

NOTAS Y COMENTARIOS

¿ES LA "VOLUNTAD DE DOMINIO" UN PRINCIPIO METAFISICO? LA HIPOTESIS DE LA CAUSALIDAD DE LA VOLUNTAD DE DOMINIO EN NIETZSCHE (*)

Uno de los temas que más ha dado que pensar a los filósofos de fines del siglo pasado y también de éste, ha sido el que trata de las relaciones de poder, que en la obra de Nietzsche se halla en muchos de sus aforismos, y, desde luego, en la *Voluntad de Dominio*¹, obra que él mismo no llegó a publicar, haciéndolo en compilación póstuma su hermana Elizabeth Förster Nietzsche.

Dada la gravitación que en nuestro tiempo tiene la temática del poder y los alcances a que ha llegado en los campos político y social en el mundo, el propósito del presente trabajo es el de indagar la existencia en la obra de Nietzsche de una hipótesis por la que postulara la causalidad de la "voluntad de poderío" como principio del cual todo dimanara.

No precisamente, el ver si tal "voluntad" se encuentra como fundamento de la filosofía nietzscheana, cosa que descartamos, junto con la idea de "eterno retorno", sino averiguar si Nietzsche sostiene al hilo de sus elucubraciones un principio *rigurosamente metafísico* de una causalidad universal basado en tal "voluntad".

Probablemente algo debemos considerar desde ya, y es que el autor se cuida de considerar a esa "voluntad" en una *forma abstracta, no experimentable e intangible*. Por lo contrario, nos hallamos con "cuanta" de poder, de energía; a veces ni siquiera eso: simplemente "voluntades de poder" expresadas a través de un modelo de hombre, el superhombre, centro de dominio que debe ejercer su voluntad sobre algo o alguien, desplegarse, manifestarse, dominar.

¿Se puede no obstante hablar de una causa universal, en el sentido de algo que provoca, no en el de mero antecedente? Más aún ¿se puede hablar de una causa en los términos de "causa" y "efecto" en la medida en que un extremo

* Trabajo elaborado en base a la comunicación presentada a las Jornadas que sobre "La Filosofía en el futuro" se llevaron a cabo bajo la dirección del ya desaparecido Prof. González Ríos, Director del Dep. de Filosofía del Instituto Nacional Superior del Profesorado (Esta corresponde a la del día 25 de octubre de 1967).

¹ FEDERICO NIETZSCHE, *La Voluntad de Dominio* (tomo IX), y *Filosofía General* (tomo XIII), ambas según: *Obras Completas de Federico Nietzsche*, versión castellana de Eduardo Ovejero y Maury, M. Aguilar Editor, Buenos Aires, 1947. N. B.: cuando se cita solamente el número del aforismo, se entiende que es de *La Voluntad de Dominio*; lo subrayado en los mismos lo hemos puesto a los fines de destacar las más notorias partes o que se refieren especialmente al punto desarrollado.

de ellos remonta trascendentalidades? ¿Hasta qué punto Nietzsche formuló una teoría causalista del poder como explicación metafísica universal, cosa bien distinta de la genérica "filosofía del poder"?².

I. Al modo de ver de Nietzsche, comprobaremos si justificadamente o no, la filosofía clásica habría operado conceptualizaciones sobre los fenómenos que se dan secuencialmente en la naturaleza. De esta secuencialidad notada empíricamente en casos individuales, extraía las formas intelectuales puras con que tales fenómenos refractaban en nuestra aprehensión del mundo. Y, haciendo abstracción de la materia de que eran objeto, sobre la que se gesta la evolución y el cambio, postulaba, intelectualizando y abstractivizando el proceso, un principio antecedente y un fin consecuente. Este principio así captado, sería la síntesis de esos procesos operada en nuestro sistema de conocer, que de suyo tiende a analizar elementos que en la realidad se dan en secuencialidad perfecta; resultaba antecedente, porque separado de esa gama secuencial y aislado, aparecía como el factor desencadenante de los procesos subsiguientes, a los que llamaba "efecto". Introduciendo el principio de "causa", comienzan los sucesivos análisis en los que se desglosaría el concepto de "causa material"³, como substrato permanente, potencial y determinable de todo cambio físico; "causa formal" como acto intrínseco —sustancial o accidental— que determina y especifica a la causa material, constituyendo con ella un ser de tal esencia, sustancial o accidental; como "causa eficiente", como "aquello que con su acción influye en la producción o existencia de un ser", y finalmente, como "causa final", fin "por amor al cual" la causa eficiente se apresta a ejercitar su actividad.

Digamos al pasar que la concepción causalista interpretada como sucesión, no fue solamente objetada por Nietzsche; mucho antes ya lo había sido particularmente durante el nacimiento y apogeo del pensamiento empiriológico: en efecto, Hume había dicho que nuestra "experiencia externa o interna sólo nos manifiesta sucesiones de fenómenos constantes o inconstantes". Sin embargo es de tener en cuenta las características limitaciones con que el pensamiento empiriológico interpretó la realidad sin una teoría del sentido, atándolo a la estricta y rigurosa experiencia, e interpretándola sin más "sentido" que "lo experimentado".

