

SOBRE LA TESIS NIETZSCHEANA DE LA VOLUNTAD  
DE PODER COMO TESIS ACERCA DEL CARÁCTER  
ESENCIAL DE LO REAL

*On the Nietzschean Thesis of the Will of Power as Thesis about  
the essentiality of the Real*

Jorge Alfonso CHÁVEZ GALLO  
*Universidad Autónoma de Aguascalientes*

BIBLID [(0213-356)14,2012,93-106]

Fecha de recepción: 10 de septiembre de 2011

Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2011

RESUMEN

Mediante la postulación de la tesis de la voluntad de poder Nietzsche pretende establecer la posibilidad de comprender el «mundo material» como una «forma previa de lo vivo». Según esto, es inútil suponer la existencia de dos «mundos» diferentes (el mental y el material), y la manera de explicar lo que ocurre en el mundo físico no sería esencialmente distinta de la manera de explicar las acciones que realizan los seres vivos. Según esta tesis no habría otra realidad (*Realität*) que la de los afectos y pasiones («nuestro mundo de apetitos y pasiones» como lo único que nos está «dado»), de manera que la materia no sería sino una forma previa de esa realidad concreta. Así, concluye Nietzsche en el aforismo 36 de *Más allá del bien y del mal*, el «mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, –sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más». En la base de este postulado se encuentra la distinción entre las fuerzas activas y las reactivas, que señala la primacía de las primeras sobre las segundas. De acuerdo con Nietzsche el fenómeno de la vida ni siquiera podría ser pensado sin tener presente esa primacía.

*Palabras clave:* Voluntad de poder, realidad, eficacia de la voluntad, Nietzsche, Schopenhauer.

## ABSTRACT

By means of the thesis of will of power Nietzsche intends to establish the possibility to understand the «material world» as a «previous form of life». According to this, there's no point to suppose the existence of two different worlds (mental and material) and the way to explain that what occur in the physical world is not essentially different of he way to explain the actions of living creatures. According to this thesis would not have another reality (Realität) than that of the affections and passions («our world of appetites and passions» as the only thing that is «given»), so that the matter would be but a previous form of the concrete reality. In aphorism 36 of *Beyond Good and Evil* Nietzsche concludes that the «world seen from within, the world defined and designated in its 'intelligible character', would be fully 'will to power' and nothing more». On the basis of this assumption is the distinction between active and reactive forces, which indicates the primacy of the former over the latter. According to Nietzsche the phenomenon of life might not even be thought not aware that primacy.

*Key words:* Will to Power, reality, effectiveness of the will, Nietzsche, Schopenhauer.

## 1. PLANTEAMIENTO

R. Lanier Anderson comienza su artículo sobre la voluntad de poder de Nietzsche señalando un problema al que ha de enfrentarse todo el que pretenda obtener una visión coherente de la obra de Nietzsche: la cuestión de si es siquiera posible «desarrollar teorías filosóficas positivas dentro de los límites del perspectivismo, o si, por el contrario, la epistemología de Nietzsche le impide adoptar cualquier posición sustantiva», pensando particularmente en la tesis de la voluntad de poder, que parece ser una afirmación rotunda acerca de la naturaleza del mundo. Anderson propone, para eludir el dilema, no verla de esa manera, sino como «una interpretación de la unidad de la ciencia, *i.e.*, como un punto de vista acerca de nuestra forma de conocer el mundo»<sup>1</sup>.

1. LANIER ANDERSON, R., «Nietzsche's Will to Power as a Doctrine of the Unity of Science», *Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities*, 10, I, abril 2005. Aquí Anderson ha discutido el aspecto metodológico del planteamiento de Nietzsche y ha dejado de lado el asunto de lo «dado», que me propongo abordar aquí.

Estoy de acuerdo en que la coherencia interna del pensamiento de Nietzsche impide considerar la tesis de la voluntad de poder como la señalización de una realidad última, por decirlo así, pero aún creo que puede sostenerse que se trata en cierto sentido de una tesis acerca del carácter esencial de lo real. En adelante intento mostrar en qué sentido y por qué pienso así. Para ello quiero someter a examen específicamente el aforismo 36 de *Más allá del bien y del mal*, en el que Nietzsche parece postular las razones por las que habría que entender la realidad entera como voluntad de poder.

