

SEMINARIO: NIHILISMO Y CAPITALISMO

Sesión 3: *Voluntad de poder e individualismo*¹.

“«Los hombres malvados no tienen canciones» -¿Cómo es que los rusos las tienen? «La música rusa saca a la luz, con una simplicidad conmovedora, el alma del *mujik*, del campesino pobre. Nada habla más a mi corazón que las suaves melodías de esa música, todas las cuales son melodías tristes. Yo cambiaría la felicidad de Occidente entero por la forma rusa de estar triste. - Mas ¿cómo es que las clases dominantes de Rusia no están representadas en su música? ¿Basta con decir «los hombres malvados no tienen canciones»?”²

El concepto nietzscheano de “voluntad de poder” es complejo, oscuro, escasamente determinado y móvil. Solemos lamentar que Nietzsche no nos lo haya ofrecido mejor definido, que aparezca su significado disgregado y disperso en usos diversos, confusos y aun contradictorios; y le disculpamos por su estilo literario, esa peculiar forma de expresión fragmentada, aforística, rompiendo siempre con la argumentación continua y lineal de la racionalidad. O sea, disculpamos nuestras dificultades de acceder al significado desde las características del objeto (el texto), sin preguntarnos por las carencias del sujeto (el lector); nos detenemos poco a pensar si los problemas de la lectura provienen del lector. Es habitual, tal vez inevitable, pues en nuestra interpretación usamos nuestra racionalidad, nuestra gramática y nuestra semántica, como si fueran luces eternas que iluminan el conocimiento, en vez de pensarlas como medios finitos producidos para *conocer*; e ignorando sin más las sugerencias de Nietzsche, que nos advierte de que nuestras reglas, criterios, esquemas, del pensar son meros hábitos para conocer, y que conocer no es captar la verdad de la cosa, la realidad, sino saber cómo manejarla y dominarla; ni siquiera nos cuestionamos esa aura de santidad del conocimiento como tarea sagrada, que nos acerca a la divinidad; no se nos ocurre sospechar que pueda ser un mero dispositivo técnico de la voluntad de poder.

Por ello creo que este es un buen momento para acercarnos al concepto nietzscheano de voluntad de poder. Del “nietzscheano”, no del que usa nuestra ciencia o nuestra filosofía actuales, o del que miméticamente usamos nosotros. Tenemos derecho, y tal vez necesidad, de seguir pensándolo como hasta ahora; e incluso tenemos derecho, y seguramente tendencia o inclinación, a pensarlo tal y como hasta ahora se viene interpretando el significado del concepto que pone en escena Nietzsche; pero hoy intentaré otro acercamiento, que no rompa con la fidelidad a los textos, aunque nos arrastre a la pluralidad de sentidos de los mismos.

¹ Texto de la tercera sesión del seminario sobre *Nihilismo y capitalismo* (Barcelona, “Crisi: espai de pensament crític”, 31/V/2022)

² *FP*. 18 [9]. La cita “los pueblos malvados no tienen canciones” la coge Nietzsche de un poema de J.G. Seume, “Los cánticos” (*Die Gesänge*), de 1804.

1. *La voluntad de poder, de vivir y de ser.*

Para ese acercamiento nos situaremos en un tópico problema hermenéutico de la problemática de la filosofía de Nietzsche, en la paradoja de que el gran antimetafísico no escapara del abrazo de la metafísica. Metafísica de la subjetividad, que dice Heidegger, y que se funda precisamente en la idea de voluntad de poder. Aquí argumentaremos que sí, que tal vez sí, que tal vez Nietzsche no escape a la metafísica; y que tal vez ningún filósofo pueda escapar a ella; que tal vez la metafísica sea una determinación intrínseca al pensar filosófico. Pero, para decirlo en modo simplificado, la metafísica nietzscheana no viene de una ontología *monista*, que piensa el mundo -los entes y sus movimientos- desde una substancia o principio común, en este caso la “voluntad de poder”, generando desde el mismo la diversidad de individuos. Por el contrario, su ontología es netamente *pluralista*, radicalmente pluralista, o sea, *individualista*. Es el individualismo en que milita Nietzsche el que le desplaza a la metafísica; es metafísico por su sacralización del individuo, por su cosificación. Y aunque esta manera de ceder a la metafísica tiene su reflejo en la voluntad de poder, no es una metafísica de la voluntad de poder; si en perspectiva *monista* la voluntad de poder sería una fuerza o principio del todo (como la vida, la voluntad de vivir (*Lebenswille*) de Schopenhauer), en perspectiva *pluralista*, de pluralismo *individualista*, la voluntad de poder ha de ser pensada como “multitud de fuerzas particulares”, cada una actuando en su hábitat, cada una principio constituyente de su huésped, el irreductible individuo. La cuestión, pues, queda sí planteada: “piensa Nietzsche la voluntad de poder como pluralidad de fuerzas constituyentes de la pluralidad de individuos?”

1.1. (*Metafísica de la voluntad*). Heidegger, que escribió el libro sobre Nietzsche más lúcido y determinante de los estudios nietzscheanos de nuestro tiempo, defendió que la “voluntad de poder” era, la metafísica del gran antimetafísico; el “nihilismo consumado”, que asume la nada, que se atreve a vivir en ella para no ser ahogado por ella, encuentra esa vía en una metafísica de la subjetividad. Ciertamente, Heidegger es muy lúcido y sabe que la *voluntad* en que se refugia Nietzsche como principio para comprender el mundo y criticar las interpretaciones “nihilistas” del mismo, responde a un concepto nuevo, que nada tiene que ver con aquella *voluntad-facultad*, mediada por el conocimiento, subordinada al entendimiento, que había formado de la metafísica durante siglos de historia. Pero, a pesar de reconocer esa novedad, interpretó que su uso de la voluntad de poder era una forma de permanecer, regresar o recaer en el pozo de la metafísica dominante en la tradición clásica, monista, que piensa la diversidad de los entes desde su principio común.

Tal vez tenga razón, pues Nietzsche es un autor, y no escapa a la diversidad de usos de los conceptos, permitiendo un Nietzsche metafísico a tiempo parcial. O tal vez Heidegger, a pesar de su potente interpretación de Nietzsche, no escapó al hábito de pensar occidental, que le habría empujado a ver metafísica en su pensamiento. Me refiero a que ese pensar filosófico, con su determinación intrínseca e inexorable de pensar

los individuos desde lo común, que requiere como fondo el principio metafísico, universal y abstracto, le habría llevado a ver la “voluntad de poder” contaminada de metafísica.

Quiero decir que en la hermenéutica pesan los hábitos. Apenas sabríamos interpretar la ontología de Kant sin remontarnos a la de Descartes, a ese dualismo que fijó la matriz de la ontología de la filosofía occidental; y comprendemos la de Schopenhauer desde Kant, desde la distinción *noúmeno/fenómeno*. Desde éste tenemos el camino trazado, incluidas sus curvas previsibles, para acceder a Nietzsche: nos basta decir que Schopenhauer, con ligeros retoques, convierte el dualismo kantiano en otro más intuitivo, *voluntad/ representación (Wille/Vorstellung)*; y desde esta posición nos aparece Nietzsche como un nuevo y ligero desplazamiento, pasando a interpretar la voluntad de vivir (*Lebenswille*) como voluntad de poder (*Wille zur Macht*). De este modo, apoyados en el hábito, que aporta luminosidad, que se reproduce y confirma a sí mismo, vemos a Nietzsche como nos deja verlo nuestro modo de pensar, un modo fabricado a lo largo de los siglos, y que cuenta en su haber con esa larga historia de éxito hermenéutico. Un prestigio tan potente que lo hace invulnerable, que borra de la escena toda sospecha; hasta tal punto que Heidegger, que tal vez influenciado por Nietzsche llegó a pensar que toda la historia de la filosofía, la historia de la búsqueda del ser, en realidad era un alejamiento del mismo, un progresivo y cada vez más denso e irreversible “olvido del ser”, no sospechó que la lógica de nuestra hermenéutica pudiera generar un producto artificioso, mera marca consagrada como tipo único.

No debiéramos banalizar la fuerza del hábito; la banalización es como la autodefensa espontánea de ese hábito, que expulsa fuera todo cuanto la cuestione. Hemos de intentar suspender, disolver o controlar ese hábito de pensar que nos lleva a suponer un fundamento común bajo la diversidad. Recordemos que ya nos aparece en los orígenes, cuando aún no era hábito, lo que nos da idea de su fuerza. Pensemos en el fragmento de Anaximandro, aquel todo indeterminado (*apeiron*) de donde todas las cosas proceden y adonde vuelven... Las metafísicas clásicas necesitaban de una *arjé* en el origen, y desde ella pensar la individualización, alimentando los entes, sometidos a su lógica. Con la aparición de las religiones de salvación, Dios viene a hacer las veces de esa ese origen: en Dios *querer* es idéntico a *ser*, y a *hablar*. Pero, al fin producto de la razón humana, hasta Dios estaba sometido a la lógica, aunque algunos puntos de ésta -debilidades de la razón para hacerlo inteligibles- fueran inescrutables.

No es extraño que en la modernidad la filosofía buscara un nuevo principio, que sustituyera a Dios. Esa es la esencia de la razón, no tanto defender un modelo sino ir reconstruyéndolo; al fin, como dice Nietzsche, lo que se juega no es la verdad, sino la seguridad y el poder del sujeto; cuando no servía el geocentrismo, se sustituyó por el heliocentrismo; cuando devino obstáculo la hipótesis del vacío se recurrió a la del éter, y décadas después de nuevo al vacío; cuando la voluntad divina, al fin responsable de una lógica, mostraba sus agujeros, la razón buscó otra voluntad más poderosa, más arbitraria, liberada del límite lógico. Y

encontró esa voluntad -que ya no era propiedad de un ser, del todo o de Dios, sino principio, voluntad *sustantivada*- y la puso como nuevo demiurgo, como un sujeto que crea el mundo caprichosamente y sin lógica. Se trataba de pensar la voluntad como un Dios sin el límite humano de la lógica; como un “principio” que empuja, que crea, sin finalidad ni orden.

Como vemos, el relato al filo del hábito hermenéutico tradicional ayuda a pensar la voluntad de poder como principio que crea, y del que participan, todas las cosas; pone el ser, con su lógica, de todos los entes. La voluntad de poder deviene en la representación algo así como un “alma del mundo” o un “espíritu universal”. Este esquema de la metafísica clásica, con el peso de su larga historia de éxito, es el que induce a pensar la voluntad de poder nietzscheana como lo hace Heidegger. Y es bien cierto que hay muchos pasajes de los textos nietzscheanos en que habla de la voluntad de poder como un *principio* del mundo viviente, y en particular el humano; un principio del ser *vivo* y en particular del ser *humano*. Sí, es lo que dice, pero a veces el autor dice lo establecido por la tradición, y no lo que quiere decir; y a veces incluso lo dicho es otra cosa, aunque parece lo mismo porque se dice en el vocabulario de la tradición, porque se lee desde la hermenéutica de ella. Y ni Nietzsche, que tanto luchó contra lo dicho y contra la forma de decir de la tradición filosófica, contra el producto y los medios de producción del pensar, pudo evitar verse afectado por estos condicionamientos³; ni Heidegger escapó del todo de esa fuerza de inercia -al fin una variante de la voluntad de poder- de la hermenéutica tradicional que colorea los textos de metafísica.

No trato de oponer la verdad al error, no se me ocurriría tal pedantería; sólo intento, respetando la posición consolidada por Heidegger, mostrar que en Nietzsche, en sus textos, hay *otro uso* del concepto “voluntad de poder” que le pone a salvo de esa modalidad de metafísica (no de todas). Y, por supuesto, lo argumento no para “honrar” a Nietzsche, sino para aprovecharnos de una perspectiva filosófica que me parece mucho más fecunda para pensar nuestro presente.

Tengamos, pues, presente las dos formas de abordar el escurridizo concepto de voluntad de poder; y tratemos de comprender que su ambigüedad y diversidad en los usos era efecto de las dificultades en la producción del concepto. En un caso la pensamos como una de las dos figuras de la *voluntad-demiurgo* que modificaron el dualismo kantiano: la *voluntad de vivir*, de Schopenhauer, y la *voluntad de poder*, de Nietzsche. Ambas nos aparecen como sustitución, superación, desacralización de la *voluntad divina*, que en las metafísicas clásicas creaba y sostenía el mundo y su inteligibilidad gracias al *logos*. Schopenhauer puso la voluntad como principio, como el *en sí* del mundo, sustituyendo al *noúmeno* kantiano; pero no resistió el reto de la ceguera absoluta de la voluntad; quería que jugara su papel en la construcción de la *representación*. Se sentía obligado a encontrar el sustituto del “logos”, que en las metafísicas

³ Ya hemos hablado de este problema en su forma general: el *decir* regulado por la gramática y su principio de no contradicción y lo *dicho* contradictorio.

clásicas ponía el *orden* y el *telos* del autoconocimiento como eje del sentido de la creación; y lo encontró en la “vida”. La voluntad era voluntad de vivir, creaba la vida y la hacía inteligible en la representación; era demiurgo y principio de inteligibilidad. Era un modo de corregir la insoportable ceguera de la voluntad, la insoportable falta de sentido, de destino.

Nietzsche, por su parte, coqueteó con este enfoque schopenhaueriano, pero poco a poco se fue liberando de esa *determinación* del principio, -su reclusión en la vida-, que lo reducía a *ente*. Tal vez porque recordara la tesis spinoziana de que toda determinación es negación, es empobrecimiento ontológico, pensaba que clausurar la “voluntad” en el círculo de la vida era empobrecer el “principio”; en consecuencia, aspiraba a pensarla en su radical indeterminación; y si había que determinarla por exigencia del lenguaje asignándole un objeto, un fin, lo propio es que éste fuera lo más universal posible. En consecuencia, Nietzsche estaba buscando la *voluntad de ser*, aunque no lo explicitara.