Observemos que el simple hecho de hablar de "fenómeno", es el haber previamente abstraído circunstancias que en la naturaleza se dan con secuencialidad no siempre susceptible de ser quitada de su marco natural sin desvirtuar su simple fluir y ser-conexas. Así el "fenómeno" estudiado por la ciencia es

² Dado lo versátil y difícil de interpretar el pensamiento nietzscheano en su *definitiva dimensión*, este trabajo es un conato de investigación en el tema de la Voluntad de Dominio. Con mucha mayor vastedad cuanto sólidos fundamentos se pregunta KARL JASPERS en su *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936 (trad. cast. de Ed. Sudamericana, B. A. 1963, p. 98 y ss.): "Preguntemos si, según el propio testimonio de Nietzsche es decir, medido según su criterio, la obra ha alcanzado plenitud, aunque sólo fuese dentro de la totalidad de los manuscritos póstumos; preguntemos si el contenido pensado por él ha logrado claridad objetiva". Responde: "La primera indicación de que no hubo alcanzado el resultado, está en el hecho de que Nietzsche, desde 1884 hasta más allá de 1888, siempre vuelve a decir, a menudo con palabras semejantes, que él, en una visión íntima, tiene presente, por instantes, al todo; pero la casi totalidad está todavía ante él como tarea y como obra por realizar..."

³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, 3 y *Física*, L. II, 3 y 7, según *Obras*, trad. del griego de FRANCISCO de P. Samaranch.

pues una interpretación parcial aunque veraz en uno de los planos con que el conocimiento opera en el contexto natural, sobre el que actúa el acto de conocer desde un ángulo particular determinado y generalmente no apreciado por el mismo científico: el de abstraer una parte de la realidad con propósito declarado o no de interpretarla, y después reconstruirla dando una visión sintética y forzosamente unilateral de ella. En general, esta interpretación se elabora orientada con el propósito de explicar el cosmos.

A no dudar, la imagen empírica y empirista del mundo proporcionada por Bacon, Hobbes, Locke, Hume, etc., gravitó mucho en la concepción mecanicista del universo, con la que tuvo que vérselas Nietzsche. El mismo Hume abstractivizó la naturaleza inadvertidamente, descomponiéndola en presuntas instancias "naturales", espacialmente yuxtapuestas: en los hechos no hay conexión "necesaria"; el principio de causalidad sólo es debido al hábito, "a nuestra imaginación, a nuestra necesidad práctica, *es una ilusión útil*"⁴.

Considerar a esos "fenómenos" aislados unos de otros en su ser constitutivo y criticar el concepto de causa, por supuesto mal entendido, fue el camino más directo al que podía desembocar la concepción influida por la mecánica del universo a partir del S. XVIII y con particular apogeo en el S. XIX: conceptualizar fenómenos, aislar, es pues una función del pensamiento, abstractivizante por naturaleza; interpretar las relaciones de antecedentes y consecuente, puede dar por resultado creer que en ello está contenida la "causa". Sin embargo Nietzsche parece no haber caído en tal equívoco, porque considera a la naturaleza como enorme "quantum" de energía, solidaria entre sí, en la que no habría antecedentes ni consecuente a menos que el hombre la intencione como tal. Vale decir, que en la concepción nietzscheana no habría más que energía que es potencia. El cosmos íntegro no sería más que un enorme depósito de energía que adquiere formas diversas por circunstancias *que no tiene sentido indagar*; y entre estas formas no se puede hablar de acción causativa en el sentido que esa palabra tiene para la metafísica, vale decir de remontar fenómenos explicando la realidad de una causa incausada que juzga Nietzsche como una trascendentalidad preopinada, siendo así que los fenómenos no son más que "quanta" de energía. Esta ascensión no es posible en la filosofía nietzscheana en la cual los "quanta" no representan más que energía: unos "quanta" modifican a otros pero no los causan; ni siquiera en el modo de ver nietzscreano es posible proceder a dividir en "fenómenos" a la naturaleza (éstos resultan ser vértices de energía posteriormente conceptualizados por la mente humana como fenómenos y así llamados a los fines pragmáticos de la ciencia), y hablar de una serie de los mismos, aunque estén yuxtapuestos espacialmente, y con conexión intrínseca entre sí.

Por momentos, da la impresión que Nietzsche se basó en la idea de sucesión fortuita para criticar la idea de causa. Esta idea, particularmente perceptible en el mundo fenoménico, reelaborada por tendencias científicas en una

⁴ M. F. SCIACCA, *El Problema de la Educación en la Historia del Pensamiento Filosófico y Pedagógico*, Miracle, Barcelona, 1962, pág. 494. FERRATER MORA, en su artículo sobre "causa" de su *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, B. A., 1958, pág. 214, dice: "Hume llega más lejos: a reducir la causa a la sucesión y a destruir el nexo ontológico e inclusive meramente racional de la relación causa-efecto. Sólo se descubre, dice (Hume), que un acontecimiento sucede a otro, sin poder comprenderse ninguna fuerza o poder por el cual opera la causa o cualquier conexión entre ella y su supuesto efecto de tal modo que los dos términos están unidos pero no relacionados".

óptica de causas y efectos próximos, aunque criticada por el pensamiento empiriológico, a no dudar fue el modelo que utilizó Nietzsche para analizar las causas como procesos sucesivos⁵. Así planteadas las cosas, no podía menos que criticar tal concepto. Pero como veremos más adelante, no logra reemplazarlo por otro más eficaz cuando elabora su doctrina del poder.

