

# *INCIPIT TRAGOEDIA: UN PODER ALTERNATIVO PARA NUESTROS TIEMPOS*

*Incipit tragoeida: an alternative power for current times*

*Paula A. Serrano*

Universidad Nacional de Educación a Distancia

**RESUMEN:** A través de la noción de poder nietzscheana -no exenta de interpretación y polémicas- es posible hallar las bases sobre las que se asienta el poder entendido metafísicamente, lo que permite analizar críticamente el impacto que ha tenido a lo largo de la historia. Sin embargo, la filosofía nietzscheana en torno al poder también otorga claves para plantear la posibilidad de un poder *otro*. En el siguiente artículo se analizará un posible poder postmetafísico no basado en el dominio, sino en la afirmación trágica, que posibilite transformaciones en nuestro modo de acción y relación en el mundo.

**Palabras clave:** Voluntad de poder – Postmetafísica – Heidegger – Transformación – Posthumanismo – Tragedia

**ABSTRACT:** Through the Nietzschean notion of power -not exempt from interpretation and polemic - it is possible to find the foundations on which power, in its metaphysically sense, is based, which allows us to critically analyze the impact it has had throughout history. However, Nietzsche's philosophy of power also provides keys to raise the possibility of another power. The following article will analyze a possible postmetaphysical power not based on domination, but on tragic affirmation, which makes possible transformations in our way of action and relation within the world.

**Keywords:** Will of power – Postmetaphysics - Heidegger – Transformation- Posthumanism - Tragedy

## 1. INTRODUCCIÓN

El poder en Nietzsche es uno de los asuntos más polémicos de este pensador que siguen alimentando el debate filosófico hoy en día. Sin embargo,

ESTUDIOS NIETZSCHE, 25 (2025), pp. 129-145. ISSN: 1578-6676.

© Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)

Recibido: 21-10-2024    Aceptado: 10-01-2025

Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

¿qué tipo de poder trata la filosofía nietzscheana? No hay una respuesta única. Este escrito, por tanto, parte de señalar cómo es posible hallar en la filosofía de Friedrich Nietzsche un encuentro entre distintas nociones de poder que, examinadas críticamente, son base para entender las consecuencias de la crítica cultural y moral que este filósofo alemán lleva a cabo. No obstante, cabe añadir que su pensamiento en torno al poder permite acceder a percibir una serie de semillas de fuerte calado ontológico a las que conviene atender y en torno a las cuales reflexionar, pues permiten un replanteamiento del propio concepto de poder que impera en nuestras sociedades. Ello pone en entredicho no sólo asuntos centrales en la tradición filosófica, sino que a su vez permiten hacer posible una transformación de la propia noción de poder, con el consiguiente impacto en las dimensiones de lo comunitario y lo político.

Así pues, el marco de reflexión del que se partirá es, precisamente, atender a las características del poder metafísico que emerge en el análisis genealógico nietzscheano, e incluso en su propuesta de voluntad de poder. Su identificación es fundamental para comprender en primer lugar, los pilares sobre el cual este tipo de concepción se perpetúa y, en segunda instancia, preguntarse acerca de la apuesta por una transformación, postmetafísica, posthumanista, orientada a atender y trazar una noción de poder *otra* desde lugares de creación y multiplicidad.

## 2. PODER METAFÍSICO: EL DESPLIEGUE DE LA CULTURA *MORAL* DE DOMINIO

La filosofía de Nietzsche se hace cargo de, entre otras cuestiones, la crítica a la tradición metafísica legada por la moral judeocristiana —y en parte, socrático-platónica—. A lo largo de su obra siempre se encuentra ésta como referencia en la descripción y el diagnóstico de la problemática moral, antropológica e incluso ontológica a la que asistimos.

Por una parte, de la mano de esta tradición encontramos el establecimiento de criterios morales basado en valores que Nietzsche considera esclavos, deshonestos, débiles. Son valores que no cuentan con un principio de acción propio, originario, sino que son reactivos, se definen en base a una reacción-contra.

A este respecto, la mirada de Deleuze es especialmente aguda. Su meticulosa descripción acerca de la reactividad es hecha a través de la noción de fuerza, poniendo el foco en las interrelaciones de las mismas.

