de la voluntad de poder que disloca, subleva las relaciones jerárquicas vigentes»³². Frente a los términos tradicionales, metafísicos, en que se ha entendido el mundo, Nietzsche insiste en su carácter artístico, por el cual consiste en un continuo reelaborarse, en un continuo ejercicio de fuerza y movimiento (esto es, en la *dúnamis*), lo que se traduce en la belleza, *indicación de la posibilidad* de lo que hay. De ahí que Nietzsche hable del arte como un “contramovimiento” (por ejemplo, en *Nachlass* 1887-1889, KSA 13, 14 [117]) dentro del modo de pensar metafísico-moderno.

5. Una nueva comprensión del mundo y de la racionalidad

Heidegger entiende la voluntad de poder como *entelécheia*, como presencia asegurada por el eterno retorno, y en este sentido como *voluntad de poderío*, como im-posición o em-plazamiento [*stellen*] de lo ente para tenerlo siempre a disposición de la subjetividad humana, a partir de la cual

31 Cf. SAFRANSKI, R.; *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona: Tusquets, 2002; pág. 313.

32 Cf. VATTIMO, G.; «La voluntad de poder como arte», en *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Península, 2002; págs. 142-44.

Nietzsche pensaría siempre la esencia de la verdad. Es decir, que Nietzsche no habría sabido ver por encima de un horizonte óptico, no habría podido pensar la verdad como *alétheia*, como desvelamiento. Más bien la piensa como «justicia», que según Heidegger es la correspondencia (*adaequatio*) a un orden impuesto de antemano³³. Pero, como hemos intentado mostrar en las páginas anteriores, la concepción del mundo como juego de la voluntad de poder, de las distintas formaciones apolíneas, revela un carácter del mundo por el que la determinación de la verdad tiene lugar, ante todo, como *voluntad de potencia*, como *dúnamis* que confiere posibilidad a toda nueva *enérgeia*. «No la autoconservación [*Selbsterhaltung*]: cada átomo actúa sobre la totalidad del ser —no se puede comprender si no se comprende esa irradiación del querer-poder [*Machtwillen*]. Por ello llamo yo a un *quantum* “voluntad de poder” [...]. Una traducción de ese mundo del efecto a un mundo visible —un mundo para los ojos— es el concepto “movimiento”» (ibíd., 14 [79]). Frente al carácter de la voluntad de poder como nueva forma de estructura metafísica de la realidad (*essentia* del ente), Nietzsche apela a su carácter desestructurador; frente a toda forma de entenderla como dominio, como pensamiento de *lo que es*, la voluntad de poder resulta ser ante todo libertad, indicación de *lo que puede ser*. Toda la filosofía de Nietzsche apunta en esta dirección, y de no verse así, difícilmente podrá ser comprendida. «¡Donde todo yace aún sin configurar, ahí está nuestro campo de trabajo para el hombre futuro!» (*Nachlass* 1884-1885, KSA 11, 27 [35]). La voluntad de poder es el «quererse» de la realidad a sí misma en cuanto juego, es su estar siempre en movimiento; expresa el potencial del mundo, su capacidad de tomar nuevas formas, de establecer un juego nuevo cada vez³⁴.

Esta ausencia de un orden último es lo que frecuentemente es tomado como rasgo fundamental del «irracionalismo» de Nietzsche, cuando en realidad es la indicación de una nueva racionalidad post-metafísica que piensa de un modo nuevo la libertad y la historicidad. Así, recuerda Simmel que «Frente al principio hegeliano de que todo lo que es real es racional, Schopenhauer diría que todo lo real es irracional [...]», pero con ello no quiere decir sino que cada determinación no está vinculada a priori con un *télos*. Esta ausencia de *télos* de cada momento, considerado en sí mismo, es lo que lleva a Schopenhauer, pero también a Nietzsche, a describir el mundo en términos de “voluntad”, de querer-siempre-más. De nuevo con Simmel: «Volviendo ahora a la unidad metafísica de la voluntad, en la que se esconde un doble motivo pesimista debo indicar que, por ser la voluntad el ser fundamental, uno e igual, de todas las cosas y todos los elementos de la vida, los objetivos a que puede llegar no son puntos de término, sino puntos de tránsito; a cada cosa que alcanza vuelve a ponerse en movimiento»³⁵. Cada configuración establecida, cada actualización de la voluntad de poder, impide a otras configuraciones realizarse; pero esta injusticia, como reza el fragmento de Anaximandro, ha de ser pagada con su destrucción para la actualización de otras. Ahora bien, es una «injusticia» desprovista de todo cariz moral. Nietzsche une este pensamiento con el del juego heraclíteo. «Un llegar