Por desgracia, cuando no hay mucho rigor respecto a las fuentes, se dice y se escribe tan sólo sobre lo que se interpretó de ellas. Enhorabuena la crítica histórica haya avanzado mucho en los últimos tiempos, descartando gran parte de lo conjetural⁶. No es pues inverosímil que muchos capítulos de los filósofos clásicos no hayan sido detenidamente ni mucho menos objetivamente estudiados por Nietzsche, y sí en cambio, al hilo de su temperamento apasionado haya interpretado muchas nociones que al pasar, sus propios estados de ánimo, le hacían volcar en contexto dramático para lo cual la literatura griega le proporcionara moldes maravillosos que estudió en su época de mayor lucidez. Todo ello no obstante, lo que importa es situarlo en las coordenadas que él se forjó, en las que el grado de conocimiento filosófico y científico de su tiempo (constantes históricas) le proporcionarían, v. g.: la no feliz influencia del mecanicismo como interpretación de la naturaleza y sobre todo, la inadecuada idea de "causa", imagen por demás deformada de la transrealidad del mundo, que sin más trámite asignó Nietzsche a la ciencia de su tiempo y a la doctrina de las causas en general.

A este respecto véase como acotación interesante, lo que expresa en el artículo sobre "causa", Ferrater Mora en su difundido diccionario filosófico: "Xavier Zubiri ha puesto de relieve que la relación causa efecto, no es en el pensamiento antiguo una mera relación, pues lo que hace que una cosa tenga la posibilidad de producir otra, no es para dicho pensamiento tanto el hecho de ser causa, como el hecho de ser sustancia".

II. Siempre en tono enigmático, dice el autor en *Filosofía General*, (p. 53): "La creencia en la causalidad se remonta a la creencia de que yo soy el que obra; a la distinción entre el alma y su actividad: es decir, una antigua superstición...". "Los movimientos no son producidos por una causa (eso sería otra vez el antiguo concepto del alma), son la voluntad misma, pero no completa".

Se nos presenta pues este problema: ¿Descarta Nietzsche la concepción de causa en absoluto, de manera tal que el mundo aquel en que está incluido el hombre no es más que un caos de modificaciones *sin dirección* alguna? No parece ser así, porque para él, el elemento más alto y más apto de potencia que emerge del "mundo de energía", es la voluntad humana. Esta voluntad

⁵ J. MARITAIN, *Los Grados del Saber*, Desclée, B. A., 1947, Tomo I, pág. 245, "Del mismo modo el sabio usará simultáneamente, en planos diferentes de conceptualización, una noción ontológica, suministrada en estado confuso por el sentido común y encarnada por él en una relación observable o mensurable; de la "causa" como actividad productora del ser —y de una noción empirioontológica sabia (filosófica y mecanicista) de la "causa" como fenómeno al cual está ligado otro en una universal concatenación necesaria en la que del ser —y de una noción empirioontológica sabia (filosófica y mecanicista) de la "causa" (abandonando todo contenido filosófico) como acondicionamiento espacio-temporal de un fenómeno o como constelación de determinaciones observables y mensurables a las que está ligado un fenómeno, noción que halla su expresión perfecta en la formulación de las conexiones físicas con la ayuda de las relaciones matemáticas como las que proporcionan el cálculo diferencial o el cálculo tensorial. En este plano de la condicionalidad, la idea de acción transitiva, que no ha cesado de transformarse a través de las diversas máscaras de la causalidad, las que sólo hemos descrito aquí de una manera breve, ha pasado completamente a ser una codeterminación fenomenal".

⁶ W. JAEGER, *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, C. VII y VIII.

es en su esencia íntima, un centro de cuantificación de fuerzas que tiende a aumentar su poder indefinidamente; pero en modo alguno nos atreveríamos a interpretar psicológicamente el problema de la voluntad como causa. Nietzsche se esfuerza en desglosar de esa voluntad psicológica, todos los elementos que la harían confundir con un simple "querer" y del placer que proporciona su ejercicio (af. 693).

Descartado que "causa" no es la acción que se produce en el ámbito operativo de la voluntad⁷ "la vida como voluntad de poder es decir, voluntad de ser más, de acrecentamiento o de combatir por el crecimiento se opone en Nietzsche a otras determinaciones que a primera vista parecen afines. Contra Spencer dice: "La vida no consiste en la adaptación de las condiciones internas a las externas, sino en la voluntad de poder, que siempre, y desde adentro, somete a lo "externo" y se incorpora cada vez más" (16,144). La vida no es en sentido primario, reactividad, sino actividad (7,372). Contra Darwin, sostiene que la vida no es lucha por la existencia —ello sólo sería un hecho de excepción—, sino lucha por el poder, por lo más y por lo mejor (13,231). Contra Spinoza afirma que la esencia de la vida no está en la autoconservación: ella no actúa para conservarse, sino para llegar a ser más (16,153). Contra Schopenhauer dice: "lo que él llama voluntad sólo es una palabra vacía; del carácter de tal voluntad se ha quitado el contenido que procede del "donde" (16,156)"; ¿qué podemos decir de la dimensión metafísica que le asigna a la "voluntad", puesto que ya anteriormente hemos desechado las concepciones clásicas y escépticas desesperando de hallar "causas" en el mundo?

No puede ocultarse que aún a comentaristas tan perspicaces de Nietzsche como lo es Jaspers, les es difícil este problema, tal como él mismo lo expone cuando trata de determinar la concepción del mundo propia de la voluntad de poder⁸ que "le confiere a la lucha como tal, una buena conciencia moral, aunque para ella todo se transforme en medio de lucha. En semejante concepción se cumple la autoafirmación del júbilo del poder. La voluntad de lucha se experimenta a partir de un *impulso incesante*. Todo cuanto en nuestra existencia dada es facticidad de poder y de placer en la lucha, no se reconoce afín, sino que *alcanza un sentido acrecentado*". Y más adelante, afirma Jaspers: "La metafísica de Nietzsche, aunque desarrolle estas ideas, se torna ambigua: ¿cómo y quién se puede sentir afín? En efecto: en un caso puede serlo toda existencia dada como tal; en otro caso, sólo se puede lograr esa afinidad según la jerarquía que se tenga".