Así, de un lado se encontrarían las fuerzas reactivas que, en contraste con las activas, son enunciadas como *fuerzas inferiores*, las cuales

no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el

punto de partida del concepto de reacción [...]: los acoplamientos mecánicos y utilitarios, las *regulaciones* que expresan todo el poder de las fuerzas inferiores y dominadas. Pues debemos constatar el gusto inmoderado del pensamiento moderno por este aspecto reactivo de las fuerzas. Se cree siempre haber hecho bastante cuando se comprende el organismo a partir de fuerzas reactivas. (Deleuze 1971, pp. 61-62)

De este modo, es posible detectar cómo estas fuerzas establecen una forma muy específica de conocimiento y de aproximación moral respecto a la realidad, un modo muy concreto de relación con el mundo, priorizado como fundamental en la sociedad actual. Su modo de posicionamiento reactivo genera lógicas metafísicas, que impiden una reconciliación con la vida trágica que clama la filosofía de Nietzsche. Las declinaciones que posee en la historia del pensamiento que analiza en su obra son variadas; posiblemente, la crítica a la razón calculadora y utilitaria o a la religión esterilizante, puedan destacarse como telón de fondo de esta cuestión.

Como dinámica disonante a estas fuerzas se encuentran las afirmativas, caracterizadas por su impulso hacia *lo que pueden*, en una suerte de apuesta continua por su autosuperación a través de modos de acción afirmativo, que no parte de una situación de oposición para crear y actuar, sino construyen su propio camino mediante la aceptación de la otredad y la diferencia como elementos a afirmar, no que negar mediante la reacción.

Sin embargo, cabe preguntarse qué hay en la base de este *modus operandi* en forma de reacción. Se trata de una cuestión compleja, pero a continuación se tratarán de apuntar ciertos puntos clave respecto a ella, llevando a otro de los puntos que caracteriza la corriente metafísica del poder como dominio.

Como bien se sabe, es clave en Nietzsche el *late motiv* que representa la crítica a los valores reactivos de la moral judeocristiana debido a su posicionamiento en contra de la vida. Desde su perspectiva, no es posible apreciar realmente el espacio-tiempo en el que se encuentran, sino que proyectan metafísicamente en un más allá todo aquello que posee un valor afirmativo. Existe en esta posición un conflicto para con el propio modo de habitar el devenir, de confrontar su azar, de forma que se promueve una simplificación y una linealización generales.

En esta proyección nihilista negativa, se dan multitud de falsificaciones al servicio de la utilidad para su instinto de mera conservación —en contraste con el de autosuperación—. «Que no importe *si algo es verdadero* sino qué *efecto()* tiene —*absoluta falta de honestidad intelectual*» (FP IV, p.360) afirmará Nietzsche. Y es preciso detenerse a observar lo problemático de este falseamiento, con ese planteamiento orientado a metas que, refugiándose en los efectos y viéndolos a modo de punto de partida causal (Cf. OC IV, p.641), disfrazan la *esclavitud* de la que provienen. Implican una perspectiva, una

estructura, puramente teleológica: todo posee un valor dependiente: es bueno, útil, positivo, en pos de si *sirve* para satisfacer esa meta metafísica proyectada en un desplazamiento hacia el más allá. Nada posee un significado o un sentido propios, sino que su valor los enmudece al depender exclusivamente de un fin ajeno a ambos, que se impone como medida o criterio.

Esta teleología con los modos de acción y percepción del mundo, incluyendo a sus acontecimientos y seres, se encuentra a su vez en la raíz del desproporcionado peso con el que cuenta el utilitarismo y la razón instrumental en nuestros días, como antes se apuntaba<sup>1</sup>. De su mano, se cultiva el valor y el sentido como elementos que siempre se encuentran desplazados, excéntricos. Frente a esto es interesante recalcar cómo situar de nuevo el sentido en el centro implica aprender a leerlo en el espacio y en el tiempo al que pertenece, con sus determinantes históricos y de poder, en una lectura hermenéutica crítica y genealógica que aspire a un reconocimiento de la multiplicidad que no acalle otros caminos no instrumentalizantes.