A este respecto, Maudemarie Clark entiende que este aforismo «presenta un argumento detallado a favor de la doctrina cosmológica de la voluntad de poder, y es el único pasaje en todos los escritos publicados de Nietzsche que lo hace»<sup>2</sup>. Clark sostendrá, sin embargo, que «si observamos el argumento cuidadosamente encontramos abrumadoras razones para negar que Nietzsche lo acepta»<sup>3</sup>. Coincido con su interpretación del sentido del aforismo (a saber: «que Nietzsche nos anima a seguir pensando en términos causales [...], pero abandonando la interpretación de la causalidad que derivamos de nuestra experiencia de la voluntad») <sup>4</sup>, pero difiero en su análisis del argumento: no creo que el argumento sostenga la afirmación de la voluntad de poder, por un lado, y tampoco que Nietzsche mismo no acepte lo que dice en tal aforismo. Haré pues el análisis del argumento de Nietzsche en contraposición al análisis de Clark.

## 2. NATURALEZA DEL ARGUMENTO

Lo primero que hay que señalar es que el argumento presentado por Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, 36, no es un argumento para demostrar que el mundo es voluntad de poder, es decir, Nietzsche no afirma categóricamente al final del argumento que el mundo sea voluntad de poder. Antes bien, se trata de un argumento a favor de la posibilidad y la pertinencia de llevar la hipótesis de la voluntad de poder a un ámbito más amplio que el estrictamente psicológico. Supóngase que tengo una hipótesis obtenida por observación. Evidentemente habría que ponerla a prueba si ha de llegar a tener una base firme. Sin embargo, podrían existir razones para no ponerla a prueba, por ejemplo, que otras hipótesis han funcionado hasta ahora suficientemente bien. Supóngase que se trata de una hipótesis sobre cuya base, además, el mundo puede ser interpretado de una manera que desafía a la que comúnmente sostenemos,

2. CLARK, M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 212.

3. *Ibid.*, pp. 212-213.

4. *Ibid.*, p. 217.

como piensa Nietzsche de su tesis<sup>5</sup>. En consecuencia, es necesario dar razones para someter la hipótesis a prueba, hay que demostrar que hay que tomarse la molestia de probar la hipótesis. Me parece que esta es la naturaleza del argumento que Nietzsche presenta en *Más allá del bien y del mal*, 36.

Clark parece pensar que ahí Nietzsche argumenta sin más «a favor de la conclusión de que el mundo es voluntad de poder»<sup>6</sup>. Veremos que no es así si distinguimos con claridad las partes del argumento. En el apéndice distingo estas partes siguiendo el orden de la exposición de Nietzsche, aquí ofrezco una síntesis del argumento:

Si (1) no es posible reconocer como real más que al mundo de nuestros apetitos y pasiones (*i. e.*, si no podemos ni ascender ni descender a ninguna otra realidad), (2) entonces está permitido hacer el experimento de comprender el mundo material como una forma previa del primero, con igual grado de realidad (esto es, un solo tipo de causalidad, la de la voluntad).

Ahora bien, (3) el método exige economía de principios (bastarse con un tipo de causalidad, en este caso), y (4) en el fondo nuestra creencia en la causalidad es nuestra creencia de que la voluntad es efectiva, por lo que (5) no solo está permitido, sino que es exigido.

Si además (6) se lograra explicar nuestra vida instintiva entera como la conformación y ramificación de una forma básica de voluntad, y (7) si se lograran reducir todas las funciones orgánicas a esta forma básica, entonces (8) se tendría derecho a caracterizar toda fuerza efectiva como esta forma básica de voluntad (que en este caso (9) sería la voluntad de poder).

La proposición (9) es la formulación de la tesis de la voluntad de poder, y engloba estas afirmaciones:

5. Ver *Más allá del bien y del mal*, 22. Citaré las obras de Nietzsche por el título del libro en castellano y el aforismo o sección referido. En el caso de los fragmentos póstumos señalo el año y el número según la clasificación de Colli y Montinari. Estas son las obras consultadas: Obra de NIETZSCHE:

*Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB), P. D'Iorio (ed.), Nietzsche Source, versión digital de *Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli y Mazzino Montinari (eds.), Berlín/New York, de Gruyter, 1967. Traducciones: *Más allá del bien y del mal*, Andrés Sánchez Pascual (tr.), Madrid, Alianza Editorial, 2000; *La genealogía de la moral*, Andrés Sánchez Pascual (tr.), México, Alianza Editorial, 1996; *Fragmentos póstumos, vol. IV*, Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares (tr.), Madrid, Editorial Tecnos, 2006; *La ciencia jovial*, José Jara (tr.), Barcelona, Círculo de lectores, 2002; *Fragmentos póstumos, una selección*, Joaquín Chamorro Mielke (tr.), Madrid, Abada Editores, 2004.