33 «La justicia es el adjudicar, previo a todo pensar y actuar, de aquello en lo que pone exclusivamente la mira». Cf. HEIDEGGER, M.; *Nietzsche*, cit., vol. II, pag. 257.

34 La voluntad de poder, en efecto, no es otra cosa que los fenómenos mismos, pero considerados desde el punto de vista de su relación con otros en un todo dinámico. La *jerarquía* no es algo previo al juego de sus formas, que imponga de antemano unas determinadas configuraciones a obtener, sino, precisamente, lo que resulta de ellas. En palabras de Deleuze: «La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. *La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo las diferencias de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza*». La voluntad de poder, así pues, «es un principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina». Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1986; págs. 73-74.

35 Cf. SIMMEL, G.; *Schopenhauer y Nietzsche*, Sevilla: Escuela de Plata, 2004; págs. 82-83.

a ser y un desaparecer, un construir y un destruir, sin esa atribución moral, en una inocencia eternamente igual, los tienen en este mundo únicamente el juego del artista y del niño. [...] De tanto en tanto comienza el juego de nuevo. Un instante de saciedad, y se apodera de él de nuevo la necesidad, como fuerza al artista a crear. No un ánimo sacrílego [*Frevelmuth*], sino el siempre renovado impulso de juego, llama a la vida a otros mundos» (*PHG* 7). Todo lo que se determina y comparece en cuanto «algo» en el mundo debe volver a lo indeterminado originario, a la nada (el *ápeiron* de Anaximandro), que es en sí misma *dúnamis*, posibilidad, para retornar como otra cosa. En ello consiste en realidad la «justicia» nietzscheana: en el retomarse del juego del mundo³⁶.

El hombre recupera *su* voluntad, su capacidad de decisión, en la medida en que la vincula a la voluntad de poder, en la medida en que amplía el horizonte hermenéutico de su mirar, y con él el ámbito de su acción posible. Es decir, que su voluntad se libera y su poder aumenta, o no, en función del modo histórico de vigencia de la voluntad de poder, así como de su comprensión de él. “Voluntad de poder” quiere decir, para Nietzsche, «mundo vigente», pero siempre en relación con los demás mundos que en él aspiran a tener vigencia. Esto es algo, sin embargo, que sólo puede llegar a asumirse en la época del nihilismo consumado, cuando al fin se reconoce el carácter interpretativo del mundo; la propia voluntad de verdad se revela, finalmente, como una modulación de la voluntad de poder. El “nuevo filósofo” que sustituye al metafísico es, simplemente, quien, reconociendo al fin este hecho, trabaja por abrir en ese espacio nuevas valoraciones, nuevas formas de ver el mundo. Ésa es su tarea, que «exige que él cree valores. [...] *Los auténticos filósofos son los que ordenan y legislan*: ellos dicen “¡así debe ser!””, ellos comienzan por determinar el hacia dónde y el para qué del hombre» (*JGB* 211). Valores que abran a su vez, claro está, nuevas formas de acción; pues el error, aunque inextirpable, puede ser «bueno» o «malo» (en el sentido del alemán *schlecht*, y no de *böse*), es decir, conveniente o inconveniente, según que el resultado libere al hombre o lo ate a nuevas cadenas³⁷.