Asimismo, con la tradición metafísica judeocristiana se promueve un tipo de ser humano que vive *en negación* de sí mismo y de la vida con ello. Se caracteriza por una *voluntad de nihilismo* (Cf. Deleuze 1971, p.97) que determina una antropología. Nietzsche declararía que

El nihilismo representa un *estado intermedio* patológico (es patológica la enorme generalización, la conclusión de que *no hay ningún sentido en absoluto*): ya sea que las fuerzas productivas no son aún suficientemente fuertes, ya sea que la *décadence* aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios. (FP IV, p.242)

Este nihilismo acontece como una fase—a veces intermedia, a veces permanente—que se desenvuelve buscando escapar, *narcotizarse*, canalizando todo tipo de situación que le suponga un conflicto. Para ello despliega una serie de mecanismos como la culpabilización o el resentimiento, que provocan el rechazo visceral a toda posibilidad de alteridad (especialmente aquella afirmativa, que aparezca ante ellos como una suerte de némesis). Bajo este paraguas, toda potenciación dionisíaca, toda revelación de la parte más embriagada, oscura, contra-cultural o dolorosa que posee la existencia es siempre menoscambiada o negada, considerándose *antinatural* o incluso pecaminosa. Por tanto, se imposibilita la afirmación creativa ante la tensión que esto suscita. Y su reacción a la dimensión dionisíaca y afirmativa se declina en forma de distintas recetas. Bien desarrollan una represión que se traduce en la proyección negadora de eso otro que también nos constituye, o bien emprenden una huida, una evasión perpetua para no enfrentar aquello

1 A sazón de esto, es pertinente apuntar que la propia utilidad o la finalidad como criterio no es un origen, no se sabe su surgimiento real: «no son más que *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y le ha imprimido el sentido de una función» (OC IV, p.499)

que les encara con esta dimensión compleja y de falta de control<sup>2</sup>. O también puede producirse el despliegue de una mera justificación desde la búsqueda de la redención ante el sentimiento de culpabilidad, tal y como ha alimentado la tradición judeocristiana; es decir, orientan su acción hacia una dimensión idealizada para, de este modo, «salvarse». Sin embargo, como luego se subrayará en este artículo, dicha dimensión dionisiaca no deja de ser parte «natural» —y fundamental— del devenir.

El tercer de los elementos a destacar en la tradición metafísica es su condición de ir acompañada de un problema con el tiempo. Además de vivirlo como una proyección teleológica, siempre orientada a un fin ajeno a lo vital, se basa en una noción de «progreso» totalmente artificiosa, expresión de lo que se ha venido desencadenando a raíz del movimiento de la Ilustración. Y esto a menudo conlleva —o, al menos, potencia— una visión de 1 a 1 con el tiempo: 1 momento solamente cuenta con 1 único significado. De este modo, se tiende a aplanar y reducir la línea temporal, convirtiéndola en un discurso monosémico, cuya valoración está al servicio del relato —de poder dominante— que construye el sentido del *status quo* (*sirve* para éste, si se atiende al utilitarismo anteriormente referido).

Se provocan, así, planteamientos profundamente dogmáticos, en los que las historias paralelas o alternativas al mismo no tienen cabida sin el juicio y la censura moral, de forma que éstas siempre son acalladas como fruto del resentimiento. No se trata de un desafío a la verdad, sino la generación de dogmáticas metafísicas que no permiten la emersión de voces y relatos que traten de ésta, de aperturas a historias paralelas, tal y como reclamaría en su *Segunda Intempestiva*. En palabras de Germán Cano,

La apertura *intempestiva* nietzscheana y su problematización experimental del valor de verdad pretendían eliminar todo lastre de reconciliación antropológica, herencia de la filosofía de la historia, desplazando la temática de una filosofía de la historia a una filosofía consciente de sus límites históricos. Toda «mirada de fin de mundo» cuya función fuese recoger en una totalidad cerrada la diversidad temporal para permitir el reconocimiento de todo lo que quedaba detrás, era sometida a un duro golpe ya en la segunda *intempestiva*. Precisamente bajo dicha influencia intempestiva, la nueva historia arqueológica intentará desarrollarse como una experiencia crítica del pensamiento, como una exploración de las condiciones de posibilidad de novedad en nuestra actualidad. (Cano 2001, p.255)

La cuestión del tiempo dentro de esta proyección también refleja otra problemática de fondo, situada en las profundidades de la genealogía: se es

2 En este sentido, cabría pensar que el principio de individuación que representa lo apolíneo frente al disgregador dionisiaco deja entrever cómo representan una estructura de la realidad que se co-pertenece y forma una especie de ciclo, de eterno retorno, sin fin.

prisionero del rechazo resentido contra lo que ocurrió, en vez de su mutación en la aceptación sin remordimiento de la voluntad de dicho momento. Así, como afirmaría Nietzsche en su episodio «De la redención» en su *Zarathustra*:

¡Y cómo podría soportar yo ser un hombre si el hombre no fuera también un poeta y un desentrañador de enigmas y el redentor del azar!