6. CLARK, M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*, p. 210.

- i. La voluntad de poder es una forma básica (*Grundform*) de voluntad.
- ii. La voluntad de poder es el rasgo esencial de la «*Realität*», de lo «dado» (del mundo de los apetitos y las pasiones).
- iii. La voluntad de poder *explica* la causalidad de la voluntad, el modo en que la voluntad es efectiva.
- iv. La voluntad de poder es la caracterización de toda fuerza efectiva (también en el mundo material).

En (1) encontramos la razón por la que Nietzsche considera lícito postular una tesis como la de la voluntad de poder (aunque no tendría que ser precisamente esa misma tesis). En (3) y (4) expone las razones por las que lo considera necesario, y en (6) y (7) las razones por las que la tesis estaría justificadamente aplicada también al mundo material.

Al parecer, (1) es suficiente razón para hacer el intento. Considerando además la exigencia metodológica (3) entonces se impone hacer el intento. Si además, una vez emprendido el experimento, las funciones orgánicas lograran ser reducidas a esa única forma básica (6 y 7), entonces podría considerarse toda fuerza efectiva de la misma manera.

Hay que señalar que aquí no se muestra por qué ese principio es para Nietzsche precisamente la voluntad de poder. De hecho el argumento admite otras posibles hipótesis acerca de la naturaleza de esa forma básica de voluntad, de modo que no se argumenta aquí a favor de la tesis de la voluntad de poder. Pero las razones tendrían que ser empíricas en última instancia, aunque ello no excluye que también haya una justificación conceptual. Pero esto no será abordado en este trabajo.

Como puede verse, el argumento no concluye sin condición que el mundo sea voluntad de poder, sino que concluye con la legitimidad o la necesidad de hacer el intento de reducir todo lo real a una única forma básica de voluntad. El argumento no defiende que esta forma básica de voluntad tenga que ser justamente la voluntad de poder. Nietzsche señala entre paréntesis que su tesis es que tal forma básica de voluntad es la voluntad de poder, pero en este aforismo no dice por qué, puesto que ello no es el objeto del argumento presentado en él.

### 3. EL MUNDO DE LOS APETITOS Y LAS PASIONES COMO LO REAL

Clark apoya su conclusión en la idea de que Nietzsche argumenta en *Más allá del bien y del mal*, 36, recurriendo a afirmaciones que en otros pasajes había negado rotundamente. Se trata de dos en particular, a saber: a) que la voluntad es lo mejor conocido, como afirma Schopenhauer, y una certeza inmediata, como creía Descartes respecto a la afirmación «yo pienso», y b) que la «voluntad» es

eficiente, que actúa<sup>7</sup>. Nietzsche parece sostener eso mismo en las afirmaciones (1) –solo nos está «dado» como real [*als real* «gegeben» ist] nuestro mundo de apetitos y pasiones (*i. e.*, si no podemos ni ascender ni descender a ninguna otra realidad)– y (4) –en el fondo nuestra creencia en la causalidad es nuestra creencia de que la voluntad es eficiente, actúa. Pienso que lo que indica esta aparente contradicción no es que en el mencionado aforismo 36 Nietzsche juega con nosotros, sino que, si bien Nietzsche remite a sus críticas a Schopenhauer y a Descartes, lo hace sin embargo intentando afirmar algo distinto. La contradicción aparece porque Nietzsche no cuenta con otro lenguaje para afirmar eso otro que pretende. Por el contrario, creo que la crítica que hace Nietzsche del concepto de voluntad es el antecedente no solo de la tesis de la voluntad de poder en el ámbito psicológico, sino también de la iniciativa por aplicarla también al mundo material.

### 3.1. *Simplicidad, inmediatez y eficacia de la voluntad*

En la obra publicada de Nietzsche encontramos los puntos centrales de esta crítica al concepto de voluntad en dos aforismos (*La ciencia jovial*, 127 y *Más allá del bien del mal*, 16, 19), y entre los fragmentos póstumos resultan de especial relevancia el 40[37] del año 1885, y de 1888 el 14[121].