Veamos el aforismo 686: "Voluntad de poderío y causalismo". "En sentido psicológico el concepto de causa es nuestro sentimiento de poderío en la voluntad; nuestro concepto de efecto es la superstición de que *ese sentimiento de poderío es el poder mismo que mueve...* Si transportamos el concepto de causa a la única esfera conocida por nosotros y de la cual lo habíamos quitado, no podemos representarnos ningún cambio *sin que se encuentre una voluntad de poderío*. Nosotros no sabemos deducir un cambio si no vemos una acción de una fuerza sobre otra. *La mecánica* nos muestra solamente consecuencias y solamente en imágenes (el movimiento es un lenguaje figurado)".

"La voluntad de acumular fuerzas es específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, para la generación, para la herencia, para la sociedad,

⁷ K. JASPERS, *op. cit.*, p. 428.

⁸ K. JASPERS, *op. cit.*, p. 450.

el Estado, las costumbres, la autoridad. ¿No podríamos admitir que esta voluntad sea la causa motriz también en la química y en la *ordenación cósmica*?... Si una cosa se realiza de una determinada manera, esto no quiere decir que haya ningún "principio", ninguna "ley", ningún "orden", sino cierta cantidad de fuerzas que obran, cuya esencia consiste en ejercitar poderes sobre todas las cantidades de fuerza...".

Largo sería citar aquí los aforismos en los que se asigna un corte metafísico a esta fuerza de poder. Por lo que remitimos a la misma obra.

Por de pronto creemos que no hay posibilidad de confundir "causa" en este sentido nietzscheano, con "fenómeno que causa"; vale decir que nos hemos alejado de toda adherencia que pueda implicar a los hechos naturales considerados como causa.

¿A qué queda resumida la "causa" para Nietzsche? ¿Es una enorme corriente de voluntad que invade al mundo cuyo principio es potencia no determinada ni determinable? ¿Es esto específicamente "causa"? No nos atreveríamos a pronunciarnos categóricamente en este sentido. Ni probablemente Nietzsche lo hiciera al tratar de la voluntad como "causa".

Queda casi reducida a nada la "causalidad" en Nietzsche si nos tomamos el trabajo de seguir las coordenadas que ciñen más estrictamente su concepción, tratando de eliminar la ambivalencia con que pudieran ser interpretados muchos de sus aforismos. Se diría que cuando se ve precisado a reconocer el origen de algo, soslaya la misma palabra "causa" y opta por tratar la cuestión, sobre todo de la voluntad de dominio, como actuando en su quehacer propio ya; dicho en otras palabras, ve e intuye el poderío expresado en la voluntad general o personal en el mundo y de ahí concluye con su predominancia, sin hacer, por lo menos explícitamente, una teoría causalista. Más aún, da la impresión de *no replantear los grandes problemas filosóficos*, sino simplemente criticarlos y sentar luego sin más trámite su propia opinión. Lo cual vendría a ser, justamente, una expresión de poder.

No olvidemos, por otra parte, que la voluntad no ha sido definida previamente, ni en términos lógicos, ni en términos descriptivos, ya sea porque el autor la considere no conceptualizable, ya porque elude expresamente hacerlo. Es presentada sin prolegómenos y asentada como un quehacer básico en el devenir, más gratuitamente aún que las posiciones que él pretende criticar. Ni le preocupa tal cosa: no es su pensamiento para conclusiones estrictamente metafísicas: simplemente advierte la generalidad de un hecho o de una serie de hechos, de los que tampoco puede afirmarse que sean apodícticos: simplemente en su quehacer literario expone en forma muy enfática lo que sus intuiciones extrateóricas de lo real, del mundo y del devenir le dicen. Por eso creemos que la hermenéutica en torno a Nietzsche puede muy bien convertirse en desvirtuaciones de su pensamiento en la medida en que se pretende interpretar sus escritos siguiendo de ellos una teoría "stricto sensu".

Naturalmente, por otra parte, la significación y las implicaciones filosóficas que sus obras se rezuman, no pueden menos que hacerlo aparecer "prima facie" como abiertamente energétista, dinamista y materialista.

Atendamos a lo que dice Fink⁹: "Nietzsche no es capaz de esclarecer su experiencia más propia del ser mediante un proyecto conceptual ontológico conquistado en una discusión con la ontología de la metafísica. La «voluntad de poder» y el «eterno retorno» son sus *intuiciones* esenciales, para expresar las cuales, no sólo no consigue en absoluto acuñar conceptos elaborados; tampoco

⁹ E. FINK, *La Filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, p. 233.

los delimita expresamente frente a los conceptos básicos de la metafísica. La ontología adopta en él la forma de *una ontología del valor*". Y más adelante continúa¹⁰: "Más flojo es el ensayo de mostrar la voluntad de poder "en la naturaleza". Su crítica de la física mecanicista y de su concepto de fuerza es insuficiente, aunque algunas veces se insinúan ideas esenciales. Lo mismo puede decirse de su interpretación de la naturaleza orgánica. Aquí se mezclan confusamente alusiones fenoménicas a las relaciones y cambios de poder y una transgresión filosófica del ámbito de los fenómenos. A veces parece como si Nietzsche quisiera demostrar, con la existencia del "poder" dentro de los fenómenos, que la voluntad de poder se halla detrás de ellos y *es lo verdaderamente real y efectivo*. También es muy poco, visto ya en su extensión, lo que Nietzsche dice sobre la voluntad de poder en la naturaleza inorgánica y orgánica. Tal vez no sea esto casual. *Nietzsche no elaboró jamás una ontología regional en terrenos tales como la naturaleza y la historia*".