No conviene perder de vista, digamos para concluir, la fuerte ambigüedad del concepto de voluntad de poder, que no es ni mucho menos una noción tan unívoca como algunos autores quieren hacer ver. Pues, siendo un concepto ontológico referido siempre a los entes y a relaciones entre ellos, apunta sin embargo hacia una superación de todo horizonte óptico de aplicación. En la voluntad de poder se mezclan consideraciones ontológicas, físicas, psicológicas e incluso políticas. Y ello sin entrar en que a menudo se toman como iguales, en el texto nietzscheano, los términos «voluntad de poder», «voluntad» y «poder»³⁸. La voluntad de poder, como hemos visto, antes que un concepto, en

36 «El sentido de justicia no brota de una moral que esté por encima de los poderes en lucha, sino que es la consecuencia de relaciones de equilibrio». Cf. SAFRANSKI, R.; *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, cit., pág. 308. Ha de comprenderse, no obstante, que esta justicia no es solamente la justicia de los asuntos humanos, sino la ley ontológica fundamental que rige la dinámica del *kósmos*. Es una de las tres *nociones fundamentales* de Nietzsche, con las que éste se sitúa fuera del marco conceptual de la metafísica: *justicia, devenir y juego*.

37 Bataille insiste en este carácter «extramoral» del pensamiento nietzscheano, frecuentemente tan mal comprendido; el “mal” que defiende Nietzsche no supondría la violencia, sino todo lo contrario: sería la ruptura con las formas de imposición establecidas. «Una moral es válida en la medida en que nos propone ponernos en juego. Si no, no es más que una regla de interés, al que falta el elemento de exaltación (el vértigo de la cumbre, que la indigencia bautiza con un nombre servil, imperativo)» (cf. BATAILLE, G.; *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte*, Madrid: Taurus, 1979; pág. 56). El superhombre reconoce toda valoración como tal, y por ello es capaz de cuestionarlas, e incluso de ir contra ellas en busca de otras mejores; en ello radica su mayor grado de consciencia y dominio de su propia existencia. Por ello la *libertad*, señala Bataille, siempre va en Nietzsche ligada a lo negativo, al *mal*, puesto que siempre ha de oponerse a las morales instituidas, desde las que se decide qué es «bueno» y qué «malo».

38 Sobre esta confusión se puede leer un artículo de V. Gerhardt, en el que deslinda los diferentes sentidos del «poder» en Nietzsche. Sus análisis son absolutamente correctos, si bien no está muy claro por qué atribuye al poder características

realidad, mienta un campo de problemas (es un hilo conductor de su pensamiento, un *Fragezeichen*); el propio Nietzsche previene contra toda forma simplista (biologicista o psicológica) de tomar la voluntad de poder: «que toda fuerza impulsora es voluntad de poder, que no hay fuera de ella ninguna fuerza física, dinámica o psíquica... [...] Mi tesis es que la *voluntad* de la psicología habida hasta ahora sólo es una generalización injustificada, [...] porque la vida es simplemente un *caso particular* de la voluntad de poder» (*Nachlass* 1887-1889, *KSA* 13, 14 [121]). La voluntad de poder constituye la propia dinámica del mundo, en cuanto éste no responde a ningún otro «mundo verdadero», sino que es un mundo entendido como «apariencia». Pero, así, posee una duplicidad de sentido. Pues por un lado es el elemento dinámico que produce “lo que hay” (naturaleza *naturante*); por otro, sin embargo, constituye las propias estructuras históricas resultantes, el orden alcanzado (naturaleza *naturada*). Es a la vez lo que interpreta y lo interpretado, es la *forma* y la *materia* del mundo. La articulación y mutua pertenencia de ambos sentidos es algo que desborda los límites de este trabajo, pero que, en cuanto que tarea esencial para comprender el pensamiento nietzscheano, queda aquí señalado.

que niega a la voluntad de poder, noción que considera más restringida que aquél. Más bien ocurriría al contrario, tal vez. Así, dice del poder (nosotros diríamos: de la voluntad de poder) que es una noción que va más allá de lo político, siendo la categoría fundamental de todo acaecer, en cuanto combinación de efectos, según éstos se integren o interfieran; expresa de esta forma el dinamismo fundamental de la realidad, frente al estatismo de la *ousía*. No habría *una* voluntad de poder que se ejerciera, sino que la voluntad de poder es ya el producto de una lucha de fuerzas, cuya unidad resultante, analógicamente, se concebiría como «voluntad». De ahí que el mundo aparezca descrito por Nietzsche en términos de guerra, que sería, ante todo, guerra de las distintas formas de entenderlo, de las distintas interpretaciones. Cf. GERHARDT, V.: «*Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation*», in *Nietzsche-Studien* (1981-82), Bd. 10/11.