Cuando se busca el concepto, aún no se conoce; es normal que se den pasos inseguros, confusos, de tanteo; en esa situación es cuando más pesan los hábitos. La tradición había convertido en tópico el doble uso del término: como *sujeto o facultad*, que Nietzsche rechazaría de plano, y como *deseo de algo*, lo que implicaba su determinación por el “algo”, a lo que Nietzsche se resistía. Buscaba, pues, un concepto de voluntad indeterminado o mínimamente determinado, como mera fuerza (*Kraft*) o poder (*Macht*), como impulso que ponía en marcha el movimiento, el devenir, en el mundo real, pero que no precisara un *telos*, mucho más determinante, que implicaría una sumisión y subordinación del principio a una ficción exterior. No era una tarea fácil, y sabemos que al final opta por darle un nombre, “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*), pero sin tener muy claro el contenido del concepto. Buena parte de sus esfuerzos se concentrarían en rellenar ese concepto, en sucesivas aproximaciones, en diversos usos. La historiografía, que sigue en el empeño de fijar ese concepto nietzscheano, revela las dificultades

Si huía de la (inevitable) determinación del principio, ¿por qué “poder” es menos determinante que “vida”? En el sentido usual de ambos términos no es evidente; e incluso resulta contraintuitivo. Hemos de pensar que no usaba “poder” en el sentido usual; en resaltar esa novedad coincide la mayor parte de la historiografía, aunque sea difícil concretar el uso nuevo. Parece obvio que “poder” aspiraba a ser menos determinante, más inclusivo que “vida”, y que debía incluir ésta; la voluntad de vivir era un principio muy consolidado desde Schopenhauer, y tenía a su favor toda la potente y persuasiva teoría de la evolución. Así se explica que en muchas ocasiones Nietzsche use “voluntad de poder” y “voluntad de vivir” como equivalentes, y en otras procure distinguirlos. Lo cierto es que no era fácil distanciarse del vitalismo. Schopenhauer había revisado el idealismo kantiano para recuperar cierto materialismo, o apariencia del mismo. El *noúmeno*, era ciego; el fin y el orden lo ponía el sujeto. Pero salir de ese idealismo y dar al César lo que es suyo, (dar al mundo, a la materia, a la vida, su peso en el ser y en el pensar), Schopenhauer reinstaló el *telos* allí, en la *cosa en sí*; de este modo rompía con el

subjetivismo al que se encaminaba la consciencia social en el capitalismo. Así el *noúmeno* devino *voluntad*, e identificó como objetivo o fin de ésta el más intuitivo, la vida. La “voluntad de vivir” resultaba un concepto muy potente, muy de sentido común, con olor a apodíctico.

Nietzsche no podía escapar a ese hechizo; ni podía ni quería reducir su potencia, pero tampoco a lo que esa determinación excluía. En la interpretación común del principio schopenhaueriano la vida se fue reduciendo a la biología, a sobrevivencia; esto parecía muy estrecho para Nietzsche, quien no pensaba la vida como substancia unitaria, como principio metafísico que brotara en los individuos; pensaba la vida como pluralidad, como peculiaridad de los *individuos*. Eran éstos los que deseaban vivir, los que no podían no desear la vida por ser ésta forma de su individualidad, de su ser particular. Pluralidad de individuos, pluralidad de formas de vivir, de formas de actuar, sentir, sufrir, pensar, existir... En Nietzsche siempre estaba el individuo exigiendo el centro. Y aunque el individuo aparecía determinado por la voluntad de vivir, esta determinación no provenía de su exterior, de un todo que lo incluyera, sino que nacía en él, como determinación constituyente, individualizadora.

En todo caso, y esto es lo que aquí nos importa, hay veces en que con claridad describe ese otro concepto de voluntad de poder, sin contagio metafísico, opuesto a la tópica descripción como *principio*, como substancia-sujeto universal, con unidad y totalidad. Y estos pasajes son muy relevantes, pues son coherentes con las representaciones de la realidad de Nietzsche. Este uso de la voluntad de poder, como veremos coherente con su ontología individualista, es lo que parece buscar. Y a veces lo encuentra, y logra formularlo.

1.2. (*Metafísica del individuo*). El individuo es el concepto fundamental de la filosofía nietzscheana; toda su ontología, su ética, su estética, su política, gira en torno suyo. En cierta manera ese individuo, mil veces dibujado en siluetas pluridimensionales, es como el rostro de sí mismo, de su voluntad de poder: de lo que quiere ser. Por ejemplo, en un contexto significativo por cuanto reivindica la *finalidad* (no la “intención”, que es otra cosa) como determinación intrínseca de lo realmente existente. Nos dice:

“Error fundamental: ¡situar la finalidad en el rebaño y no en los individuos aislados! ¡El rebaño es un medio, nada más! Pero hoy se intenta comprender el rebaño como individuo y atribuirle un rango superior al del individuo. ¡¡El más profundo error!!! ¡Igualmente que tratar de caracterizar lo que nos hace rebaño-los sentimientos de simpatía-como la parte más llena de valor de nuestra naturaleza!”⁴.

No reivindica la finalidad como facultad; ni como intención subjetiva; es tentador interpretarlo así, ayuda el hábito, pues desde el individualismo liberal poner los fines en una *acción libre e intencional* es lo más cercano a la divinidad. Nietzsche no defiende la individualidad como libre capacidad de ponerse fines, sino como una determinación que el individuo lleva en su ser; se refiere a la finalidad como determinación con

⁴ FP. 5 [108]

la que el individuo carga, como finalidad resultante de la voluntad de poder que lo constituye. Nótese bien, no como finalidad puesta en él por (desde fuera) la voluntad de poder (exterior) de la especie, del ser vivo, o del mundo; sino como finalidad que nace en él en acto constituyente, nace y le hace nacer por ser mundo, porque el mundo humano es un conjunto de individuos semejantes, con características semejantes, entre ellas las de estar constituido por una multitud de fuerzas que ponen en marcha su ser y su devenir. Se aprecia este individualismo incluso en fragmentos donde se reconoce el peso del mundo en nosotros. Por ejemplo, cuando dice:

“¡Pertenece al carácter del mundo, sin ninguna duda! ¡No tenemos ningún acceso a él sino a través de nosotros; todo lo elevado y bajo en nosotros tiene que ser comprendido como necesariamente perteneciente a su ser!”⁵.

Pertenece al mundo, somos mundo; mundo del devenir, no celeste. Y lo que hay en nosotros, bajo o elevado, es lo que somos. Eso quiere decir “ser mundo”. En todo caso, nos dice, nuestro acceso al mundo, nuestra comunicación con él, es desde nuestra individualidad; participamos del ser del mundo como individuos; ser del mundo, tener el carácter del mundo, es tener unos elementos comunes con los otros entes del mundo. El mundo no es substancia, no es otra cosa que un universal, un nombre de una pluralidad de individuos.

En fin, también podemos ver este individualismo ontológico de Nietzsche directamente relacionado con la voluntad de poder en el siguiente fragmento, para mí iluminador de lo que Nietzsche persigue: “El hombre es una multiplicidad de «voluntades de poder», cada una con una multiplicidad de medios de expresión y formas”⁶. Ciertamente, es una forma de decir que la voluntad de poder está por todas partes. Pero hay diferencia entre decir, como hace aquí, que hay una “multiplicidad” de ellas, multiplicidad de *noúmenos* individuales independientes, cada una de las cuales con “una multiplicidad” de manifestaciones fenoménicas, con una diversidad y heterogeneidad en sus medios y formas de expresión...; una cosa es decir esto, digo, y otra decir que la voluntad de poder (supuestamente *una, noúmeno* único) tiene multiplicidad de formas de aparición o expresión fenoménicas.

Para entendernos, y como es habitual, comparemos con Schopenhauer. Cuando éste habla de “voluntad de vivir” la está pensando como *una* y *total* con presencia en lo individual; así usamos el término “vida” para referirnos a la vida que brota aquí y allá, que se abre paso en la primavera, diversa y variada en cada individuo vivo. Schopenhauer también la usa, en muchos casos, como voluntad de la especie, que toma a los individuos como su cuerpo para expandirse, crecer y reproducirse. Nosotros también la usamos a veces así, cuando hablamos de “la vida (y la extinción de la vida) de las especies”, o de los “ecosistemas”. Obviamente, en ese uso no metafórico de la vida de la especie, se ve que no es equivalente a la vida de los individuos que pertenecen a la misma; pueden incluso tener sentidos opuestos, lo que es bueno para la especie

⁵ FP. 1 [89]

⁶ FP. 1 [58].

no lo es para los individuos, o a la inversa. El darwinismo, con el que Nietzsche dialoga en silencio, privilegia la primera (que así queda substantivada), reduce los individuos a soportes materiales, a cuerpos sacrificiales, cuya finalidad es hacer posible que la especie camine a su destino.

Nietzsche, convencido nominalista, no usa el concepto de voluntad de poder de forma análoga al de voluntad de vivir de Schopenhauer. En primer lugar, nunca habla de voluntad de poder de la especie; la especie es un nombre de un conjunto, no es individuo, no tiene substancia, no es sujeto, no tiene consciencia, ni fin, ni voluntad propia alguna; hablar de su "voluntad" tiene un sentido metafórico, una licencia literaria de personificación, no una función descriptiva. Afirma incansable que la voluntad, tanto en su versión subjetiva como objetiva, reside únicamente en el individuo, es constitutiva de su individualidad, todo su sentido -sea cual fuere- nace y se centra en el individuo. En segundo lugar, la voluntad de poder aparece siempre individualizada, operando en cada individuo, cada uno la suyas; es el nombre "universal" de esa pluralidad de voluntades individuales que, más fuertes o más débiles, determinan el ser del individuo (tanto su específico *modo* de ser, su ser o no ser, su ser más, si me lo permitís, la calidad de su ser).

Es relevante la anterior cita, pues circunscribe la voluntad de poder a cada individuo; "voluntad de poder" es mero nombre de una pluralidad de voluntades de poder, tantas como individuos vivos. Este enfoque cuestiona de entrada que haya *caído* sin más en la metafísica contra la que ha luchado; en todo caso, si no logra salir de ella, no se trataría de la metafísica clásica de la *totalidad*, de la substancia-sujeto, ni tampoco de la metafísica moderna del dualismo, del noúmeno-fenómeno; se habría de identificar la novedad de esa metafísica. Parece claro que su reivindicación de la "multiplicidad de las voluntades de poder", si es metafísica, no lo es porque la voluntad de poder pertenezca al *todo*, sino por su pertenencia al *individuo*; en definitiva, si es metafísica lo es en tanto determinación de un *sujeto metafísico*. No es la concepción del todo lo que pone el carácter metafísico, sino la concepción del individuo.

Para Nietzsche el *fin* de la voluntad de poder -su lógica y no su intención- es la constitución de individuos, de "individuos poderosos"; ese parece ser el destino de la humanidad:

"Conclusión para la evolución de la humanidad: la perfección consiste en la producción de los individuos más poderosos, respecto de los cuales la gran masa es convertida en instrumento (en el más inteligente y móvil de los instrumentos)"⁷.

Su tenaz crítica a la moral, en la que ve un freno u obstáculos permanente de la voluntad de poder, se concentra en lo que considera su *función esencial*, la de construir la comunidad; mejor, una determinada comunidad en la que domine lo igual, en la que no se privilegie, sino que se menosprecie o se sacrifique, la diferencia, la distinción, la relación

⁷ FP. 2 [76].

superior/inferior, en definitiva, donde la voluntad de poder del individuo se inmoló al servicio del rebaño:

“el anhelo más terrible y más profundo del hombre, su impulso de poder, -a este impulso se le llama «libertad»- tiene que ser contenido durante el mayor tiempo. Por eso, la ética, con sus instintos inconscientes de educación y cría, ha estado dedicada hasta ahora a contener el ansia de poder: [así] denigra al individuo tiránico y acentúa, con su glorificación de la asistencia comunitaria y del amor a la patria, el instinto de poder del rebaño”⁸.

Este individualismo sí que es una concepción metafísica del individuo; y una concepción que está totalmente en línea con su tiempo, con el tiempo que se avecina, con el que llama a la puerta. Es decir, está más en línea con el capitalismo de hoy que con el que se estaba consolidando en la segunda mitad del XIX, que todavía arrastraba el lastre de la “sociedad de estatus”, en la que el ser del individuo venía dado por su estatus, su posición social y simbólica; y no por su *poder*, por sus capacidades personales de ser, de hacerse un hueco en la sociedad abierta.

Nietzsche considera que la moral crea el ideal de comunidad, y que los nuevos tiempos exigen nuevos valores, centrados en el individuo. Exigen que se abra paso el ideal del individualismo, que traducido a lenguaje más concreto significa que el capitalismo necesita -y logrará- la creación del ideal individualista. El “ideal”, que será una máscara, pues el individuo, por metafísico, es tan inalcanzable en el pensamiento Nietzsche como en el mundo del capital.

En todo caso, es en ese capitalismo del XIX, capitalismo triunfante, donde se genera el ideal del individuo, el subjetivismo, la subjetivación del mundo, que dice Heidegger; es ese capitalismo el que consagra al individuo como sujeto epistemológico, ontológico, axiológico, político, jurídico, metodológico. El capitalismo crea el individuo, alimenta su individualidad, vive de él; vive de esa ficción, que niega en todos y cada uno de sus lugares⁹. El individuo movido por una voluntad particular, que entra en combinación con los otros, de cuya interacción resulta el bien: el orden, las virtudes, la sociabilidad. Es en ese tiempo cuando se extienden la máximas morales o sociales que asumen el sinsentido, el desorden, el caos del nómeno como condición, medio y materia prima, de la buena vida, de la racionalidad. Me refiero al “vicios privados, virtudes públicas” de Barnard de Mandeville, o a la kantiana “insociable sociabilidad”... En ese contexto, voluntad de poder nietzscheana parece una opción más, puesta como fuente del ser (de la vida, del pensar, del sentir, del hacer...).

⁸ FP. 1 [33].