¿Qué es exactamente lo que Nietzsche critica? En síntesis, primero el concepto de voluntad según el cual esta es algo simple, está dada totalmente, no es derivada y es comprensible de por sí. El concepto tradicional de voluntad es una generalización incauta basada en una pobre observación del fenómeno que pretende describir. Y luego la adjudicación a ese concepto de la eficacia por excelencia. Además, la separación entre un algo que actúa y la acción misma, basada en aquél concepto de voluntad y su identificación con la causalidad.

Así, en *La ciencia jovial*, 127, Nietzsche observa que: «Cualquier distraído opina que la voluntad es *lo único eficiente*; que la voluntad es algo *simple, dado totalmente, no derivado, comprensible de por sí*». Este ingenuo no duda de que cualquier cosa que haga *es él quien la hace* [*thut*] y la hace *porque así lo ha querido* [*wollte*]. La sensación [*Gefühl*] de la voluntad le basta «no solo para la suposición de la causa y el efecto, sino para creer también que comprende su relación». ¿Cuál es el problema? Se equivoca, pues «*no sabe nada acerca del mecanismo de ese acontecimiento y de los cientos de finos trabajos que han de realizarse para que se llegue a ese golpe, así como la incapacidad de la voluntad en sí misma para hacer la más mínima parte de ese trabajo*. La voluntad es para

7. Ver CLARK, M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*, pp. 212-218.

él una fuerza mágica efectiva: *la creencia en la voluntad como la causa de los efectos es la creencia en fuerzas mágicas efectivas*». Sin embargo, esta creencia se convirtió para el hombre «en la *creencia fundamental*» que sigue aplicando «*instintivamente* y como un fragmento de atavismo de la más antigua procedencia». Schopenhauer encumbra ese prejuicio, «él no parece haber intentado nunca un análisis de la voluntad, puesto que *creía en la simplicidad e inmediatez de todo querer* [...] en tanto que el querer solo es un mecanismo que ya funciona tan bien, que casi se le escapa al ojo que lo observa». En resumen, la voluntad no es una unidad, algo simple, sino un proceso muy complejo; la voluntad por lo mismo no es algo dado totalmente, conocido inmediatamente, sino una serie de acontecimientos muy difícil de observar, gracias a su perfecto funcionamiento; y finalmente, puesto que la palabra «voluntad» no designa como se cree una unidad, algo simple, tampoco ese algo unitario puede considerarse causa de nada: habrá que usar la palabra «voluntad» en otro sentido.

En *Más allá del bien y del mal*, 19, señala que para Schopenhauer «la voluntad era *la única cosa que nos era propiamente conocida, conocida del todo y por entero, conocida sin sustracción ni añadidura*». Pero en la unidad verbal se esconde el prejuicio de la simplicidad de lo designado con esa palabra. Por el contrario, basta afinar la mirada para descubrir una enorme complejidad, para ver que «nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas», o «subvoluntades» o «subalmas». Después de un análisis detallado de la volición, Nietzsche logra señalar su carácter esencial: «*Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer*», la voluntad puede considerarse como un complejo de «*relaciones de dominio*» entre aquellas almas. Así la explicación de nuestras acciones deja de ser mágica y se vuelve precisa en mucha mayor medida. Pero evidentemente este esquema no habría de aplicarse solo a las acciones llamadas voluntarias, precisamente, sino que sería capaz de comprender la totalidad de nuestro hacer: no solo lo que nos caracteriza como humanos, sino también lo que nos hace simplemente seres vivos: la alimentación, la reproducción, etcétera. A este respecto surge aquí el problema implícito en el hecho de que lo orgánico es un compuesto al cabo de lo inorgánico, ¿no tendría que poder ofrecerse un mismo tipo de explicación para sucesos en ambos niveles?

Finalmente, en 1888, 14 [121] Nietzsche se pregunta: «¿es la “voluntad de poder” una especie de “voluntad” o es idéntica al concepto de “voluntad”? ¿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* / : éste es el caso en altísimo grado en *Schopenhauer*: es una mera palabra vacía aquello a lo que llama “voluntad”». Aquí Nietzsche distingue claramente entre su concepción de la voluntad y la de Schopenhauer. La diferencia consiste en que Nietzsche introduce una direccionalidad básica, hacia el dominio o el poder, al complejo proceso que ahora la palabra «voluntad» designa.