Probablemente de esta opinión disintiera algo Karl Jaspers, pero sin embargo, no podemos menos que asignarle el valor mismo que hemos encontrado recorriendo detenidamente las obras de Nietzsche.

Podemos aún sugerir, que por "causalidad" entendiera, la conexión plena de vivencia con que la voluntad personal del hombre actúa (siendo individualmente nada más que puntuaciones o cristalizaciones de una fuerza cósmica) sobre el mundo natural. Esta voluntad se ejercitaría sobre objetos, causándolos en la medida en que los posee y domina. En este sentido, afirmamos al principio de esta segunda parte, que había *dirección* en el mundo en el que está incluido el hombre y del que forma parte. La orientación teleológica, que necesariamente tiene que aparecer en la teoría nietzscheana como en cualquier otra, ya que el mundo no se manifiesta precisamente como un caos de fenómenos, no remontaría en este caso trascendentalidades ni mucho menos apuntaría a "cosas en sí". Tiene su forma terminal en las diversas voluntades actuando, inmanentes a sí mismas, que se autosatisfacen con el ejercicio de sí sobre los objetos.

Inmanentismo dinámico, no teorizable, por lo mismo que es mero querer, y además, presunta trasmutación de todos los valores hasta su época cultivados. Quizás no esté de más decir que la "Voluntad" de Nietzsche no es la teorizada por Schopenhauer en base a un mundo de representaciones. Así pues lo declara Simmel¹¹: "Y este mundo, impulsado por la voluntad de fines y carente de ellos, es el punto de partida de Nietzsche. Pero entre Schopenhauer y él, se encuentra Darwin. Mientras que Schopenhauer se detiene en la negación de la voluntad del fin último, y por tanto, no puede sacar como consecuencia necesaria de ella más que la negación de la voluntad de vivir, Nietzsche encuentra en el hecho de la evolución del género humano la posibilidad de un fin que permite a la vida afirmarse. Para Schopenhauer la vida está condenada en última instancia a la carencia de valor y de sentido, por ser en sí misma voluntad; pero eso es lo que en absoluto debiera no ser. En el disgusto ante la vida se expresa así el terror que ciertas naturalezas sienten ante el hecho del ser, al contrario de otras a las que el ser, como forma, como tal, con independencia del contenido que pueda ofrecer, *las llena con la felicidad de un éxtasis sensual*. Schopenhauer carece de comprensión para el sentimiento que penetra a Nietzsche, para el sentimiento de la solemnidad de la vida. Nietzsche ha extraído del pensamiento de la evolución, un concepto

¹⁰ E. FINK, *Id.*, p. 243.

¹¹ G. SIMMEL, *Schopenhauer y Nietzsche*, Anaconda, B.A., 1950, p. 23.

completamente nuevo de la vida: *el de qué la vida en su ser más íntimo y propio, es intensificación, aumento, concentración cada vez mayor de las fuerzas-ambiente en el sujeto*".

La voluntad para Nietzsche, causaría a un mundo pero no con un fin trascendente a ella misma porque esta voluntad que es de dominio y no una entidad psíquica, no busca fines fuera de sí misma y difícilmente admite un substrato de algo fundamental, del que habla Simmel refiriéndose a Schopenhauer¹². La actividad de acrecentar poder es suya propia; no actúa en vista de algo trascendente, no apunta a teleologicidades (aforismo 549).

El dilema para la interpretación de Nietzsche, es el siguiente: o se considera a la voluntad como serie de actitudes concretas del "querer", con lo que no alcanza dimensión metafísica y, por supuesto, tampoco "causal", o de lo contrario al considerársela como la fuerza que motiva al mundo, (de la que la voluntad personal no sería más que una mera representación puntual) ya se está en una posición metafísica, quiérase o no generalizante y abstractivante a pesar de su corte dinamista y energetista.

Lo enigmático se produce al rechazar la primera posición en virtud de querer darle un matiz metafísico (universal y trascendental) al pensamiento nietzscheano, y no aceptar después una doctrina metafísica que necesariamente debe ser tan abstracta y generalizante como cualquier otra que sobre esto verse. Si es cierto que "convertir el devenir en ser, es la más alta voluntad de poderío" y esto hacen algunos filósofos, tenemos que caer en la primera posición: sería un problema de la generalización preopinada de las vivencias que esos filósofos tienen del poder. Pero si hay una intuición de que en toda manifestación parcial del poder se expresa singularmente una gran fuerza cósmica, entonces tenemos que aceptar que para formular tal concepción, además de las intuiciones esenciales, se ha llegado a un suelo metafísico, llámesele como se quiera, y por ende tan abstracto y generalizante (aunque no por ello menos real), como *universales son esas mismas intuiciones*.

Más aún, supuesto el caso que, llegados a la intuición esencial de un absoluto poderoso, esto no revelara más que un devenir de puro poder, porque la naturaleza así lo manifestara sin dar pie a más, nos encontramos con un "sin sentido". No puede intuirse el "sin sentido" que consistiría en suponer un poder a nivel de la naturaleza o superior a ella que no implique un "hacia algo" y por ende el sentido del principio de finalidad. Pero el mismo Nietzsche opone que "causa efficiens" y "causa finalis" en la concepción fundamental, es lo mismo.