⁹ A veces Nietzsche reconoce que “individuo” es también un nombre de una pluralidad de “órganos” y “funciones”, que evolucionan de manera desigual y combinada, no exenta de contradicciones. Yo prefiero decir que el individuo es la “forma” que subsume esa pluralidad de contradicciones. Cualquier límite, lo sabemos, es una violencia y una ficción: el átomo ayer unidad vacía (o simple) hoy nos lo representamos como una forma que subsume una pluralidad de partículas y procesos combinados y contradictorios. Toda substancia o sujeto acaba siendo nombre de una pluralidad subsumida.

1.3. (*Voluntad de empoderamiento*). Tengamos siempre presente esta idea del hombre, del individuo, como “multiplicidad de «voluntades de poder»”; cada uno con su carga, con su variedad y diversidad; y cada una con su pluralidad de manifestaciones, ya que cada una de ellas presenta “una multiplicidad de medios de expresión y formas”. Ciertamente, habla de voluntad de creer, de crear, de pensar, de verdad, de existir, de dominar, etc., incluso ocasionalmente de voluntad de morir (*Wille zu sterben*); y, sobre todo, de voluntad de vivir (*Lebenswille*). Y tiende a considerarlas distintas formas particulares de la voluntad de poder, distintas “voluntades de poder”, cada una con manifestaciones, expresiones y funciones propias, con desarrollo desigual y combinado, y en ocasiones contradictorio.

Los dos conceptos más usados, y a veces identificados o confundidos, son los de voluntad de poder -de “poder” (*Wille zur Macht*), no de “fuerza” (*Wille zur Kraft*)- y voluntad de vivir (*Lebenswille*). En el uso nietzscheano de ambos el significado no es el de entes determinados, sustancias o sujetos, sino el de meros nombres que designan una pluralidad de procesos reales, de fenómenos; o sea, no son conceptos de sustancias unitarias universales (poder, vida) sino nombres comunes de procesos individuales. La cuestión es que, conforme a la cita anterior, la “voluntad de poder” refiere, denota, una “multiplicidad de voluntades de poder” individualizadas; y que dentro de cada una de éstas hay una pluralidad de voluntades determinadas específica (pensar, crear, aprender, consentir, dominar, agrandar ...), diferenciadas por su objetivo concreto y por sus particularidades de funcionamiento y expresión. Y, claro está, entre éstas se cuenta la voluntad de vivir, como si fuera una más, *primus inter pares*, de ese conjunto, de esa multiplicidad.

En esa descripción, pues, nos aparecen dos problemas de conceptualización: por un lado, la oportunidad o conveniencia del nombre determinado, “voluntad *de poder*”, para designar ese conjunto; o sea, si no sería más apropiado nombrar esa multiplicidad con el universal “voluntad”, lo cual nos evitaría la sospechosa reducción de todos esos objetivos de las voluntades individuales y particulares a formas o variantes del “poder”; por otro lado, el problema del uso concreto de “poder” que hace Nietzsche, quien sin duda no reduce el término al significado habitual en los saberes o ciencias sociales, de poder “social”, poder “político” o “económico”, o similares, sino que le asigna una semántica más extensa y, en cierto modo, selectiva, y no fácil de reducir a un concepto definido.

En todo caso, Nietzsche no ignora este problema. En el siguiente pasaje vemos que se pregunta y se responde: “¿es la «voluntad de poder» una especie de «voluntad» o es idéntica al concepto de «voluntad»?”¹⁰ Es decir, es un caso, un tipo, o designa la voluntad son más, es el nombre de todas las voluntades particulares, porque todas ellas, con distintas máscaras, persiguen el poder, son variantes de la

¹⁰ FP. 14 [21],

voluntad de poder. Y continúa indagando el sentido de “voluntad de poder”:

“¿significa lo mismo que apetecer? ¿o que dar órdenes? ¿es la «voluntad» de la que Schopenhauer opina que es el «en sí de las cosas»? Mi tesis es: que la voluntad de la psicología que ha habido hasta ahora es una generalización injustificada, que esa voluntad no existe en absoluto, que en lugar de captar la configuración de una única voluntad que se ha determinado en muchas formas, se ha suprimido el carácter de la voluntad al abstraerle el contenido, el punto hacia el que se dirige”¹¹

Es decir, nos cierra la puerta a esa interpretación -cierto, metafísica- que a simple vista parece aceptable; no nos permite la opción de mantener “voluntad” para nombrar lo en sí, lo *nouménico*, el principio constituyente, demiúrgico, y usar “voluntad de vivir”, “voluntad de verdad”, “voluntad de crear”, “voluntad de creer”, “voluntad de dominio”, “voluntad de servidumbre”, “voluntad de potencia”... para designar las figuras fenoménicas, la pluralidad de formas con que la voluntad aparece en el fenómeno; si se prefiere, la variedad de expresiones de la voluntad en la “representación”, la diversidad de maneras de ver o pensar la voluntad en sus diversos ámbitos y dimensiones de presencia. Nietzsche se muestra tajante: la voluntad indeterminada, en general, la “voluntad psicológica”, es metafísica, no nos revela el punto al que se dirige, queda ciega, abstracta; y, de paso, las otras voluntades particulares, de la cual la universal sería mera generalización, enmascaran bajo su determinación explícita, bajo su objeto manifiesto, el fin real al que tienden: que no es la verdad, el saber, el bien, la virtud... sino el poder. Por tanto, Nietzsche nos exige asumir que la voluntad ha de ser voluntad determinada, no metafísica; ha de tener como determinación un *fin* visible, sensible, del mundo del devenir; sólo así la voluntad es real. Y encuentra que ese fin es el “poder”; ha de ser voluntad de poder. Su nombre sirve para situarla en el mundo del fenómeno, no en la oscuridad del noumeno.

Tal vez la manera más correcta de interpretar esta perspectiva nietzscheana es considerar las dos perspectivas que la historia de la filosofía le ofrecen. Una es la ya conocida de Schopenhauer, frente a la cual tomará posición confrontada, alternativa; la otra es la Th. Hobbes¹²,

¹¹ FP. 14 [121]

¹² Hobbes, a su manera, ofrece una alternativa que vale la pena explorar. Como sabemos, identificaba *vida* y *deseo* como hechos, como fenómenos, pero el vínculo era tan firme e inexorable que servía como fundamento. Vivir era para el pensador inglés equivalente desear vivir, tal que la desaparición del deseo enuncia el final de la vida, y a la inversa. Si damos una ojeada al Cap. X del *Leviatán* de Hobbes conseguiremos un buen acercamiento al problema. Allí define Hobbes el poder de un hombre como el conjunto de medios con que cuenta para conseguir “algún bien futuro aparente”, que en última instancia remiten a conseguir la reproducción de la vida. Y así, conforme al carácter de esos medios, (medios de producción, medios de vida), el *poder* puede ser “original” o “instrumental”. El *poder natural* lo constituyen sus dotaciones naturales inmediatas, “la eminencia de sus facultades corporales o mentales”, de su cuerpo y de su alma, como la calidad y grandeza de su fuerza física, su belleza, prudencia, artes, elocuencia, liberalidad, nobleza. Su *poder instrumental* lo constituyen los medios conseguidos mediatamente, mediante el uso de los anteriores o por la fortuna, como riquezas, reputación, amigos, fama, y “el secreto obrar de Dios que los hombres llaman *suerte*”.

Entre estos últimos estaría el “mayor de los poderes humanos”, el Estado, la República, conseguido por los hombres mediante el “*consentimiento*”, mediante el pacto social de renuncia a derechos naturales del individuo en favor de *una* persona, natural o jurídica, “de cuya voluntad dependa el uso de todos esos poderes”. Así ocurre en el poder de la República. Y sigue: en base a

que a primera vista parece más ligada a la realidad, más descriptiva y menos metafísica, y sobre todo más centrada en la desmitificación de la moral, que tanto seduce a Nietzsche.

Como ya he comentado, enfocada la posición nietzscheana desde Schopenhauer, y como alternativa al mismo, parece obvio que pretende sustituir la *vida* por el *poder* como determinación, como fin, de la voluntad; de este modo la voluntad de poder mantendría el carácter apodíctico, la profunda unidad del concepto de la voluntad de vivir, la inseparable identificación entre sus dos términos, entre el sujeto y el fin. Pero lo que parece simple, mera sustitución de *vida* por *poder*, no es tan fácil; el lenguaje, la gramática, con sus reglas y sus usos semánticos de los términos, pone sus obstáculos y sus límites. En la lengua alemana *Lebenswille* es un concepto muy acabado, muy cerrado, que identifica voluntad y vida de modo inseparable; no se puede querer sin vivir ni vivir sin querer; en cambio *Wille zur Macht* es un concepto que mantiene la distinción y la distancia entre el sujeto y el objeto, entre la voluntad y el objeto de deseo; y la mantiene presuponiendo que la unión no es apodíctica, que aun siendo fuerte, empíricamente consolidada, no deja de ser contingente, no hay *necesidad* en el vínculo. La vida se quiere y no se puede no querer, resultaría absurdo; incluso en el suicidio se quiere la vida, lo que no se quiera es el sufrimiento, el dolor, el mal, es decir, las condiciones que hacen imposible la vida. En cambio, el “poder”, aunque de hecho parece una determinación muy presente, no hay vínculo de *necesidad*. Y ello se revela en el lenguaje, que se resiste a pensar la unidad del concepto de modo apodíctico. La gramática no le permite esa identidad, no permite decir *Machtswille*; al contrario, mantiene siempre la distinción entre sujeto (*Wille*) y objeto (*Macht*), como si no fuera una relación necesaria, como si fuera contingente; no le permite esa unificación irrompible que tiene *Lebenswille*. En la voluntad de poder nietzscheana el objeto aparece como una opción, en cambio en la voluntad de vivir schopenhaueriana la vida no era una opción de la voluntad.

Creo que éste es el problema que Nietzsche quiere resolver: ha de conseguir que *Wille zur Macht* tenga la unidad indisoluble de *Lebenswille*. De ahí su insistencia en que todas las formas de la voluntad son sólo una multiplicidad, un conjunto, al que da el nombre de “voluntad de poder”; y quiere usar ese nombre con el significado distinto al usual relacionado con

esto, tener esclavos es poder, tener amigos es poder, “porque se trata de fuerzas unidas”. También es poder la riqueza y la liberalidad, “que unidas ganan sirvientes, amigos y aliado que te defiendan”. Y la reputación, la popularidad, el éxito, la afabilidad, la nobleza, la elocuencia, las ciencias, las artes...; y el valor (es como su “precio”, o sea, lo que se ofrecería por conseguir el uso de su poder), la dignidad, el honor, la honra... Todas las virtudes son poder: la caridad, la solidaridad...

O sea, Hobbes ya veía poder, expresión de poder en el individuo, en todo aquello que le permitía ser señor, ser sí mismo. Pero en Hobbes el poder tiene siempre un sesgo político: pasa por el reconocimiento por parte del otro, por la aceptación del otro. El *señor* de Hobbes necesita al *siervo*. Nietzsche, en cambio, va a redirigir ese poder, y por tanto la voluntad de poder, a romper esa “dependencia”, esa servidumbre del otro. La voluntad de poder nietzscheana piensa al individuo no como construcción social, mediante el reconocimiento social, sino de espaldas e indiferente a lo social. Piensa que el reconocimiento revela la sumisión de los pocos y fuertes a los muchos y débiles.

la dominación o la posesión de riquezas o mando, pero el lenguaje pone también sus reglas y condiciones semánticas, y sus inercias y sus resistencias, que hay que vencer o disimular. Resulta que “*Macht*” introduce sombras y se resiste al nuevo uso, diferente al tradicional. Nietzsche, no obstante, ha de intentarlo.

No debemos olvidar que Nietzsche está buscando el concepto; de hecho lo va construyendo sobre la marcha. Usa en algún caso el universal abstracto “voluntad” (*Wille*) y con más frecuencia los particulares determinados por el objeto, como “verdad”, “creer”, “dominio”, “pensar”, “dominio” etc. (*Wille zur Wahrheit, Wille zur Freiheit, Wille zu glauben, Wille zu dominieren, Wille zu denken*). En todos los casos enfatiza la negación del carácter de sujeto o substancia; todos son descritos reiteradamente como nombres de un conjunto o colección de fuerzas (instintos, pasiones, *conatus*, tendencias, presiones...), que confluyen en una dirección determinada, marcada por el *objeto* particular, sea éste la verdad, el dominio, la vida... Con frecuencia el contexto permite o sugiere identificar uno u otro con la *voluntad de poder*, como un modo suyo; pero el sentido de “voluntad de poder” no se reduce a ninguno de ellos, ni siquiera al conjunto de todos ellos. O sea, a mi entender, el objeto de la voluntad de poder no se identifica con ningún objeto de las figuras particulares de la voluntad; da la impresión de que Nietzsche pretendía que careciera de objeto definido, o que éste fuera lo más indeterminado posible. Por eso *Wille zur Macht* parece apuntar menos al “poder” que a “estar en disposición de alcanzarlo”, de dirigirse a su posesión; tal vez su sentido más preciso sería “estar en posición de llegar a ser poderoso”.

En cualquier caso, como se revela en la historiografía, los estudiosos consideran que Nietzsche no usa “*Macht*” en el sentido habitual, sino que con este término pretende designar un espectro semántico mucho más amplio, en que designe potencias humanas demiúrgicas, capacidades poéticas y *poiéticas*, de innovación y autoconstrucción. Ese inconcreto sentido, ese huidizo objeto que hace móvil el concepto, se va construyendo sobre la marcha, sin orden ni lógica, a medida que se exhibe en los mil usos en otras tantas situaciones; el sentido se va mostrando, se deja ver, como la potencia del demiurgo, o del artista, en la creación, que se va manifestando en ella sin regla, en una tarea infinita.