Habrà que concluir por ello que cuando Nietzsche afirma (1) que solo nos está dado como real nuestro mundo de apetitos y pasiones, ello no implica que esto dado esté dado completamente y con absoluta transparencia en todo momento, como algo simple, como creía Schopenhauer. Antes bien, ha de ser objeto de una observación más cuidadosa por su complejidad. Y cuando Nietzsche señala que (4) nuestra creencia en la causalidad misma es nuestra creencia en la eficiencia de la voluntad, ello no implica la afirmación de que esa creencia nuestra sea verdadera, o de que esa voluntad que creemos eficiente lo es como algo simple y no derivado. Antes bien, y puesto que hemos de considerarnos animales que a lo largo del tiempo han evolucionado, entonces también habrá que considerar que las categorías mediante las que pensamos el mundo, como la de la causalidad, han tenido una génesis y un desarrollo paralelo, que las categorías no son fijas y universales como pensaba Kant, sino móviles y más bien objetos de creencia, a la manera de Hume. Así, la procedencia de la categoría de la causalidad sería justamente la creencia en la eficiencia de la voluntad. Lo que hay que hacer, piensa Nietzsche, no es deshacernos de esa falsa noción (así como tampoco eliminar el concepto de alma), sino precisarla y reinterpretarla para volverla en cualquier caso una «ficción útil» para el conocimiento.

### 3.2. *Lo «dado» como lo real*

La premisa (1) se refiere a lo que somos capaces de conocer, al modo en que conocemos, a lo que significa conocimiento y, en función de ello, a lo que podemos calificar como real. La afirmación de que no es posible ni ascender ni descender a ninguna otra realidad aclara el sentido de «dado», que es un sentido epistemológico: es preciso entenderla en oposición a la postulación de una cosa en sí, que para Nietzsche es imposible puesto que involucra una contradicción (*Más allá del bien y del mal*, 16). Si no es posible encontrarse con una realidad como la cosa en sí kantiana, o una como la cosa en sí schopenhaueriana, entonces parece que lo único que podemos considerar real es lo que ya está dado. Esto no está constituido solamente por las sensaciones de lo que Kant llama el sentido externo, y que Nietzsche casi siempre identifica con la vista y el tacto, sino también por todo eso que Schopenhauer engloba en su concepto de voluntad: los apetitos, las pasiones y los impulsos (las experiencias). Ya se ha señalado que la señalización de que únicamente a esto dado podemos llamarlo real no

implica que esto sea cognoscible inmediatamente, como pensaba Schopenhauer, sino que más bien Nietzsche retorna a la opinión de Kant en este punto: lo dado no basta para que haya conocimiento, sino que el intelecto ha de «interpretarlo». En esta interpretación el intelecto se vale de conceptos como el de causalidad o el de movimiento que, como se apuntó antes, han de tener una génesis que ha de comprenderse a su vez en función del tipo de ser vivo que somos<sup>8</sup>. Así, el concepto de causalidad se origina en la comprensión (errónea) que tenemos desde las etapas más primitivas de la humanidad (y que sigue actuando inconscientemente en nuestro intelecto y que se encuentra reflejado en nuestro lenguaje) acerca de la eficiencia de la voluntad, y a su vez el concepto de movimiento, como observa Nietzsche, sería según esto una traducción de lo que experimentamos al lenguaje de lo visible, del sentido de la vista y del tacto (14 [122] de 1888). Todo esto constituiría en efecto una reformulación de la idealidad kantiana de nuestros conceptos, con la enorme diferencia de lo que se ha señalado como neodarwinismo nietzscheano y de que este ideal no puede contraponerse de ninguna manera a algo otro: tanto la postulación de una realidad en sí incognoscible (la cosa en sí kantiana), como la postulación de una realidad en sí inmediatamente conocida por nosotros (la cosa en sí schopenhaueriana), se niegan a sí mismas.

Schopenhauer y Berkeley<sup>9</sup>, apunta Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, 36, entienden el mundo material como una ilusión, como una mera «apariencia», como «representación». Pero de acuerdo con Nietzsche no hay un mundo aparente contrapuesto a un mundo verdadero, por lo que la apariencia pierde su carácter y queda como lo único a lo que podemos considerar real. En el fragmento póstumo 9 [91] de 1887 Nietzsche detalla más este punto: «Si dejamos de creer en el sujeto *que actúa*, también cae la creencia en cosas que *actúan*, en la acción recíproca, en la causa y el efecto entre esos fenómenos que llamamos cosas. / Con ello cae naturalmente también el mundo de los ÁTOMOS QUE ACTÚAN [...]. Caen finalmente también la “COSA EN SÍ”. Aquí se pone de manifiesto que el eslabón originario de esta cadena de errores está constituido por la idea del «yo», esto es, del agente. Tal idea supone la distinción entre algo que además actúa (y que podría no actuar), y la acción misma. El método exige economía de principios (bastarse con un tipo de causalidad, en este caso), así que si no es posible reconocer como real más que al mundo de nuestros apetitos y pasiones, entonces habría que comprender el mundo material como una

8. En esto consiste básicamente el «neodarwinismo» de Nietzsche, explorado por John RICHARDSON en su *Nietzsche's New Darwinism*, USA, Oxford University Press, 2004.