Por donde no le hallamos salida al problema, ya que nuevamente estaríamos en una postura metafísica al tratar las causas como tales.

Además nos preguntamos: ¿qué significa pues que el hombre en sus más relevantes pensamientos haya inquirido sobre el origen primero y el fin último de todas las cosas? Admitimos que el hacer tal pregunta no sea más que un escorzo perspectivista de nuestro propio aparato cognoscitivo en nuestro nivel empírico, de manera tal que viendo los fenómenos de cambio, de generación y corrupción, los hayamos conceptualizado y generalizado, y de ahí concluyamos postulando "causa" y "efecto" que en la realidad no existirían. Aún con todas las reservas que tan tajante cercenamiento suscita, queda otra pregunta más acendrada por hacer, que se elabora sobre los escombros

¹² G. SIMMEL, *Id.*, p. 43.

qué de la anterior quedan, contestada en la forma en que lo hemos hecho: ¿de qué naturaleza somos para que con nuestro conocer, con nuestro generalizar y remontar abstracciones (verdadera manía del hombre), se sienta al propio "yo" orientado a un fin ((aún en lo inmanente de la propia vida) y se pregunte por el "hacia algo más"? ¿Qué sentido tiene esto?, ¿no somos parte de un mundo real?, ¿acaso, todo lo que le sucede al hombre no es real empezando por su propia tendencia ya de poder o ya de generalizar el poder que siente? ¿Y aquello que le ha sucedido por siglos, puede considerárselo como un auto-engaño permanente?

La sed de ser, y de ser más, acaso demostrativa de poder, ¿no es parte de la misma naturaleza?; y aún admitiendo como parece hacerlo el mismo Nietzsche en varios de sus aforismos, que esta sed no sea mera apetencia material, posesiva, ¿lo no material es sólo por eso irreal? ¿acaso no le sucede al hombre?...

Por otra parte, ¿qué significa que el ser humano no haya podido dejar de abstraer y generalizar? ¿Cuál es en su esencia esta oscura cualidad por la que en torno a los "fines" haya librado importantes e inquietantes batallas de su pensamiento? ¿Es mero compromiso existencial?

Paralelamente a esto y en otro terreno, ¿es posible una trasmutación total de *todos* los valores como se propone Nietzsche en la "Voluntad de Dominio"? Si el gran cambio no ha sido más que trastocar las nociones al uso, haciendo a un lado el engaño de que el poder debe proteger a los más débiles, de escasa envergadura ha sido el cambio. Desde mucho antes de Nietzsche se ha sabido que no es así y que no siempre el poder actúa así.

La nihilidad de *todo* valor actual es reducir la existencia a la nada, de la que ni siquiera se puede hablar ya que ni en intuición empírica, ni en intuición metafísica la encontramos *como tal*, sino como carencia de ser, puesto que "todo" es precisamente lo contrario implicando lo existente, y "nada" no puede ser pensada sin convertirla por eso mismo y por lo menos en parte del ser o en un ente de pensamiento o razón.

Los malabarismos entre el ser y la nada, producto esta última de una generalización extendida al orden metafísico de la muerte personal o de la negación lógica de los entes de razón, no han hecho más que confrontar nociones del terreno óntico del ser con otras del lógico verbal o del psicológico sobrepuestas al terreno de aquéllas, cotejando en un verdadero despropósito entes que no son confrontables sin desvirtuar uno de ellos por lo menos o confiriéndole al otro cualidades ónticas que le pertenecen de un modo exclusivo a su opuesto, dando así, consistencia de "ens realissimum" a la nada, de cuya realidad, ni siquiera tiene sentido hablar como no sea de la nada posterior al "ser determinado".

Por otra parte, y volviendo al valor, el ser humano, crea espontáneamente zonas de referencias apreciativas en su quehacer, bien diferenciadas unas de otras, a las que llama genéricamente "valores". No es tan fácil revertirlas: subyacen a ellas grandes regiones del "ser real"; unas están más cerca de la órbita de la actividad de autoafirmación, otras circunscribiendo a las anteriores y dirigiéndose en sentido radial, apuntan a una zona de desinterés personal. No es pues engañosa la idea de perfección en una ontología del valor, ya que ésta supone generalizaciones que no se encuentran en la realización de valores inferiores.

Así las cosas, ¿es posible revertir todos los valores tal como pretende Nietzsche? Seguramente que no porque tal reversión, o es el desconocimiento

de una órbita más lejana aunque no por eso menos valiosa, o el desconocimiento del "ser" en el que ellos se insertan, o finalmente, la presunción de homogeneizarlos en un solo género, con lo que quedaría cegada la variabilidad fundamental de la actividad humana.

III. Veamos ahora la voluntad de dominio como causa. Atengámonos a lo que sugieren los aforismos 554, 632 y 613, sin descartar las implicaciones antropológicas que por momentos parecen sugerir tales aforismos y otros que se señalará:

Af. 554: "... No se puede preguntar: ¿quién interpreta, pues? sino que el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poderío, tiene existencia (pero no como "ser", sino como proceso, como un devenir) en cuanto afecto. El nacimiento de las cosas es en absoluto obra de los que se las representan, las piensan, las quieren, las sienten..."