En definitiva, no es aceptable una interpretación que lleve a considerar todas las figuras particulares de la voluntad como manifestaciones de la voluntad (de poder); y esto es intuitivo en algunos casos, pero contraintuitivo en otros. Ahora bien, tampoco es aceptable una interpretación que lleve a considerar la voluntad de poder como una figura particular más, distinta y del mismo rango que las otras. A diferencia de éstas, que tienen un objeto bastante definido (vivir, creer, verdad, agradar, pensar, resistir...), la voluntad de poder en su uso nietzscheano no lo tiene (y creo que no puede tenerlo y que no lo buscaba). Ciertamente, “poder” no se deja circunscribir fácilmente en un significado bien determinado, a no ser concretándolo convencionalmente en el más habitual, como poder “político”, o “económico”, como poder de acción o de mando... No parece aceptable tratar la voluntad de poder como una forma particular más de la voluntad; ni siquiera como *primus inter pares*,

como hegemónica en última instancia, o sentidos similares; ni siquiera atribuyéndole un estatus especial, con capacidad de dirección y gestión sobre las otras voluntades, tal que en algunos casos las *usa* como cuerpo para actuar, se reviste de sus ropas para presentarse, y en otros se distingue de todas y cada una de ellas, e incluso no las reconoce y las niega o se opone a ellas. Esa interpretación también nos plantearía problemas hondos y complejos. Poner el rango ontológico de la voluntad de poder al mismo nivel que las otras figuras, es difícil de sostener; los textos son inexorables, la voluntad de poder es o aspira a ser algo más.

Tal vez una vía de solución de este problema conceptual podría pasar por pensar la voluntad de poder como la forma que subsume las diversas manifestaciones de la voluntad, que gestiona las contradicciones entre ellas, para que el conjunto, el individuo, avance hacia *su* fin, hacia *su* objeto; fin y objeto que en rigor no son “suyos”, no son puestos previa o libremente por el individuo, ni siquiera por su “voluntad de poder”, pues la voluntad de poder no admite determinación transcendente. Fin y objeto que, en esta interpretación que propongo, no son inmediatamente puestos por la propia voluntad de poder, que ya hemos visto no hace de substancia ni de sujeto. Fin y objeto, en definitiva, que se van construyendo en el proceso de vida, que van apareciendo en el *devenir*, en el juego de fuerzas que se expresan en la voluntad de poder como resultante siempre móvil, siempre indeterminada. Forma de subsunción, análoga a la forma capital, que expresa las contradicciones y la garantía de que su juego dirija la marcha social hacia su reproducción, como otra lectura individual del mismo proceso. En este caso el poder sería el *sentido* de la resultante de esas fuerzas, la compleja combinación de la “multiplicidad” constituyente de la voluntad de poder. Ciertamente, persistiría el problema del “nombre”, pero en esta perspectiva, como resultante de fuerzas con distintas finalidades en juego, tal vez pudiéramos precisar más ese sentido de “poder”.

Efectivamente, y es aquí donde quería llegar, considero que una manera sugerente –en versión libre pero atenta a la música nietzscheana– de interpretar la voluntad de poder es pensando ésta en el actual sentido de “*empoderamiento*”, como exhibición de que se es y de lo que se es. A mí me gusta más llamarlo “voluntad de ser”, que en cada individuo toma matices concretos y determinados, diferenciadores, identificadores de su ser; pero empoderamiento recoge bastante bien ese sentido de voluntad de ser, de *ser ahí*, de ser reconocido, de ser tenido en cuenta, de saberse posicionado, que me parece constituyente de lo humano

Creo que interpretar aquí el “poder” como “ser” tiene sentido, y hay textos en que apoyarse. La voluntad de poder, en el sentido que Nietzsche va perfilando, encaja bien como “*voluntad de ser*”. Tener como objetivo “ser”, y no meramente “poder”, amplía el campo de la voluntad y aporta fuerza a su objeto, se acerca en fundamentalidad e indisolubilidad al de “vida”, e incluso supera a éste en universalidad y riqueza ontológica. “Ser” es mucho más que “vivir”, mucho más que “ser vivo”, pues quiere decir también ser “humano”, y ser todas esas cualidades históricas que son adscritas a este concepto; incluye incluso la voluntad de ser *Übermensch*.

Además, con “voluntad de ser” se cumple con la necesidad de que la voluntad tenga un fin, cosa que parece gramaticalmente inevitable; pero ponemos un fin con escasa o nula determinación de ésta, mantenido la indeterminación del principio, como al parecer pretendía Nietzsche. En esa dirección apuntan quienes prefieren entender “poder” cercano a “potencia” y lejano a “fuerza”; la “voluntad de potencia” expresa mejor un poder amplio y diverso, no reducible a los *poderes* convencionales (económico, político, cultural, científico...). Ahora bien, creo que “ser” es un objeto de la voluntad aún más apropiado que “poder”, y que “voluntad de ser” traduce bien y clarifica el sentido de la “voluntad de poder” nietzscheana. Y lo es porque “ser”, siendo objeto, es menos determinado, menos “ente”, menos cosa, que “poder”: éste refiere, explícita o implícitamente, ineludiblemente a algo; hablamos de poder hacer, poder tener, poder de poseer... algo; en cambio “ser” tiene cierta substantividad propia, se sustenta a sí mismo, no necesita “algo” relacionado; es tan universal que resulta indefinido y no individualiza la voluntad.

Parece innegable que entre “poder” y “ser” como objetos de la voluntad hay una distinción en cuanto a su universalidad, y por tanto en cuanto a la intensidad de su determinación. Aún así, la voluntad de *ser* mantiene trazas de una voluntad de *algo*, y esta determinación de la voluntad no encaja del todo en el sentido que pretende darle Nietzsche de *principio* general constituyente de las cosas, del mundo, del ser y de la nada, de la plenitud y el nihilismo de la existencia; ese sentido parece reclamar la indeterminación de la voluntad por su objeto, excluyendo todo límite o exterioridad subordinante. Es obvio que si decimos de alguien que “desea vivir” todo está dicho y concretado al respecto; en cambio, si decimos que “desea ser”, el objeto queda inconcreto, induce a la pregunta sobre el *qué*, sugiere la carencia o insuficiencia del mismo. El problema es que si concretamos, si decimos “quiere ser *líder*” o “quiere ser *reconocido*”, emprendemos un camino de determinaciones que se alejan de la exigencia de indeterminación; y, sobre todo, no desbordan la semántica de “poder” que tratamos de asimilar al “ser”.

Si nos fijamos en el segundo ejemplo, “voluntad de ser reconocido”, podemos apreciar que el “reconocimiento” es una determinación del ser más débil, más universal, menos agresiva con el ser, menos particularizadora; la voluntad de reconocimiento, de ser reconocido, es sólo eso, querer ser para el otro, a través del otro; querer ser visto, decir que existe, que está allí, que es *Dasein*. Por tanto, no implica ser *algo*, sólo significa *ser*, pues sin reconocimiento no se es; como decía Heidegger, el hombre es el único ser que se pregunta por el ser, tal que su ser y el ser juegan en su pregunta; y el individuo sólo se sabe individuo frente a otros individuos, individualizándose de ellos.

Es decir, para poder interpretar la *voluntad de poder* como *voluntad de ser* hay que pensar el ser en un sentido ajeno a “ser algo”, a “ser una cosa”, e interpretarlo en el sentido de *ser más*, de confirmar su *ser*, de *seguir siendo*. Creo que Nietzsche apunta en esta dirección en distintos fragmentos. Por ejemplo, refiriéndose a si todas las cantidades son signos de cualidades afirma: “Una fuerza mayor corresponde a una conciencia, un sentimiento, un deseo diferente, a otra mirada perspectivista; el

crecimiento mismo es un anhelo de ser más; desde un *quale* crece el anhelo de un plus de *quantum*; en un mundo puramente cuantitativo todo estaría muerto, rígido, inmóvil”¹³. Ser más fuerte, pero no sólo eso; también ser más libre, más autodeterminado, más consciente. La voluntad de ser más no es meramente cuantitativa, es también cualitativa, por analogía.

En otro momento señala, en la misma perspectiva, que “Justamente en todo viviente es sumamente claro mostrar que lo hace todo no para conservarse, sino para llegar a ser más”¹⁴. Ya Spinoza en su *Ética* había establecido el principio de que todas las cosas tienden a permanecer en el ser; en reposo las que están en reposo, y en movimiento las que se mueven. Y, claro está, los ricos en su riqueza y los pobres en su pobreza. El capital nos lo ha enseñado: permanece en el ser, y lo hace del único modo que puede, valorizándose, reproduciéndose ampliamente, “sudando valor”, que decía Marx¹⁵.

Así entendida, la voluntad de ser como querer ser más, como tendencia a permanecer en el ser, pone en juego un sentido de “ser” que no sale del ser, que no sale de sí mismo, pues lo incluye todo, tal que la voluntad de ser no esté determinada desde fuera por ningún objeto particular que haga de fin. La voluntad de ser, en el individuo humano, sería así voluntad de ser más, de superarse; como su ser es vivir (y pensar, y creer, y dominar...), en él será voluntad de ser esas cosas, de superarse en esas cosas. Y ese es el “individuo superior” del que no se cansa de hablar Nietzsche. Y como la humanidad, su diferencia específica, al fin es una determinación particular, producto de la evolución, se comprende que la esencia de la voluntad de poder, interpretada como voluntad de ser, de ese ser vivo ocasionalmente humano, sea la voluntad de ser más que hombre, de superarse como hombre, de devenir *Übermensch*.

Permitidme cerrar esta reflexión de la voluntad de poder como voluntad de ser, y sólo a efectos didácticos, con dos sugerencias, sobre otros tantos conceptos que ya nos ha ofrecido la historia. Una, sobre el concepto heideggeriano de “voluntad de voluntad”, que usa para caracterizar nuestro tiempo y que “supera” la “voluntad de poder” nietzscheana, siempre sospechosa de querer poder hacer algo, de poder tener algo, de poder “algo”, y por tanto de tener un objetivo o fin exterior, lo cual la cuestiona como “principio”. Para Heidegger, que ve estas limitaciones en *Nietzsche*, hay que dar un paso más; y ve ese momento

¹³ *FP*. 2 [157]

¹⁴ *FP*. 14 [121]

¹⁵ En un fragmento un tanto sincrético se plantea “las típicas construcciones de la figura propia” o “autofiguras”. Distingue ocho, y todas tienen que ver con la voluntad de “ser más”. 1) Si uno quiere hacerse más complejo o más simple. 2) Si uno quiere llegar a ser más feliz o más indiferente ante la felicidad y la infelicidad. 3) ¿Quiere uno llegar a estar más satisfecho consigo mismo o ser más exigente e implacable? 4) Si uno quiere llegar a ser más blando, más indulgente, más humano o «más inhumano». 5) Si uno quiere llegar a ser más inteligente o más carente de miramientos. 6) Si uno quiere alcanzar una meta o evitarlas todas (como hace, por ejemplo, el filósofo, quien en toda meta detecta un límite, una esquina, una cárcel, una estupidez...). 7) ¿Quiere uno llegar a ser más apreciado o más temido? ¡O más despreciado! 8) ¿Quiere uno llegar a ser un tirano, un seductor, un pastor o un animal de rebaño?

siguiente en una voluntad que ya sólo se quiere a sí misma, “voluntad de voluntad”, sólo determinada por ella misma; algo así como como “querer querer”, como querer seguir queriendo, ya definitivamente sin finalidad, sin límite, sin necesidad de orden ni sentido, sin lógica, sin ira; voluntad triunfante cuya personificación ve en la técnica. La segunda sugerencia didáctica, a la que nos da entrada la propia propuesta heideggeriana, que no está hecha para “superar” la de Nietzsche sino para caracterizar nuestro mundo de la “técnica”, que es nuestro mundo capitalista, nos la había ofrecido Marx, con su concepto de capital como valor que se valoriza. El capitalista quiere permanecer en el ser, y sabe que sólo lo logra en la reproducción ampliada; el capital suda capital, dice Marx, porque si no suda no es capital; la mera riqueza es improductiva, es subjetiva e instrumental; el capital tiene su ley, su lógica, su “voluntad”, en sincronización biunívoca con la del capitalista.

Creo que no es impostura sugerir la existencia de una analogía entre la voluntad de poder en Nietzsche -y, con más transparencia, entre la voluntad de voluntad de Heidegger- y el concepto marxiano de “capital” como “valor que se valoriza”. El capital no es la riqueza, por atractiva, importante e incluso necesaria que sea ésta en algunos momentos; y es importante porque lo que hoy es riqueza mañana puede convertirse, dejar de ser riqueza y comenzar a ser valor, comenzar a sudar valor. Al fin la riqueza *hoy* sólo es valor acumulado y puesto en *stand by*. Igualmente, la vida o el saber, la creencia o la verdad, son “capital” de la voluntad de poder; pero a veces son sólo “riquezas” del individuo para sobrevivir.

Creo, pues, que “voluntad de ser” expresa bien esa enigmática y multicolor voluntad de poder nietzscheana; expresa bien su sentido de “ser más”, de ser como potencia, como poder de hacerse, de autoconstituirse, de crecer, de reproducirse en modo ampliado. Entiendo que con este vocabulario no sólo respetamos el sentido del pensamiento de Nietzsche, sino que podremos describirlo con más fidelidad y facilidad. Podemos comprobarlo en el caso que nos estamos planteando de dos conceptos usados con profusión, los de “voluntad de poder” y “voluntad de vivir”, unas veces presentados como análogos y otras como opuestos. Ambos coinciden, sin duda, cuando la “vida” que se quiere, que se persigue, es la mera “sobrevivencia”, la lucha por la vida inmediata y sin aplazamientos; ahí no hay distinción, no puede haber diferencia. Pero cuando la “vida” que ambas fuerzas parecen compartir como objeto es ya una vida determinada, un modo o modelo de vida -por muy simple que fuere- ya cabe la posibilidad de distinción e incluso la necesidad de diferenciarlas: la voluntad de poder, a diferencia de la voluntad de vivir, no *quiere* una vida cómoda y fácil, no *quiere* una vida en el engaño, en la ficción¹⁶. Pues para Nietzsche el hombre no es sólo el ser que se adapta

¹⁶ Son innumerables las referencias como éstas: “Un espíritu fortalecido por guerras y victorias, para el que la conquista, la aventura, el peligro, incluso el dolor se han convertido en necesidad; un acostumbamiento al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a la montaña en todo sentido; una especie de sublime malicia y de insolencia última en la venganza, porque hay venganza, venganza contra la vida misma, cuando alguien que sufre profundamente toma la vida bajo su protección” (FP. 2 [164]) “Voluntariamente apartado, sereno, amable frente a las cosas y el azar, agradecido al más pequeño rayo de sol de salud, aceptando el dolor como una

para vivir y produce un mundo (físico, social psicológico, intelectual), no sólo busca sobrevivir en paz y seguridad, sino también es el ser que quiere ser más, que quiere acumular “poder”, incrementar su potencia, o sea, evolucionar, trascenderse, hasta sobrepasarse como hombre. En su momento matizaremos y desarrollaremos el concepto, que en realidad es el objetivo de esta sección; pero, de momento, para seguir la lectura, estas convenciones analíticas me parecen convenientes.