9. Esta es por cierto la única mención que hace Nietzsche de Berkeley en su obra publicada o en los fragmentos póstumos.

forma previa del primero, con igual grado de realidad (esto es, un solo tipo de causalidad, la de la voluntad). Eso significa que en nuestras explicaciones (primero de lo vivo y luego de lo no vivo) no deberíamos suponer la existencia de una causa material, de un algo que *además* es agente, que *es* algo con independencia de lo que hace. Se trata de un error que se encuentra fijado en la gramática: pareciera que a toda acción hay que atribuir un sujeto que actúa. Pero entonces ocurriría lo mismo que si se dijera que el relámpago relampaguea: lo que se hace entonces, de acuerdo con Nietzsche, es duplicar el evento, colocándolo una vez como causa y otra como efecto; es decir, se agrega ficticiamente a algo ese mismo algo como causa, pero como si se tratara de algo más<sup>10</sup>. (Ya Schopenhauer había señalado que la noción de causalidad «se refiere solo a los estados (*Zustände*) de los cuerpos [...] pero en modo alguno se refiere a la existencia del *portador* de estos estados»)<sup>11</sup>. Nietzsche piensa que si abstraemos del agente la acción no restará sino una ficción o una palabra vacía. Lo que fundamenta la afirmación de que la voluntad no actúa es la concepción de que no es posible distinguir realmente entre un mero agente y su acción.

Lo que la afirmación de que el mundo material es ilusión, mera representación, significa en Schopenhauer es que, en última instancia, el conocimiento del mundo que logramos mediante las condiciones a priori de la sensibilidad (Kant: tiempo y espacio) y mediante el entendimiento (principio de razón suficiente), no nos presenta lo que es tal y como es (con independencia de la manera en que se nos presenta), esto es, la cosa en sí kantiana (cuya definición no puede ser sino negativa: lo que queda una vez que sustraemos todo lo que aporta la sensibilidad y el entendimiento al objeto de conocimiento). En un primer momento Schopenhauer parece decir que el conocimiento de la cosa en sí es posible de una manera inmediata (y que al «objeto» de tal conocimiento lo denominamos en nosotros mismos como «voluntad»), pero al cabo parece tener que admitir que el conocimiento de la voluntad que nosotros podemos tener es ya un grado mínimo de representación, esto es, supone cierta mediación, puesto que no podemos dejar de ser sujetos ni el sujeto puede ser objeto.

10. Ver, por ejemplo, *La genealogía de la moral*, I, 13: «[...] el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo [...]. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquella».

11. SCHOPENHAUER, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, L.-E. Palacios (tr.), Madrid, Editorial Gredos, 1998, p. 79.

En última instancia, Nietzsche apunta a la realidad del cuerpo (*Leib*) y su diferencia respecto de cualquier otro objeto corpóreo observado (*körperlich*). Justo lo que permite distinguir esta mano de cualquier objeto corpóreo observado es lo que Schopenhauer denomina vagamente «voluntad» y por una injustificada generalización de acuerdo con Nietzsche. El asunto es que esta «voluntad» no es para Nietzsche ni algo simple, ni algo inmediatamente conocido (una certeza inmediata); porque algo esté «dado» no es ya por ello conocido. Mientras que para Kant no hay conocimiento hasta que eso «dado» es pensado, Schopenhauer, que quiere hacer cognoscible la cosa en sí, tiene que postular un conocimiento inmediato de la voluntad. A este respecto Nietzsche es más bien kantiano.

En contraposición a aquella escisión, lo que propone Nietzsche es que se suponga el mismo grado de realidad y que las diferencias entre una forma y otra sean explicadas recurriendo a la distinción de distintos grados de «condensación», si se permite la expresión (en oposición al estado sintético en que se encontrarían las funciones orgánicas en la mera materia), de una realidad enormemente compleja, compuesta de fuerzas cuyas relaciones consistirían en última instancia en relaciones de dominio o de poder.