Veamos ahora la parte final del af. 632: "... si eliminamos estos ingredientes, no quedan ya cosas, sino cantidades dinámicas, en una relación de tensión, hacia otras cantidades dinámicas, cuya esencia consiste en una relación con todas las demás cantidades, en su "obrar" sobre éstas. La voluntad de poderío no es un ser, no es un devenir, sino un "pathos": es el hecho elemental, del cual resulta precisamente un devenir, un obrar..."

Y en el aforismo 613: "Mis escritos afirman constantemente que el valor del mundo se encuentra en nuestra interpretación... que las interpretaciones hasta ahora admitidas son *evaluaciones perspectivas* en virtud de las cuales nos conservamos en la vida, o sea en la voluntad de poderío, en el aumento de poderío..."

Continúa Nietzsche en el aforismo 614 así: "El imprimir al devenir el carácter de ser, es la más alta voluntad de poderío", y además asigna al hecho del conocimiento, el constituir una parte de la voluntad de dominio.

Largo sería transcribir todos los aforismos en los que de una u otra forma se expresa esa voluntad fundamental implícita en la naturaleza que origina la voluntad definitiva, cuando no está suavizada por la "previsión de futuro, prudencia, astucia o precaución, en una palabra, por el espíritu" (af. 54 de *Filosofía General*). La vida misma humana no sería más que un caso de la Voluntad de Dominio, si nos remitimos a la parte ya transcrita del aforismo 690: "Pero ¿quién siente gozo? ¿quién quiere el poder?... ¡Preguntas absurdas, porque la criatura misma es voluntad de poderío y, por consiguiente, sentimiento de gozo o de tristeza! Sin embargo, la criatura tiene necesidad de los contrastes, de las resistencias; por consiguiente, relativamente, de las unidades que se 'sobreponen en poderío'..."

Y en el aforismo 688: "¿Cómo se comporta todo el proceso orgánico con el resto de la Naturaleza? En esto se revela su voluntad fundamental." Veamos ahora el 705: "... Si el movimiento del mundo tuviese una meta, ésta debería ser alcanzada. Pero el único hecho fundamental es éste: que aquel movimiento no tiene ninguna meta, y toda filosofía o hipótesis científica, por ejemplo el mecanicismo, en el cual una meta se hace necesaria, es refutada por este hecho fundamental..." "... El devenir debe ser explicado sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien debe aparecer no valorable: lo que nos lleva a la misma conclusión); no podemos de ningún modo justificar el presente por un porvenir o el pasado con el presente."

Afirma asimismo un poco más adelante que "el devenir no tiene ninguna meta, no desagua en un 'ser'".

Recaemos siempre en el mismo problema: no puede haber sentido sin correlato. En el fondo de la cuestión, ¿qué sentido tendría que el hombre se preguntara por el ser, aspire al ser, si tal ser no existiera en sentido final? El hecho mismo de la conciencia reflexiva en el mundo nos plantea el tremendo problema: preguntarse por el ser es una cualidad esencial de tal conciencia. De no inquirir por un sentido final no existiría tal conciencia y las formas de vida no hubieran rebasado las formas de conciencia meramente directa y nunca llegado a las reflejas.

Notamos además el giro eminentemente antropológico que por momentos asumen sus aforismos vinculados a la voluntad de dominio: "El hombre representa el momento más expansivo de la voluntad de poder universal: sólo él entre los seres cósmicos, está dotado de conciencia —arma acerada, sutil y proteiforme— que por medio de innumerables estratagemas prolonga los oscuros deseos de la vida animal".

Todas las zonas del quehacer, hasta en su más elevada significación, no son para Nietzsche más que floraciones diversas de una voluntad de poderío. Mirando siempre esta realidad como en su primer momento no susceptible de ser abstraída, halla que, si bien hay un común denominador de poder en el cosmos, sin embargo el hombre es el que en el orden telúrico concentra en sí más de esa fuerza cósmica, de ese poder universal. He aquí su inesperado giro antropocéntrico; bien que no todos los hombres de la gregaria humanidad sino tan sólo unos pocos son los representantes de este enérgico torbellino de poder, para quienes perfila una moral de señores y de quienes habla como de sus amigos en su "Así habló Zaratustra".

Pero precisamente tal giro antropocéntrico le resta dimensión metafísica. Si bien es cierto que esta concepción de la humanidad exalta el poder no para afirmarse, no obstante ser esta misma humanidad un "campo de ruinas", sino por el placer mismo que la exaltación del poder produce, en ningún caso se puede considerar sin más como un fundamento metafísico. Es, como lo declara Fink, una ontología del valor.

En síntesis y resumiendo:

1) No hallamos un *cuerpo de doctrina* organizado como teoría metafísica, aunque sí, numerosísimas, variadas y a veces contradictorias afirmaciones que dan lugar a supuestos metafísicos sobre la voluntad de dominio. No puede hablarse de una fuente de poder como referencia absoluta organizada y expuesta como un "modelo" de interpretación causal y final del universo.

2) La interpretación se ajetea mucho al expresarse por medio de aforismos. Como ya hemos dicho, afirmaciones constantes y variadas reticencias, faltas a veces de continuidad del sentido de un aforismo a otro, someten a un gran esfuerzo al analista de los escritos de Nietzsche, si *quiere ser fiel* al pensamiento allí expresado.

3) La voluntad de dominio es el "motivo" de su concepción antropológica, pero no hay coherencia en ella porque tan pronto se pasa de una perspectiva del poder que parece tener sentido trascendente, a otra que lo vincula a la vida en su más recóndita esencia, o a una explosión de afirmaciones

desgarrantes (cuando no arbitrarias), sin que falten atisbos de filosofía de la naturaleza. Algunas secuencias de aforismos tratan un tema pero sobre la base de *afirmaciones de hecho*, no como explicaciones ni fundamentaciones.