2. La voluntad de poder y sus máscaras.

La voluntad de poder no es un ente que pueda ser percibido en directo y de forma inmediata; tampoco es un sujeto -no es subjetividad, no tiene subjetividad- que pueda revelarnos sus fines o su lógica; en principio la voluntad de poder es el nombre de un conjunto de fuerzas que surgen y actúan desde el *individuo* vivo, y particularmente el ser humano; un conjunto de fuerzas combinadas, entrelazadas, que en la superficie se manifiestan en fenómenos o acontecimientos empíricos o intelectuales, se consideren expresiones *directas* de esa voluntad de poder enmascarada o se consideren procesos *mediados* a través del cuerpo. Considero, como he dicho, que el lugar de actuación de la voluntad de poder es la consciencia¹⁷; allí se manifiesta de forma privilegiada su fuerza o su debilidad, su potencia o enfermedad; allí aparecen de un modo u otro las diversas “formas enmascaradas de la voluntad de poder”, algunas de las cuales comentamos ahora.

2.1. (*El individuo, origen y destino de la voluntad de poder*). Nietzsche, en uno de sus fragmentos más anodinos, pero que aquí nos ayuda a ver el contenido o campo de operaciones, hace una descripción, no

regla, como una condición, como algo querido por uno mismo, y usándolo, cuestionándolo con astuta violencia para nuestros fines” (FP. 5 [23])

¹⁷ Lo que se llama una buena acción es un mero malentendido; tales acciones no son posibles en absoluto. El «egoísmo» tanto como el «altruismo» son una ficción popular, al igual que el individuo, el alma. Dentro de la enorme pluralidad de acontecimientos interiores de un organismo, la parte de la que tomamos conciencia es un mero rincón. Incluso la pizca de «virtud», de «altruismo» y de ficciones semejantes resulta desmentida de una manera completamente radical por el restante acontecer general. Hacemos bien en estudiar nuestro organismo en su plena inmoralidad... Por principio, las funciones animales son millones de veces más importantes que todos los bellos estados y alturas de la conciencia: estas últimas son un derroche, en la medida que no tienen que ser instrumentos para aquellas funciones animales. Toda la vida consciente, el espíritu incluyendo el alma, incluyendo el corazón, incluyendo la bondad, incluyendo la virtud, ¿al servicio de quién trabajan? En favor del mayor perfeccionamiento posible de los medios (de nutrición, de crecimiento) de las fundamentales funciones animales, ante todo: del crecimiento vital. Todo depende indeciblemente más de lo que llamamos «cuerpo» y «carne»: el resto es un pequeño accesorio. Tal es la tarea: la tarea de continuar urdiendo la cadena total de la vida y así hacer cada vez más fuerte el hilo. Pero ahora se ve cómo corazón, alma, virtud, espíritu, se confabulan formalmente para pervertir esa tarea principal: como si ellos fueran los fines... La decadencia de la vida está esencialmente condicionada por la extraordinaria capacidad de errar de la conciencia: pues ella está mínimamente sujeta por los instintos y por ello se confunde máximamente en extensión y profundidad. Medir el valor de la existencia mediante los sentimientos agradables o desagradables de esa conciencia ¿se puede concebir una más loca extravagancia de la vanidad? La conciencia es tan sólo un medio: ¡y también los sentimientos agradables o desagradables son tan sólo un medio! ¿A partir de qué medir objetivamente el valor? Solamente a partir del quantum de poder creciente y más organizado, pues lo que acontece en cada acontecimiento es una voluntad de aumento... (FP. 11 [83])

exhaustiva, de distintos aspectos o tendencias que se incluyen bajo el nombre común “voluntad de poder”. Distingue tres grupos, de menor a mayor complejidad e integración. Son bloques poco elaborados, sin ánimo de exhaustividad, sin suficiente ordenación y estructuración, pero que sirven para ilustrar la pretensión de Nietzsche de resaltar la amplitud y pluralidad de sus manifestaciones y para insinuar discretamente una escala que clasifique los elementos de la consciencia, como formas de manifestarse o aparecer la voluntad de poder, y su jerarquía y cierta relación entre ellos. Como suele hacer Nietzsche, lo hace en esbozo, como guion a realizar en otra inexistente ocasión; nos deja, pues, en cierto modo, la tarea de rellenarlo.

Todos son fenómenos de la consciencia, lugar de aparición y manifestación de la voluntad de poder, lugar de exhibición de su fuerza; entre ellos mantienen cierto orden, en función de la eficacia -la fuerza que aportan- y la complejidad; en conjunto esbozan una escala, de los más simples y fundamentales a los más elevados. Es como la escala de evolución del ser vivo humano, que anuncia y marca su querer ser, sin duda, pero también su querer ser más. Sí, el querer de esa voluntad, su *telos* oculto, apunta claramente más allá de la vida biológica, vida como sobrevivencia, y aspira a una vida de individuos superiores¹⁸, una vida más vida, con más potencia, con más diversidad de manifestaciones. O sea, el ser como vivir y como algo más que vivir; como ser más, como aumento de ser. Si me permitís el símil una vez más, algo así como la “reproducción ampliada” inscrita en la vida del capital.

Digamos ya que estos tres grupos no pueden ser considerados como *tres partes* de la voluntad de poder, una de las cuales fuera la voluntad de vida. En los tres grupos, las fuerzas o instintos que cataloga tienen cada uno diversa complejidad y pluralidad de dimensiones, afectando a la vida de modos diferentes; la afectan como reproducción, como sobrevivencia, pero también como cualificación, como tipificación de aspectos y modelos de existencia. Lo que parece obvio es que todas se engloban en ese conjunto complejo que Nietzsche llama “voluntad de poder”, pues todas, entre sí sobredeterminadas, se manifiestan en la consciencia y hacen crecer (y no sólo en cantidad) el organismo.

¹⁸ Nietzsche no habla nunca “vida superior”, pero sí de seres superiores, y de la vida propia de ellos. Pesa mucho en su antropología el libro de Emanuel Herrmann, *Cultur und Natur* (Berlín, 1887), del que extrae pasaje como éste: «La distinción entre una existencia inferior y una existencia superior es técnicamente insostenible, porque todo animal, toda planta cumple con su tarea de la manera más perfecta posible; el vuelo del pesado escarabajo no es en nada menos perfecto que el flotar de la mariposa para las tareas de la mariposa. La distinción es económica, pues los organismos complejos son capaces de realizar más trabajo y más perfecto, y las ventajas que resultan de ello son tan grandes que superan los costes de conservación y producción, que han aumentado considerablemente» (FP. 10 [16]). En E. Herrmann, *ed. cit.*, 86. De esa influencia da testimonio el siguiente fragmento, escrito al filo de esa lectura: “Demostrar la necesidad de que a un consumo cada vez más económico del hombre y de la humanidad, a una «maquinaria» de intereses y realizaciones cada vez más firmemente imbricados entre sí, le corresponde un contramovimiento. Lo caracterizo como la secreción de un excedente de lujo de la humanidad: en ella debe salir a la luz una especie más fuerte, un tipo superior, que tiene condiciones de surgimiento y de conservación diferentes que el hombre medio. Mi concepto, mi símil para este tipo es, como se sabe, el término «superhombre» (FP. 10 [17]).

El primer grupo incluye una serie de máscaras de la voluntad de poder, bajo las cuales actúa ésta, muy generales y básica, cada una como tendencia, instinto o impulso a aspectos muy diversos y generales de la existencia humana. Nietzsche describe así este grupo de fuerzas:

“1) Aspiración a la libertad, a la independencia, incluso al equilibrio, la paz, la coordinación, incluso el anacoreta, la «libertad de espíritu»; en la forma más baja: voluntad de existir en general, «instinto de conservación»”¹⁹.

Como vemos, un repertorio variopinto de aspiraciones o impulsos que aparecen como diversas formas de vivir, de ser en la vida, de los seres humanos. Todos esos fenómenos son “formas enmascaradas” de la voluntad de poder, formas de hacerse presente ésta. Y nos dice Nietzsche, creo yo, no sólo para que pensemos la voluntad de poder sin substancia ni unidad, como pluralidad compleja e irreductible, sino también para recordarnos que cada una de esas fuerzas es ciega, que no responde a una finalidad puesta por una *facultad* de la consciencia y mediada por el saber; aparecen en la consciencia, y ésta no es sujeto, sino escenario donde aparecen los personajes, los entes de ese universo.

Recordemos que en el pasaje citado se insinúa una escala, entre formas más altas y más bajas. Con esa perspectiva podríamos pensar que las más bajas apuntan a aquellos procesos de mera subsistencia, de adaptación o “conservación”; podríamos pensar que Nietzsche insinúa aquí la posibilidad de distinguir las manifestaciones de la voluntad de poder más bajas como un subconjunto más próximo a la nuda vida, vida biológica o natural, común con los demás seres vivos, lo que solemos llamar *voluntad de sobrevivir*, mientras las otras, las más elevadas, ya apuntarían a tipos más “humanos”, subsumidos en ciertos ideales y valores. Pero no está claro. En todo caso, las manifestaciones específicas de la voluntad de poder en el hombre se dan siempre mediadas por la consciencia. Es decir, esas manifestaciones enmascaradas de la voluntad de poder más que a la voluntad de vivir (sobrevivir) pertenecen a la *voluntad de ser*. Todas las de este primer grupo dejan ver la mediación de la consciencia, y todas ellas tienen como *telos* una forma de vida determinada, que no se reduce al vivir, a *ser vida*, sino que aspira a ser más: no se reduce a “instinto de conservación” sino a consciente “vida en paz”, “libertad de espíritu”, “anacoreta”.

Como nota a pie de página, se observa en este grupo la fuerte presencia de un elemento, la individualización, la fuerza de individualización que se deja ver en buena parte del listado. Ve voluntad de poder en el ciego “instinto de conservación” y bajo la aspiración consciente a la “libertad”, a la “independencia” o al “anacoretismo”. O sea, todo gira en torno a la voluntad de vivir y de ser del individuo; incluso cuando las aspiraciones dependen de los otros, o de la totalidad social, como “la paz”, “la coordinación”, el “equilibrio”, sin duda pueden interpretarse en clave individualista, como condiciones favorables al individuo. El individualismo (ontológico, epistemológico, jurídico, metodológico...) es condición y efecto de su concepción del nihilismo; y

¹⁹ FP., 7 [6]

en el fondo es su concesión a su tiempo, a la modernidad capitalista, que necesita una curiosa y paradójica redescrición de la relación todo/individuo.

En el segundo grupo se incluyen los procesos orientados a la integración de los individuos en un orden comunitario, o sea, las relaciones sociales, divisiones grupales, en fin, lo propio de la construcción de una totalidad mayor en número, que potencie la fuerza de los individuos:

“2): la sumisión, el hacerse indispensable, el hacerse útil para quien tiene el poder; el amor como camino subrepticio hacia el corazón del más poderoso - para dominarlo”²⁰.

Nótese que en este grupo hace intervenir los sentimientos, los afectos, las pasiones, en definitiva, la esfera de la consciencia más directa e inmediatamente conectada con la sobrevivencia, menos mediada por representaciones metafísicas y morales, por constructos racionales. Esas formas de aparecer la voluntad de poder como sentimiento, pasiones, “servidumbres voluntarias”, -en fin, las razones del “corazón” que la razón no entiende-, todas ellas *aparentemente* dirigidas al fortalecimiento de la vida en común, también tienen como objetivo de fondo oculto la vida, el ser, del individuo. La sociedad como asociación para salvar la vida, posibilitarla o enriquecerla; la sociedad como instrumento para que el individuo sea más él mismo. Es el individualismo intrínseco al liberalismo, en que lo común, lo universal, es “esencia sin existencia”; y en que lo individual, aunque lo ignoren cegados por una metafísica hecha *ad hoc* para verse guapos en el espejo, no puede ser otra cosa que “existencia sin esencia”. O sea, vida inesencial. Necesariamente insatisfactoria, aunque oculten los olores y temblores nihilistas que desprende ese cadáver.

Por último, en el tercer bloque, aparecen aquellas máscaras de la voluntad de poder instaladas en los saberes, en los elementos de la consciencia más elevados; sin duda producidos, contruidos, pensados, desde su relación fisio-psico-biológica con la vida y su evolución; pero por estar densamente mediados por el pensamiento, por la consciencia y la autoconsciencia, dejan ver más fácilmente que el *telos* que los mueve es algo más que vivir, incluso que vivir bien, (*vida buena o buena vida*); el fin es ya el poder, la vida como poder, como autoconstrucción. Son éstos:

“3) El sentimiento del deber, la conciencia, la consolación imaginaria de pertenecer a un rango superior de los poseedores efectivos del poder; el reconocimiento de una jerarquía que permite juzgar incluso a los más poderosos; la autocondena; la invención de nuevas tablas de valores (los judíos son el ejemplo clásico)”²¹.