Nietzsche, a través de la tesis de la voluntad de poder, propone entender la realidad dinámicamente, sin suponer la existencia de unidades estáticas (átomos, sustancia –Dios–, *cogito*, Ideas, mónadas...), como relaciones de fuerzas o impulsos, relaciones todas reductibles a una forma de relación básica: la de dominio o poder. Pero esto no pretende en principio sino señalar lo que define la idea misma de fuerza, pues la voluntad de poder no sería más que la tendencia de una fuerza a ejercerse (sin eso en efecto una fuerza no lo sería). La distinción entre lo activo y lo meramente reactivo (*Para la genealogía de la moral*, II, 11) indica la forma en que la fuerza tiende a ejercerse, a saber, espontáneamente en el primer caso, y solo mediante la provocación de otras fuerzas, en el segundo caso. En este sentido, la distinción entre lo activo y lo reactivo señala dos formas de la voluntad de poder (una forma originaria –la activa–, y otra derivada –la reactiva). Es gracias a ella que Nietzsche puede disolver el aparente contrasentido (de origen schopenhaueriano), según el cual mediante el ascetismo algo vivo niega la vida misma. Denominado por Schopenhauer el enigma del mundo (y señalando con ello que es algo en última instancia incomprensible), este contrasentido se encuentra formulado en su filosofía en los siguientes términos: la objetivación más acabada de la voluntad como cosa en sí, a saber, el hombre, gracias al altísimo grado de consciencia que pueden alcanzar algunos de sus ejemplares, puede negar en sí su esencia misma (la voluntad); es decir, la voluntad puede aniquilarse a sí misma en su grado de objetivación más acabado.

Acaso Nietzsche pretendiera resolver o, mejor dicho, disolver tal enigma mediante la tesis de la voluntad de poder: en el caso del ascetismo, Nietzsche

llega al resultado, en *Para la genealogía de la moral*, de que incluso la voluntad negadora de la vida responde a la esencia misma de la vida y la reafirma, en tanto es una forma (reactiva) de ejercerse de ciertas fuerzas que, como tales y por ende, responden a la caracterización de su esencia como voluntad de poder. Para Schopenhauer, en el núcleo del mundo hay una contradicción irresoluble, una tendencia a la autonegación; la ciega voluntad que es la esencia última de todo lo que hay acaba encarnándose en el más puro espejo (la consciencia del asceta o del genio), y al contemplar su imagen horrenda (dolor inacabable, absoluta falta de sentido...), se aniquila. Si se buscara en Nietzsche una imagen análoga a la que Schopenhauer sintetiza en la idea del enigma del mundo habría que describirla en términos semejantes a los siguientes: también aquí el mundo sería un entramado de fuerzas que pugnan unas contra las otras (Schopenhauer llama egoísmo a esta tendencia básica; Nietzsche voluntad de poder), pero si bien estas fuerzas en su batallar se asocian y se disocian, se concentran y se dispersan, sin embargo no son en su pluralidad apariencias de una realidad última (la cosa en sí): ellas en su pluralidad y en su batallar constituyen lo único a lo que podemos lícitamente llamar realidad. Por su parte, el dolor pierde protagonismo en la visión de Nietzsche, y su lugar lo ocupa el sentimiento de poder, de la fuerza ejercida, de la resistencia vencida<sup>12</sup>. Nietzsche esboza esta imagen en el fragmento 38 [12] de 1885, que llegó a formar parte de *La voluntad de poder*, pero que se trata nada más que de una imagen, una simplificación y una generalización que, según lo dicho hasta ahora, implica a su vez cierto falseamiento:

¿Y sabéis también qué es «el mundo» para mí? [...] Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin, una magnitud fija, férrea, de fuerza que ni aumenta ni se reduce, que no se consume, sino que solo se transforma, inalterablemente grande como totalidad, una hacienda sin gastos ni pérdidas, mas también sin ganancias, sin ingresos, cerrada por la «nada» como su linde, nada que se desvanezca, nada que se disipe nada infinitamente extendido, sino fuerza determinada establecida en un espacio determinado, y no en un espacio que en algún lugar estuviera «vacío», antes bien fuerza que está en todas partes, y como juego de fuerzas y de ondas de fuerza a la vez uno y «muchos», aquí acumulándose y a la vez allá reduciéndose, un mar de tempestuosas y agitadas fuerzas dentro de sí mismo, en perpetua transformación, en perpetuo retroceso, con años inmensos de retorno, con un flujo y reflujo de sus formas, yendo de las más sencillas a las más diversas, de lo más quieto, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje y contradictorio consigo mismo, y regresando luego de