4) En la estructura de la obra "La Voluntad de Dominio" alternan en el problema de la voluntad elementos psíquicos (psicología de la personalidad y del carácter) en permanente relación con afirmaciones críticas sobre filosofía de la historia, metafísica, lógica y sobre todo teoría del valor y conocimientos superficiales de religión. Críticas al racionalismo, al cientificismo, al naturalismo, a todo lo que sea sistemático, orgánico, y sobre todo a la concepción del mundo y de la vida como "objetividad". Sagacidad penetrante para entrever lo que hay de *artificial* en toda creación intelectual pero carencia de aportes orgánicos para establecer un nuevo "modelo" de universo que necesariamente debemos crear ya que no es posible vivir sin una red de referencias dentro de las que se sitúa la vida y el mismo devenir.

5) En reemplazo del "constructivismo" que toda doctrina filosófica supone y que expresamente repudia Nietzsche, sugiere ideas sobre una nueva valoración de la vida, más espontánea, libre de todo género de "prejuicios". La obra adquiere un marcado sentido valorativo pero tampoco para "construir" una "teoría" de valores en base a la voluntad de dominio. Sus afirmaciones sobre la oquedad de la cultura europea de su época, sobre prejuicios filosóficos traídos por *hábitos vulgares del pensar*, pero sin analizar a fondo si las doctrinas que le dieron origen son tal cual él las expone en virtud de los lugares comunes debidos a la vulgarización de la filosofía clásica y científica, le hacen caer en graves errores en las apreciaciones críticas que sobre ellas pronuncia, cuando no en impugnar aquello que de haber analizado a fondo y más objetivamente, no hubiera hecho. Sin embargo sus juicios de valor implícitamente llevan a una posición ética en los problemas del hombre, cuya conducta, hábitos, reglas y normas, *él entrevió como caducas en su época*, y en efecto caducaron, sin que esto pruebe haber tenido eficacia para criticar sistemáticamente una ética de bienes. En sus agudas críticas a las costumbres hubiera podido fundamentar una antropología filosófica, que él deja sugerida pero no organizada y que carece de originalidad. No se puede aceptar ni rechazar la totalidad de sus afirmaciones. En ellas se mezcla lo cierto con lo arbitrario, lo agudo e insinuante con lo superfluo y trivial y muchas veces ingenioso.

6) El elogio del poder como fin de la vida se confirmó con dos catástrofes bélicas pero no del todo ni en la forma en que sus escritos lo harían presagiar, pues alternan períodos de "coexistencia pacífica", o por lo menos de relativa paz y hasta de la imposibilidad, en los hechos, de una guerra y del triunfo del poder mayor ya que todo triunfo lo es siempre dejando gran parte de la propia fuerza en el camino y en todo caso y en el planteo actual, comprometiendo demasiado la existencia total, como para suponer que verdaderamente sacaría partido la absoluta voluntad de poder.

7) Su atribución unívoca de todo lo que puede ser una ascesis negativa como *fin* de la vida asignada sin discriminación al cristianismo, lo lleva a exaltar el poder y el dominio. A su vez, con una marcada ignorancia de los fines de la mística cristiana, atribuye esos fines negativos a todo el proceso de santificación, convirtiéndolo así en una negación sistemática de la vida

natural. Así se explica que desesperadamente se aferre a la exaltación del poder como única respuesta a la aniquilación presupuestamente efectuada por la mística cristiana¹³. Así se explica el elogio del poder como fin de la vida que puede "afirmarse" y sobrevivir.

8) Al vitalismo de Nietzsche no se le puede por tanto buscar raíces metafísicas. Es una enérgica e interminable protesta contra la debilidad, la muerte, el fin sin más vida, la nada... Es una protesta análoga en favor del poder sin inquirir de qué naturaleza es este poder. Simplemente lo que domina, crece, aumenta.

Para concluir, veamos lo que dice Abbagnano:¹⁴ "La obra de Nietzsche choca con demasiadas y demasiado arraigadas convicciones y tradiciones para que no se haya intentado atribuirla enteramente a su locura. Pero tampoco sería lícito considerar el fin desgraciado de la vida de Nietzsche como *puramente accidental y carente de valor* para la comprensión de su obra".

Creemos no obstante que a más de setenta años de su muerte no puede hablarse de "arraigadas convicciones" que pudieron significar una valla entonces. Por contrario imperio, los problemas metafísicos a que hubieran dado lugar sus escritos carecen de suficiente gravitación hoy día, precisamente porque no han generado una serie *coherente* de referencias metafísicas respecto al hombre, al mundo, al ser. Su quehacer literario verdaderamente proficuo puede *dar lugar* a una filosofía energetista o dinamista. Ahora bien, tengamos en cuenta que para la época final de sus escritos estas filosofías ya habían formulado una *explicación* del mundo. Nietzsche en el mejor de los casos mostraría que para el hombre *no hay más explicación* respecto a los fines trascendentes que la sugerida por el energetismo y dinamismo. Pero aún en este caso lo hace, como hemos reiterado, con afirmaciones de hecho.

CARLOS M. TAVARONE

¹³ G. THIBON, *Nietzsche o el Declinar del Espíritu*, Desclée, B.A., 1951, 1ª Parte, II.

¹⁴ N. ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simón, Barcelona, 1956, Tomo III, p. 274.