Este tercer grupo es el que pone en escena los sentimientos y valores morales, cuyo vínculo con la estructuración social, con el dominio, social, enfatiza Nietzsche. Son éstos los que construyen el modelo de individuo al que ha de subordinarse la sociedad; aunque en la argumentación, en el orden del fundamento, se enmascara la línea de determinación y se

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

justifique la carga de los individuos con los valores como exigencia de la sociedad, de lo común; como si el sufrimiento del camello pudiera justificarse por la morfología del desierto.

Esta escueta, tosca y provisional tipología de “máscaras de la voluntad de poder”, apenas un boceto de un guion a desarrollar en alguna ocasión, como suele hacer Nietzsche, nos permite ver algunos aspectos interesantes. Quiero destacar que, conforme a lo descrito en la tipología, la voluntad de poder se manifiesta *en* la consciencia, mejor dicho, *como* consciencia, como esfera psicológica, emocional y afectiva; pero también en la esfera cognitiva, que aquí apenas es mencionada. La mediación de la consciencia -que no es lo otro de la voluntad de poder, otra substancia aparte, sino que es producto de ella, de su trabajo en los cuerpos de los individuos- deberíamos verla desde el esquema *poder constituyente/poder constituido*, haciendo aquél de demiurgo de éste y éste como medio a través del cual aquel produce.

2.2. (*Voluntad de poder tras la comunidad*). Nietzsche nos dice que su filosofía está dirigida a los fuertes, “a la jerarquía”, no a los individuos débiles. En éstos la voluntad de poder sólo actúa como voluntad de vivir, sea como sumisión o como dominación, sea como búsqueda de la paz o como respeto al orden; mientras que en aquéllos actúa como voluntad de crear, de sobrepasar los límites, de superar el deber y la culpa, la ley y los pactos. En este sentido la voluntad de poder no sólo se distingue sino que parece *rebelarse* contra la mera voluntad de sobrevivir, parece renegar de ella, como si exigiera que la vida “humana” fuera más que sobrevivir para valer la pena; mientras la voluntad de poder de los débiles busca la seguridad en el orden, aunque sea el del rebaño, la voluntad de poder del fuerte, piensa Nietzsche, desafía la muerte en busca de ser más, pone en riesgo la vida biológica reproductora en busca de la vida humana creadora.

Esa distinción conceptual entre voluntad de poder y de vivir incluye que cada una tenga su objeto: la voluntad de sobrevivir actúa en sujetos débiles, que encuentran seguridad en el rebaño, en la conducta obediente y gregaria; la voluntad de poder, voluntad de una vida autocreada, tiene su presencia en los creadores, artistas, dirigentes, forjadores de estados, de valores nuevos. Lo dice así:

“El sentido del rebaño debe dominar en el rebaño, pero no ir más allá. Los conductores del rebaño tienen necesidad de valoraciones fundamentalmente diferentes para con sus propias acciones, igualmente que los independientes o los «animales de presa», etc.”²².

Su desprecio es para el rebaño, cuya vida no llegaría a ser propiamente una *vida social*; y menos una vida superior. El rebaño es la metáfora de una vida nihilista. En el rebaño desaparece la *individualidad*, tanto la de los miembros gregarios, que entregados a la sumisión bajo el instinto de conservación han perdido la voluntad de ser individuo, como la de los dirigentes, los dirigentes, los “conductores de rebaño”, que si bien

²² *Ibid.*

como individuos que son tienen su propia consciencia de sí, valoran de otro modo sus acciones y su vida, en realidad viven en los márgenes del rebaño, como los “animales de presa”, sin someterse al vínculo social, sin respetarlo, en plena independencia.

Entre ambos tipos, -en el fondo ambos asociales, el gregario del rebaño y el marginal o independiente de quienes solo se preocupan de sí mismos, viviendo de los otros cual su caza-, Nietzsche sitúa el tipo social “moral”. La moral es un rasgo esencial, constitutivo, de la vida social; la regla moral supone la relación con los otros. Por eso Nietzsche unifica en este tipo moral el *individualismo* y el *colectivismo*, dos variantes de la moralidad:

“Situándose al margen de ambos movimientos: la moral individualista y la colectivista, pues también la primera ignora la jerarquía y quiere otorgar a cada uno la misma libertad que a todos”²³.

El individualismo, que en principio parece dar la espalda a los otros, en rigor conceptual es una moral, pues bajo su inmediata imagen etimológica de egoísmo, de egocentrismo amoral, oculta una preocupación por los otros, pide igualdad, igual libertad para todos. Aunque en el fondo quiera y persiga la jerarquía, ha de defender la libertad de modo universal; ha de tener en cuenta el bien del otro.

Hecha la tipología, Nietzsche nos dice que *su* enfoque de la vida social es diferente, pues no se centra en la libertad sino en el poder:

“Mis pensamientos no giran alrededor del grado de libertad que debe permitirse a uno, a otro o a todos, sino alrededor del grado de poder que el uno o el otro debe ejercer sobre otros o sobre todos, o además en qué medida un sacrificio de libertad, incluso la esclavitud, ofrece una base para la producción de un tipo superior”²⁴.

No le preocupa el reparto y respeto de la libertad que predica la moralidad común; interpreta que esa preocupación por la libertad y por los derechos en el fondo expresa el miedo, la inseguridad de los individuos condenados a vivir en condiciones de *enemistad*; la libertad como la igualdad, como los derechos, parece insinuar Nietzsche, son propios de una sociedad de enemigos en la que todos temen a todos y buscan protegerse de ellos. Su crítica y rechazo a la moral le lleva a despreciar esa dimensión social. Le preocupa socialmente el poder, el grado de poder que uno puede ejercer sobre los otros, destruyendo su libertad. Porque, el respeto a la libertad de los otros es un límite que sufre el fuerte, que disminuye su potencia vital, su capacidad de creación de vida superior. Para hacer posible esa vida cívica, conforme a la moral social, que protege al débil, hay que sacrificar libertad, la libertad de los fuertes; y la cuestión que plantea Nietzsche es así de clara y terrible: ¿en qué medida un sacrificio de libertad, incluso la esclavitud, ofrece una base para la producción de un tipo superior?

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

No, no es una idea pasajera, no es una ocurrencia retórica; es la gran cuestión que debemos afrontar y responder. Nietzsche lo sabe, y por eso la plantea y lo replantea con mayor nitidez:

“Pensándolo de la manera más radical: ¿cómo se podría sacrificar el desarrollo de la humanidad para permitir la existencia de una especie más elevada que el hombre? [...]”²⁵.

Porque de eso se trata, de esa alternativa trágica que exige que lo superior se construye, llega a ser, mediante el ineludible sacrificio de lo inferior. Sacrificar al hombre para dar paso al *Übermensch*, ese ser que ha de venir tras la negación del hombre, he ahí el reto. Tal vez un reto absurdo y excesivo para el hombre, pues parece absurdo que se le pida al hombre negarse a sí mismo y crear lo superior: parece excesivo que se le exija ir contra su vida, asumir una respuesta suicida.

Nietzsche lo sabe, es consciente, y parece que juegue con el lector. Él sabe las condiciones del hombre al plantearse tal reto; y sabe los condicionantes y las limitaciones de la respuesta; sabe que será una respuesta humana, o sea, una respuesta *moral*, un juicio de valor. Una respuesta tan segura como extraña, pues está en juego su vida, está en el tablero su interés individual; y la pregunta, mejor, la exhortación a que asuma una respuesta que no puede dar, que le exige ir más allá de sus fuerzas, de su debilitada voluntad de poder, desafía su esencia. Pregunta o exhortación impertinente, que provocará una respuesta “loca”; tan loca como inevitable, dice Nietzsche, pues moralmente, en la escala humana, tiene su sentido:

“Tiene su sentido la idea aparentemente loca de que cada uno debe tener por más alta la acción que atiende al otro que la que atiende a sí mismo, y que ese otro debe hacer lo propio etc., de que sólo se pueden llamar buenas aquellas acciones en las que cada uno no atiende a sí mismo sino al bien del otro: en efecto, como instinto del sentido comunitario basado en la convicción de que el individuo en general vale poco, mientras que vale mucho junto a todos los demás, presuponiendo que forman una comunidad, con un sentimiento común y una conciencia común”²⁶.

Cierto, la moral pone como superior preocuparse por el otro; esa es su esencia, oponerse aparentemente a la inmediata voluntad de vivir. Pero sólo aparentemente, pues bajo ese absurdo de retar a la vida se oculta una defensa sutil de ella, pues en el fondo está de acuerdo con ella, está en línea con un profundo instinto de vida que lleva al individuo a buscar y encontrar mejor protección en el grupo que en aislamiento e independencia. Ya sabemos, “*sous le pavés, la plage*”; bajo la máscara de la moral, la voluntad de poder se abre paso. La norma moral prescribe lo innecesario, el instinto comunitario; la prescripción eleva a moral lo “inmoral” que está en su base; la razón lo avala con el presupuesto pragmático de que en común se es más fuerte, que el sentimiento de comunidad une y protege. La norma moral, pues, tiene su sentido, y a su modo responde a la voluntad de poder, a un instinto bien desarrollado por el hábito, que ha puesto e impuesto la superioridad de la comunidad sobre el individuo, de la vida en común sobre la vida independiente.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

Nietzsche comprende el mecanismo, pero su individualismo -también una moral, también consagración de un instinto- le arrastra a la oposición, a enfrentarse con esa amenaza del triunfo de lo inferior sobre lo superior, del número gregario sobre la élite de *individuos*, y por tanto aislados e independientes. Y es aquí, en su apuesta por el ser superior, donde Nietzsche se planta, resiste y se revela. Lo inferior ha de hacer posible la existencia de lo superior, ha de abrirle paso.

Entiende que esa adecuación de la moral al instinto comunitario, o al interés cultivado de gozar de la protección de lo común, pueda ser válida en su momento y nivel, pero no de modo universal. Universalizar la norma, absolutizar la utilidad de su valor, enmascara los límites de éste y deviene perversa, pues deviene obstáculo para la aparición de lo superior, de los seres superiores. Está bien -se comprende, la voluntad de vivir es también voluntad de poder- sobrevivir a cualquier precio..., excepto cuando ello suponga cerrar el paso a la venida del Mesías, a la redención. Al fin, absolutizar el valor de la comunidad es arbitrario; sirve a veces y otras no. No deja de ser un hábito, “una especie de ejercicio de dirigir la mirada en una determinada dirección”, a saber, la de mirar al otro, ayudar al otro; de su constancia, de su repetición, acaba siendo cultivo de una voluntad dirigida que “hace imposible mirarse a sí mismo”. Ese hábito de la máxima moral, de mirar al otro y olvidarse de sí, acaba siendo un obstáculo, nos lleva a perder la perspectiva. Esa máxima de sobrevalorar la comunidad sobre el individuo no puede convertirse en verdad eterna, en valor eterno.

Pues bien, Nietzsche dice que en esa perspectiva de sobrevalorar la comunidad frente al individuo está el mal, el error y el engaño, porque la comunidad es una palabra vacía, sin substancia, sin subjetividad. Lo dice así de claro: “Mi idea: ¡faltan los fines, y estos fines tienen que ser individuales!”. La comunidad es una construcción artificial, como una máquina, y no tiene fines; tampoco tiene voluntad; es una mera personificación, cuyo origen olvidado es una figura literaria. En nombre de la comunidad, cosificación y subjetivación de un conjunto, se sacrifica el individuo, que implícita o explícitamente renuncia a sus propios fines y a su propia voluntad; todos devienen instrumentos, movidos desde el exterior: “Yendo por las calles, se encuentran puros «esclavos». ¿Hacia dónde van? ¿Por qué?”²⁷.

Ese espectáculo de una sociedad de sonámbulos provocado por la moral, que se revela a la mirada del filósofo, le asombró a Nietzsche a lo largo de su vida: “los fenómenos morales me han absorbido como un enigma”. La moral que les hacía “buenos” vaciaba su voluntad y les robaba su dominio de sí; la vida que les proporcionaba, seguridad y sentido, implicaba la renuncia a ser sí mismo; esa vida era inesencial, y se cobraba a cambio su permanente sumisión y entrega. Todo eso le resultaba enigmático, y buscaba sin cesar las respuestas, hasta que creyó encontrarla: “Los fenómenos morales me han absorbido como un enigma.

²⁷ *Ibid.*

Hoy sabría dar una respuesta”²⁸. Y la respuesta es que la moral es obra de lo inmoral, o sea, que los contenidos de las reglas morales no son dictados por principios internos de la moral, como aparenta, sino por determinaciones exteriores, de la voluntad de poder. En clave interna la moral parece contradictoria: “el bien del prójimo debe tener para mí un valor superior al mío propio” y, en cambio, el mismo prójimo “debe apreciar el valor de su bien de otro modo que yo”; o sea, yo debo apreciar su bien como superior al mío, y él, en cambio, no debe apreciar su bien más que el mío, sino menos que al contrario, debe subordinarlo al mío. Yo debo valorar más su bien y menos el mío y él debe valorar menos el suyo y más el mío. ¿Qué tipos de bienes son éstos?, ¿a qué lógica responden? Comprensible que exclame: “se necesita mucha moralidad para ser inmoral de esta sutil manera”²⁹. Por ahí no se encuentra la respuesta, ésta ha de buscarse en clave externa, situando la norma moral como instrumento de la voluntad de poder, exterior a ella, no sometida a ella, por eso “inmoral”

2.3. (*La voluntad de poder tras el lenguaje*). Hay dos hábitos, dos peligros, que deberíamos eliminar, ambos en relación con nuestro lenguaje, con nuestras interpretaciones del mundo; tras ellos se oculta la voluntad de poder. El primero ya lo he mencionado, es el hábito de la *cosificación*, de convertir expresiones en sustancias, sujetos, fines y causas; debemos evitar substancializar la “voluntad de poder”, convertirla en sujeto, verla como *causa*. Ya he comentado de modo insistente esta cita: “El hombre es una multiplicidad de «voluntades de poder», cada una con una multiplicidad de medios de expresión y formas”³⁰; pero vale la pena enfatizar su importancia. La voluntad de poder no es *una*, como el alma no es una; tampoco son causas; en ambos casos son *nombres* que expresan *una* pluralidad de fenómenos de la consciencia; convertirlas en *una* y en *causa* es una interpretación, no una descripción.