12. «¿Qué es felicidad? –El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada» (NIETZSCHE, F., *El anticristo*, 2).

la abundancia a la sencillez, del juego de las contradicciones al placer de la consonancia, afirmándose a sí mismo en esa igualdad de sus caminos y sus años, bendiciéndose a sí mismo como lo que eternamente ha de retornar, como un devenir que no conoce saciedad ni hastío ni cansancio: este mi mundo *dionisiaco* del eterno crearse a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo, este mundo misterioso de las dobles voluptuosidades, este mi más allá del bien y del mal, sin voluntad, si es que un ciclo no tiene su buena voluntad de sí mismo: ¿queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todo su enigma? [...] *¡Este mundo es la voluntad de poder!, ¡y nada más que eso!*<sup>13</sup>.

Al contraponer este fragmento a la imagen schopenhaueriana del mundo no se pretende aseverar que Nietzsche elabora una metafísica sistemática opuesta a la del mismo Schopenhauer. En cambio sí que ilustra el contraste entre la visión pesimista de Schopenhauer y la visión trágica (según sus propios términos) de Nietzsche, que es lo que intenta mostrar, en su pensamiento, el carácter esencial de lo real.

*Apéndice: Estructura del argumento en MBM 36*<sup>14</sup>

- 1). Si solo nos está «dado» como real [*als real «gegeben» ist*] nuestro mundo de apetitos y pasiones.
- 2). Es decir, si no podemos ascender ni descender a ninguna otra «*Realität*» que a la de nuestros impulsos (*Triebe*);

Corolario: Pensar no es sino un relacionarse nuestros impulsos entre sí.

- 3). Si lográramos explicar nuestra vida instintiva [*Triebleben*] entera como la conformación [*Ausgestaltung*] y ramificación de una forma básica [*Grundform*] de voluntad (la voluntad de poder);
- 4). Si lográramos reducir todas las funciones orgánicas a esta forma básica y encontrar en ella la solución al problema de la reproducción y la alimentación;

Corolario: se trata de un único problema.

Entonces 1) y 2):

- a) Está permitido intentar (hacer el experimento de) suponer que esto dado basta para comprender (*Verstehen*), a partir de lo idéntico a ello, el

13. *Fragmentos póstumos*, p. 135.

14. Sigo la traducción de Andrés Sánchez Pascual, con algunas modificaciones.

llamado mundo mecánico o «material». Es decir, no como una ilusión, una «apariencia», una «representación» (en el sentido de Berkeley o de Schopenhauer), sino con el mismo grado de realidad (*Realität*) que tienen nuestros mismos afectos (*Affeckt*); como una forma primitiva del mundo de los afectos en la que todos están todavía contenidos dentro de una unidad más poderosa, que luego en los procesos orgánicos se ramifica y se configura (también se refina y se debilita); como una especie de vida instintiva (*Triebleben*) en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aún sintéticamente ligadas entre sí; como una preforma (*Vorform*) de la vida.

- b] Por último, no está solo permitido, sino que la conciencia del método lo exige: no aceptar varios tipos de causalidad mientras no se haya intentado (hecho el experimento de) bastarse con solo una: se trata de una moral (*Moral*) del método que no es posible eludir hoy (se sigue de su definición).
- c] En última instancia la cuestión es si nosotros reconocemos a la voluntad como efectivamente (*wirklich*) efectiva (*wirkend*), si creemos en la causalidad de la voluntad: puesto que lo hacemos, y en el fondo la creencia en esto es nuestra creencia en la causalidad misma, *tenemos* que hacer el intento (experimento) de establecer hipotéticamente la causalidad de la voluntad como la única.
- d] Naturalmente la «voluntad» solo puede ser efectiva sobre «voluntad», y no sobre «materia» (no sobre «nervios» por ejemplo): se tiene que arriesgar la hipótesis de si no, en donde quiera que reconocemos «efectos», voluntad sobre voluntad ha tenido efecto; y de si no todo acontecimiento mecánico, en la medida en que ahí haya actuado una fuerza, es justo una fuerza de voluntad, un efecto de la voluntad.

Entonces 3) y 4):

- a) se ha obtenido el derecho a caracterizar inequívocamente *toda* fuerza efectiva como *voluntad de poder*.

Corolario: El mundo visto desde dentro, el mundo caracterizado y definido en su «carácter inteligible» sería justo «voluntad de poder» y nada más.