Este criterio de evitar la cosificación hemos de llevarlo a cabo de forma radical, tal que no debemos convertir la pluralidad resultante del análisis en multiplicidad de entes diferenciados y distintos: “Las pretendidas «pasiones» singulares (por ejemplo: el hombre es cruel) son tan sólo unidades ficticias en la medida que lo que llega a la conciencia como homogéneo desde los diferentes instintos fundamentales es compuesto conjunta y sintéticamente en un «ser» o «capacidad», en una pasión”. En general no debemos cosificar los elementos de nuestras representaciones, de nuestro lenguaje; no debemos convertir en entes nuestras formas de expresión. No hacer lo que Platón, “un hombre de sensualidad e imaginación exacerbadas”, nos dice Nietzsche, que cayó en la seducción del lenguaje: “la fascinación del concepto se hizo tan grande que involuntariamente veneró y divinizó el concepto como una forma ideal”³¹. No caer en la “*ebriedad de la dialéctica*”, de conceder

²⁸ FP. 7 [5].

²⁹ FP. 7 [6].

³⁰ FP. 1 [58].

³¹ FP. 2 [104]

poder a las palabras y a los mecanismos de expresión; como Platón, que creyó que la dialéctica tenía el poder de controlar y dominar el cuerpo, el alma y el mundo; la vio como “instrumento de la voluntad de poder”.

El segundo hábito a corregir es el olvido de que las interpretaciones son lugares de existencia de la voluntad de poder. El fragmento 2[108] lo ejemplifica, al reconocer la interpretación como fuente del valor, ligada a la voluntad de vivir, a la evolución del hombre, incluso a su superación. Dice Nietzsche:

“Impregna mis escritos que el valor del mundo reside en nuestra interpretación (que quizás en alguna parte son posibles todavía otras interpretaciones que las meramente humanas); que las interpretaciones tradicionales son apreciaciones perspectivistas, gracias a las cuales podemos mantenernos con vida, es decir con voluntad de poder, de crecimiento del poder; que toda elevación del hombre comporta la superación de interpretaciones más limitadas; que todo refuerzo conseguido, toda extensión de poder, abre nuevas perspectivas y significa creer en nuevos horizontes”³².

El cambio, la sucesión de las interpretaciones, refleja y reproduce el crecimiento del poder del hombre; crecen, se corrigen, se niegan, se superan unas a otras, en una historia que narra la vida que contribuye a determinar, que deja ver a su través la voluntad de poder de la que es instrumento. Producto y expresión del crecimiento de ésta, las representaciones abren nuevos horizontes y perspectivas, hacen posibles nuevos progresos. La interpretación se mueve, avanza, como buscando siempre un mundo seguro y soportable; misión imposible, viene a decirnos Nietzsche, pues no hay mundo tolerable; “un mundo un poco tolerable es falso”; el mundo es siempre amenaza del individuo, que pone límites, que le regatea su voluntad de ser.

El mundo, cuyo modo de ser es el constante devenir, es por esencia inseguro, imprevisible, insoportable para el hombre. Aunque, tal vez por eso, la misión de la interpretación sea más necesaria; aunque ésta no pueda encontrar lo que no existe, ni pueda producirlo, aunque no pueda por tanto ofrecernos un mundo de “hechos”, sino sólo “una invención poética”, -y acaso una descripción imaginaria resultado del “redondeo a partir de una pequeña suma de observaciones”-, aunque sólo sea esa ficción aproximada o creíble, digo, la interpretación justifica su presencia necesaria como instrumento de la voluntad de poder. Aunque la interpretación, como el mundo, está en permanente flujo, como algo en devenir, como “una falsedad siempre perpetuamente removida y que nunca se acerca a la verdad”, pues no hay «verdad» alguna...; aunque sea así, la interpretación parece imprescindible, vehículo del crecimiento, de la evolución del hombre, instrumento de la voluntad de poder.

Las interpretaciones, sus movimientos y su diversidad, ocultan la voluntad de poder; mejor, ésta se oculta tras aquellas, cual su máscara. Nietzsche lo pone de relieve en “las tres afirmaciones”, las tres distintas respuestas a la pregunta “¿qué es lo superior?”, que tres grupos sociales (el *hombre llano*, los *maldotados* y los *mediocres*) darían, suelen dar, al mismo problema desde sus distintas posiciones. Dice Nietzsche:

³² FP. 2 [108].

“Lo no aristocrático es lo superior”, dice el «hombre llano»); “Lo antinatural es lo superior”, reclaman los maldotados; y “Lo mediano es lo superior”, reivindica el rebaño, los «mediocres»³³.

Cada grupo reivindica como superior su modo de ser y de vivir; con ello simplemente defienden ese modo de existencia. Es una clara prueba, avalada por la experiencia histórica, dice Nietzsche, de que tras cada valoración moral se oculta enmascarada la voluntad de poder. La interpretación, el relato moral, se nos revela siempre como el mecanismo mediante el cual “unas veces los esclavos y oprimidos, otras veces los maldotados y sufrientes y otras veces los mediocres, tratan de hacer triunfar los juicios de valor que les son más favorables”³⁴.

2.4. (*La inmoralidad bajo la moralidad*). Dos apartados más arriba, cuando comenté cómo la voluntad de poder disfrazaba en los valores de la comunidad, pudimos constatar que Nietzsche ve la vida social constituida desde el vínculo moral. Recordemos su satisfacción por haber encontrado al fin la respuesta al enigma de la moral, tener su esencia fuera de ella, en el exterior, en la inmoralidad. Quiero aquí desarrollar algunos aspectos de su interpretación “dialéctica”.

Nietzsche suelta de pasada un enunciado aislado, como en el desierto, pero en ese vacío refulge su luz y truena su grito sereno: “La moral como obra de la inmoralidad”. Con ello, lo hemos visto, argumenta que la moral no aparece de las fuentes áureas de la razón o el corazón, sino de los oscuros pozos de la necesidad de la vida, y en particular de la necesidad de vivir juntos; en fin, procede del exterior, y esto es de gran importancia en Nietzsche, como enseguida veremos.

Podríamos decir, pues, que la moral nace del barro de la vida; la moral no es “inmoral” por su contenido, ni por su falsedad; es inmoral por su origen, en sentimientos y afectos perversos: “Para que los valores morales lleguen a dominar, tienen necesidad de fuerzas y afectos claramente inmorales”. Ese es su origen, la necesidad del dominio y la sumisión, el horror al miedo y a la muerte; ya se sabe, bajo la flor el estiércol. Para que los valores surjan y sean aceptados necesitan de ese clima de inmoralidad que amenaza de mil formas la vida. Más aún, si los valores necesitan tierra y clima inmoral para nacer y arraigar, -para que tengan sentido y justificación, pues los santos no necesitan de la moral, como decía Kant-es porque su semilla procede también de ahí: “El origen mismo de los valores morales es obra de afectos y consideraciones inmorales. [...]”³⁵. Nietzsche quiere decir que el origen de los valores, su procedencia, no es el hombre mismo, no es el individuo, no es su consciencia de sí; vienen de fuera, de su vida con los otros, de su vida social. Ese es el exterior de donde proceden, llegan a él para someterlo, para colonizarlo. Ésa es la raíz inmoral de las virtudes, por eso son peligrosas para el individuo:

³³ FP. 8 [4].

³⁴ *Ibid.*

³⁵ FP. 7 [6].

“las virtudes son tan peligrosas como los vicios, en la medida que se las deja ejercer desde el exterior como autoridad y ley, y no se las produce en primer lugar desde sí mismo, como sería lo justo, como la más personal legítima defensa y necesidad, como condición -precisamente- de nuestra existencia y nuestro alivio, los cuales nosotros conocemos y reconocemos independientemente de si otros crecen con nosotros bajo iguales o diferentes condiciones”³⁶.

Pasaje que clarifica la posición individualista y asocial de Nietzsche, su recelo ante los valores cívicos, que entiende como proyecciones de los morales, hechos contra la vida (individual) y a favor de un *tipo* de vida que en el mejor de los casos sería vida humana, límite y obstáculo para la aparición del superhombre.

Quiero enfatizar este punto: origen inmoral de los valores porque no nacen en el individuo, no son suyos, son infiltrados del exterior a los que se somete; de ahí que todo lo moral, que hace referencia a los otros, a modos de vivir con los otros de autolimitar y autosometer la propia vida a una vida en común, aparezca a su mirada siempre como dominación desde el exterior; se vista de carnaval o semana santa, se enmascare o disimule, la virtud cívica es una especie de fuerza de ocupación.

Como casi siempre, ante este argumento nos surge la pregunta: ¿no son los valores figuras de la voluntad de poder? Sí, lo es, de una voluntad de poder débil, que limita la vida en busca de la vida segura; una voluntad de poder, nos atreveríamos a decir, más débil que la voluntad de vivir. Aunque Nietzsche justificaría esa debilidad atribuyéndosela al individuo, aún no capacitado para su superación. Nos lo dice hablando de otra virtud cívica, la humildad:

“Esta regla sobre la peligrosidad de la virtud objetiva e impersonalmente concebida vale también para la humildad: por ella se hunden muchos de los espíritus escogidos. La moralidad de la humildad es la peor molicie para aquellas almas en las que sólo de vez en cuando tiene sentido mostrarse duros”³⁷. Los “buenos” son incapaces de ver estos valores como problemas; acostumbrados a vivir con ellos siempre, sometidos a ellos, ni los pueden cuestionar, no pueden ni sospechar lo que ocultan: “El ojo no está adaptado para ello. En lo concerniente a nuestra moral me parece que ello todavía no ha sucedido hasta hoy” [...]”³⁸

2.5. (*Voluntad de poder bajo la evolución*). Para Nietzsche el ser del hombre (*ser más*) se aprecia en su evolución; lo que es, su ser, se va redefiniendo constantemente; esta evolución se aprecia en una gran diversidad de manifestaciones, corporales y mentales; evoluciona su fisiología, su psicobiología, sus sentimientos y emociones, su inteligencia, su potencia de obrar, imaginar y crear... Todos esos dispositivos y fenómenos son signos de su ser. Todos ellos son otras tantas formas de expresión de esa voluntad de poder múltiple que lo constituye. De ahí que, a la hora de evaluar la evolución del individuo, Nietzsche mire en el espejo de la voluntad de poder; y a la inversa, para ver el movimiento de ésta, mire en sus efectos, en los cambios apreciables en la existencia de

³⁶ *Ibid.*,

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

los individuos. Al fin la voluntad de poder es buen pulsómetro de la fuerza, de la salud, de la capacidad de ser del individuo. Lo dice con claridad:

“Aprecio al hombre según el *quantum* de poder y de plenitud de su voluntad: no según la debilidad y extinción de ésta; considero una filosofía que enseña la negación de la voluntad como una doctrina de degradación y de calumnia...”³⁹.

No esconde, pues, que su filosofía, su interpretación, es militante; se sabe y se quiere defensor de una filosofía que reconoce la voluntad de poder como principio del mundo de la vida humana; por tanto, está presente a lo largo de su historia, en sus diversas etapas, en sus diversas culturas; está presente cuando aparece débil, de baja intensidad, a la defensiva, y cuando aparece fuerte, dominante, creadora,

Tal vez sea aquí, en esta distinción nietzscheana entre las formas débil y fuerte de la voluntad de poder, donde Nietzsche, arrastrado por su posición de valor, muestre más ambigüedades. Creo que su irrenunciable deseo de ver la individualización orientada por la distinción “inferiores” y “superiores” le lleva a en ocasiones a tratar la forma débil como carencia, ocultando que la resistencia es en ocasiones la única forma de actuar la voluntad de poder. Por ejemplo, en el siguiente pasaje, que expresa una idea muy repetida en sus textos:

“Aprecio el poder de una voluntad por la cantidad de oposición, dolor, tortura, que soporta y sabe convertir en su provecho; según tal criterio tiene que estar muy lejos de mi ánimo reprochar a la existencia su carácter malvado y doloroso, sino que albergo la esperanza que algún día será más malvada y dolorosa, como hasta ahora... [...]”⁴⁰.

Lamentablemente el fragmento queda cortado, pero su sentido ha quedado bien establecido. Se presenta la lucha por la vida, por sobrevivir, discordante y contrapuesta a la voluntad de poder; como si aquella fuera distinta e independiente (e “inferior” para Nietzsche) a ésta. La voluntad de vivir buscaría de forma inmediata a disminuir el dolor, aumentar el placer, mantener la paz y los equilibrios, cultivar el reposo, regular los movimientos, controlar los cambios...; en definitiva, buscaría la resistencia; mientras la voluntad de poder buscaría siempre la posibilidad de ampliar el campo del ser humano, asumiendo el riesgo de muerte. Esa distinción, inconsistente con el resto de su obra, no deja de ser seductora, pues viene a reivindicar que lo humano no puede empobrecerse con la finalidad del placer y el rechazo al dolor; pero la belleza retórica de ese elogio al heroísmo del sufrimiento expresa una posición moral irreconciliable con su filosofía. De su concepto de voluntad de poder no puede, no debe, extraerse *una* posición de valor; ella está más allá de todas ellas, ella está tras todas ellas, sin más criterio que el de máxima individualización, del máximo *ser*. Cuando dice “tiene que estar muy lejos de mi ánimo reprochar a la existencia su carácter malvado y doloroso”, es coherente en resaltar que no es la protección ni la seguridad lo que ha de buscar el “guerrero” de la voluntad de poder; y mucho menos la renuncia a la vida; y menos aún la renuncia a la voluntad; es coherente insistir en que lo suyo es buscar todo aquello que le haga fuerte, que fortalezca su

³⁹ *FP*. 10 [118].

⁴⁰ *Ibid*.

voluntad en desafío contra el dolor, la inseguridad, la incerteza y la muerte. Pero el límite de la coherencia se rompe y supera cuando, en la exaltación de esa resistencia al sufrimiento, se silencia que lo otro, la sumisión, la servidumbre, el placer e incluso la fe, también son estrategias de la voluntad de poder, a las que los individuos de vez en cuando quedan adheridos mientras tanto.

Es cierto que a lo largo de sus textos hay una relación vacilante, flotante, entre voluntad de vivir y voluntad de poder, el concepto de ésta construido siempre desde aquella. Ocurre que cuando trata de cuestiones muy pegadas a la vida nuda, tienden a confundirse, se difuminan sus perfiles; en cambio, cuando se aleja y plantea formas de vida humana, gana perfil propio, gana claridad y distinción, gana *ser*; incluso los conceptos llegan a oponerse, como lo universal y lo particular, que no siempre coinciden en bienes y fines.

Esta diferenciación de ambos conceptos resalta en sus varias alusiones al evolucionismo de los darwinianos, con el que no se identifica. Sin duda reconoce y comparte con ellos la *perspectiva* de la evolución, pero no la *lógica* de ésta. La evolución según los darwinianos se rige por la lógica de la selección de los *más adaptados*, identificando la capacidad de adaptación, la capacidad de sobrevivir, con los mejores, con lo superior; Nietzsche, por el contrario, no ve la capacidad de adaptación -y por tanto la capacidad de sobrevivir- como signo de superioridad; ni siquiera lo considera signo de elevada potencia de ser; la adaptación sirve para sobrevivir, para alargar la vida, pero no para extenderla ni elevarla, no para hacer crecer el ser, no para *ser más*.

Obviamente, si la adaptación del individuo al medio cuando no puede transformarlo elimina o rebaja el dolor o sufrimiento, esa huida al calor del hogar no será épico, pero resulta extraño menospreciar la voluntad de poder que encuentra esa estrategia. Ciertamente, esa adaptación está lejos de ser un signo de superioridad para Nietzsche, que considera signo de ser superior precisamente la capacidad de enfrentarse al dolor y la muerte, a la inseguridad y la incerteza; no ve la superioridad en la adaptación, ni en la huida, ni en la deserción de la lucha, sino en su fuerza y resistencia para afrontar la vida, para enfrentarse al mundo, para *ser* en el mundo (*ser ahí, Dasein*). En pasajes como estos la voluntad de poder deviene a su pesar un valor moral, ideológico, que pierde buena parte de su potencial como principio hermenéutico. Si la voluntad de poder está en la base de la evolución del hombre, y tiene como *telos* la génesis de los seres superiores, entonces no hemos salido ni de la metafísica ni de la moral; ni del subjetivismo.

Nietzsche ve que los darwinianos consideran la voluntad de vivir dirigida a la protección de la especie, tal que la selección de los mejor dotados para adaptarse tiene como destino la *sobrevivencia* de ésta; en consecuencia, entiende que la evolución de la especie se hace a costa de la evolución del individuo, cosa que su individualismo (incluso metodológico) no puede aceptar. La especie, -como en otro ámbito la sociedad, de la mano de la moral social-, sacrifica la *evolución* del individuo, le impone un destino que niega su esencia; su devenir más, su ser más, su superarse, no cuenta, queda sacrificado a la evolución de lo

que no es otra cosa que un universal abstracto. En esta perspectiva los que sobreviven son los individuos más adaptables, pero no los más creadores, transformadores y autotransformadores. Los individuos sacrificados a la especie, como los sacrificados a la comunidad, habrán ganado seguridades y certezas, pero a costa de enajenar su voluntad de poder, de fijar sus límites, de negar la posibilidad de trascender esos límites; en definitiva, enajenados en la especie o en la comunidad impiden, cierran el paso, al más allá de la evolución, al ultrahombre. La evolución por adaptación no es “evolución” del hombre, es reproducción de su indigencia ontológica y moral, es paralización del camino del individuo.

Así se pone de relieve, una vez más, que para Nietzsche todo gira en torno al individuo; no la especie, ni la clase, ni la sociedad, sino el individuo. La voluntad de poder, especialmente como “multiplicidad”, es un concepto perfectamente ajustado al individuo. La voluntad de poder aparece, surge, en el individuo y para el individuo, como principio constituyente del mismo; éste no es un modo de una substancia exterior; ni es un elemento de una totalidad afectado por su determinación como parte del todo. En definitiva, insisto, la *Wille zur Macht* no es como la *Lebenswille*: ésta rige el todo, inerte vivo y humano, como su principio y fundamento, origen y destino (como un “alma del mundo”); aquélla es constituyente del individuo, nombra el conjunto de fuerzas orientadas a mantenerlo en el ser, surgidas en su necesario devenir, en su evolución o desarrollo, en su autocreación.

Reflexión final.

Quiero, para cerrar esta sesión 3, enfatizar dos ideas que, como ejes de coordenadas, estructuran el gráfico de la voluntad de poder. Uno de esos ejes es el *individuo*. Creo que Nietzsche liga indisolublemente la voluntad de poder a la génesis del individuo; es así y tal vez había de ser así, no tenía otra salida. La voluntad de poder es pensada desde la experiencia moderna de la individualidad; no es una fuerza separable del individuo, es la fuerza del individuo. Había de ser así, y por eso la voluntad de poder, -en tanto voluntad de ser, y de ser más- aparece siempre mediada por la consciencia; su potencia depende de esta consciencia como el nihilismo depende de la autoconsciencia. En consecuencia, puesto que el individuo humano es el único ser con consciencia y autoconsciencia, y dado que la voluntad de poder actúa siempre en una consciencia, es razonable pensar que no viene del exterior a revelarse allí, sino que nace allí, en el individuo, y en él aparece como “causa” de cuantos cambios suceden en su evolución, cambios que constituyen la evolución de la consciencia. Evolución en el individuo, insisto, necesaria, intrínseca al ser del hombre, constitutiva del mismo; evolución que expresa su tendencia a trascenderse, a superarse, a sobrepasarse, en definitiva, a autoconstituirse permanentemente frente los desafíos de un mundo en incesante movimiento.

Creo que eso lo que quería decir Nietzsche; aunque a veces lo diga en lenguaje metafísico, metafísica de la voluntad general. Me parece que si

Nietzsche cae en la metafísica -si se puede hablar de caer, si no es más bien un mero *estar ahí*, en el lenguaje en el pensar, en el decir, dominios todos de la metafísica-, no es conforme a este modo universal, común a todos los filósofos; no es por esa marca común del decir, inseparable de los universales. Si queremos situar a Nietzsche, el gran antimetafísico, como metafísico *malgré lui*, metafísico titular, por reconocer de uno u otro modo el mundo inteligible platónico -¡él, el gran antiplatónico!-, no hemos de basarlo en la voluntad de poder, en su uso como substancia o sujeto universal; hemos de hacerlo, y encontramos muchas razones para ello, en su concepción del *individuo*. Aunque su concepto de voluntad de poder como multiplicidad le abría la puerta a ello, no logró pensar el individuo como un proceso mediado por sus propias creaciones, por sus dispositivos y estrategias, incluido el conocimiento, la moral y la sociedad. Consciente de la mediación se esforzó en desvelarla y criticarla, como lastre a extirpar; pero esa higiene llevaba a arrojar el niño con el agua de la bañera. Así se escapaba el individuo y era sustituido por una ficción; y, en realidad, pocas cosas hay más ficticias que el individuo liberado de sus determinaciones (de su lenguaje, su metafísica, su nación, sus dioses, su moral, sus hábitos, sus tics...). Nietzsche aplica una crítica implacable al *yo*, al *sujeto*; pero el individuo queda exento, por no considerarlo un constructo de la razón, por proclamarlo sometido al devenir, por considerarlo zarandeado por la voluntad de poder. No obstante, esos ropajes de aromas empíricos siguen siendo atuendos de la gramática, juego retórico que cubren una realidad metafísica, vacía. Nada más abstracto y metafísico que el individuo cosificado, esencializado.

El otro eje de coordenadas es la *comunidad*. Nietzsche tiene razón en advertirnos del hábito de cosificar la comunidad, como la especie, o el sujeto... Pero evitar esa tentación no implica eliminar el concepto, sólo exige pensar las cosas como procesos y no los procesos como cosas; y si las pensamos como procesos *dialécticos*, mejor. El concepto de voluntad de poder como "multiplicidad" se prestaba a ello, parecía responder a ese objetivo; otra cosa es que se quedara en el camino.

Creo haber subrayado mi valoración muy positiva de esa idea nietzscheana de poder indisolublemente ligada a la aparición del individuo, a su constitución, a su continua *individualización* a partir de un todo oscuro; si la voluntad de poder, en su primera forma de mera voluntad de vivir, es *constituyente* del individuo *vivo*, en su versión acabada, que subsume la anterior, es constituyente del individuo *humano*. Su desarrollo, por tanto, es un registro de la evolución de éste. La voluntad de poder como "multiplicidad", la versión nietzscheana con mayor potencia hermenéutica, se convierte así en una categoría antropológica muy potente, cuyo desarrollo acompaña la genealogía del ser humano. Toda la historia humana occidental-y tanto Nietzsche como Heidegger refieren el nihilismo al ámbito "europeo", determinación hoy traducible por "occidental"- nos aparece desde esta perspectiva como un constante proceso de *individualización*, como si tuviera una finalidad, como si la esencia del ser humano consintiera en ser más individuo, siempre e incansablemente más.

Nietzsche no creía las interpretaciones teleológicas “a posteriori”, en el relato necesitado de sentido; más bien entendía que si el hombre en su devenir ha pasado por esa pluralidad de figuras sociales o culturales, ha sido por necesidad, porque en cada momento no encontró otro camino mejor para ser más individuo; y que si en muchas de ellas el individuo quedaba ahogado por las determinaciones de todo tipo, se debía a que no tenía *fuerza* para liberarse de ellas. No tenía más posibilidades, éstas siempre estaban limitadas por los resultados en dos frentes de batalla: uno *interno* , el ya citado del desarrollo desigual y combinado de esa multiplicidad de voluntades de poder; y otro externo, de la lucha de cada individuo con la naturaleza y con los otros.

Creo que, si no era esto lo que pensaba, al menos hacia ahí parece apuntar el individualismo de la voluntad de poder que pone en marcha. En esa interpretación se logra disolver dos de las más fuertes tentaciones metafísicas: la del *ser* , que ve el movimiento dirigido a un fin exterior trascendente, y la del *sujeto* , que con su razón en el puesto de mando pone el fin y sigue la brújula. O sea, podemos liberarnos de la tendencia a cargar la realidad con un destino, puesto por una ontología teórica (lógica) o por una ontología práctica (moral). Ese concepto de voluntad de poder como multiplicidad le proporciona un principio en que el individuo se va autoproduciendo como puede, pues incluso su saber, su deseo, sus instintos y su imaginación van evolucionando sobre la marcha, actúan siempre *sobredeterminados* por toda la estructura de la voluntad de poder y por la eficiencia de ésta en las condiciones naturales y sociales en que interviene.

Considero que no es mala hipótesis pensar la aparición del ser vivo como individuación y la vida como más individuación (la evolución, al fin sustentada en la lucha por la vida, como creciente individuación); y no es mala hipótesis pensar la aparición del ser humano en el seno de lo vivo como más individuación (la historia, al fin evolución de lo humano, sustentada en la lucha del hombre por ser más y más individuo. No es mala perspectiva la representación de la historia como un proceso incansable hacia la individualidad; cada uno de sus momentos, de sus figuras (tribus, clanes ciudades pueblos, culturas, naciones...) como un estado, una concreción una forma de esa individuación; formas todas contingentes, resultados de la lucha, resultantes temporales; todas inestables, con equilibrios precarios, necesariamente finitos y superables. No, considero que es potente esa representación de la vida humana como resultante de esas fuerzas constitutivas de la individualidad, con tendencia a máximas cotas de individuación, pero mediadas por las condiciones materiales de existencia. Por tanto, me parece rica la perspectiva hermenéutica que abre Nietzsche, perspectiva que él mismo no siempre sigue.

Ahora bien, la elección del individuo como principio relega a la sociedad a mero contexto externo; y esta degradación instrumental acaba afectando al concepto de individuo. La perspectiva nietzscheana es excesivamente vitalista, y en ella el ser humano surge como individuación desde la vida; ese enfoque ilumina un rostro de su historia, pero otros permanecen en la sombra. Y creo que Nietzsche lo dejó en la oscuridad

conscientemente; enfatizó la relación del individuo con la vida para invisibilizar su relación con la comunidad. Ciertamente, a simple vista parece que presentar el individuo, la individuación, a partir de la comunidad, lleva a ver esta como un obstáculo, enemigo; pero, en el fondo, algo semejante pasa con la vida, que acaba siendo un obstáculo para la vida humana, como el mismo Nietzsche nos mostraba en las citas del apartado anterior. El individuo humano aparece y se desarrolla determinando y redefiniendo constantemente sus vínculos con la vida (con sus instintos, sus pasiones, sus emociones, sus límites...); e igualmente plaza con la comunidad, se va constituyendo como individuo humano a medida que se socializa, siendo la socialización determinaciones de su individualidad, límites a la misma.

O sea, la individuación se da, al menos, en esas dos dimensiones, la vida y la comunidad; dos dimensiones comunicadas, contradictorias, cuya dialéctica juega en la individuación, haciendo de ésta una tarea de Sísifo. Una tarea imposible, absolutamente imposible, pues la individuación no es liberación de determinaciones (vitales o sociales, lingüísticas o morales), no es camino a la *indeterminación* (regreso al todo, al “allí de donde todo procede...” de Anaximandro); la individuación es acumulación de determinaciones, maximización de determinaciones. La *individualidad* del ser humano, como el *valor* del capital, es insaciable e irrenunciable voluntad de acumular, voluntad de *más*. Movimiento constante, insatisfacción constante. Determinaciones cada vez más ligeras, efímeras, líquidas, de usar y tirar, devaluadas, en un vertiginoso proceso acelerado de “reinvención” permanente. Por tanto, a simple vista buen terreno para el nihilismo, ¿no?

J.M. Bermudo (2022)