Redimir a los pretéritos y hacer que todo “fue” se transforme en un «así lo quise» — ¡solo esto sería para mí la redención! [...]

Esto, solamente esto es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su “fue” (OC IV, p.157)

Se pone en evidencia aquí el profundo compromiso con la construcción de dinámicas no marcadas por el deseo de dominio del acontecimiento y del relato acerca del mismo. Dinámicas afirmativas de la tensión inmanente al devenir múltiple de la vida, expresión de la relación apolíneo-dionisíaca en su ser trágico y posibilitante.

Así pues, en el escenario metafísico, el poder ostentado y promovido se basa en establecer siempre una relación de dominio con todo lo que lo rodea:

Ante todo, queréis *hacer* pensable todo ser: porque dudáis, con razonable desconfianza, de que sea en sí mismo pensable.

¡Pero ha de plegarse y doblarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe pulirse y someterse al espíritu como si fuera su espejo y su reflejo.

Esta es toda vuestra voluntad, vosotros los más sabios, una voluntad de poder; incluso cuando habláis de bien y de mal y de valoraciones.

Queréis crear el mundo ante el cual podáis arrodillarlos: tal es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad. (OC IV, p.139)

Como este fragmento expone, llama la atención que lo que se menta es un poder metafísico, pues mediante la proyección de ese mundo *ad hoc* no hay sino una búsqueda de reducir la realidad para así manejárla mejor. Lo peor es que, en este proceso, confunde la ficción reducida que está creando y cree que de veras constituye la realidad. Necesita crear un mundo que sí que domine por completo para, así, poder admirarlo. Sin embargo, esta ficción es fruto del nihilismo, y fomenta ciertas dimensiones y modos de acción que a su vez se encuentran en relación con lo anteriormente descrito. Por un lado, de la mano de la razón utilitaria e instrumental —calculante, en términos heideggerianos—, se produce una objetivación de todo y todos, para concebirlos como meros instrumentos en pos de su causa, por lo que de nuevo no los valora en tanto tales, por sí mismos. A su vez, también se genera una potenciación de los pseudocausalismos: esto es, se establecen una serie de relaciones causales que fuerzan la realidad para que responda a sus metas, sin intentar comprenderla realmente e incluso movilizando un tipo de pensamiento judicativo que, de

nuevo, rechaza la alteridad como evasión de la complejidad que ésta lleva aparejada.

La filosofía foucaultiana es especialmente brillante en la profundización de los rasgos, el origen y las consecuencias de este poder entendido como dominio. No sólo sus trabajos acerca de la clínica, la locura o la sexualidad evidencian los usos que ha llevado el poder empleado como medio de dominio, sino que pone énfasis en la dimensión violenta que lo acompaña.

Foucault detallaría dos mecanismos de este poder: el que se expresa mediante una relación de fuerza ejercida a través de la represión y aquel que supone entenderlo en términos belicistas, de forma que

la decisión final sólo puede provenir de la guerra, esto es, de una prueba de fuerza en que las armas, en definitiva, tendrán que ser jueces. El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua.» (Foucault 1980, p. 29)

Y como él defiende (Cf. Foucault 1980, p.30) ambos se encuentran interrelacionados, ya que la represión se despliega como herramienta útil en la guerra, mientras que la opresión que persigue ésta última no es sino una ruptura con la alteridad y su soberanía (elementos, por tanto, a reprimir fruto de una moral de venganza<sup>3</sup>):

Por lo tanto, podríamos oponer dos grandes sistemas de análisis del poder. Uno, que sería el viejo sistema que encontramos en los filósofos del siglo XVIII, se articularía en torno del poder como derecho originario que se cede, constitutivo de la soberanía, y con el contrato como matriz del poder político. Y ese poder así constituido correría el riesgo, al superarse a sí mismo, es decir, al desbordar los términos mismos del contrato, de convertirse en opresión. Poder/contrato, y como límite o, mejor, como salto del límite, la opresión. Y tendríamos el otro sistema que, al contrario, trataría de analizar el poder político ya no de acuerdo con el esquema contrato/opresión, sino según el esquema guerra/represión. Y en ese momento, la represión no sería lo que era la opresión con respecto al contrato, vale decir, un abuso, sino, al contrario, el mero efecto y la mera búsqueda de una relación de dominación. La represión no sería otra cosa que la puesta en acción, dentro de esa pseudopaz socavada por una guerra continua, de una relación de fuerza perpetua. Por ende, dos esquemas de análisis del poder: el esquema contrato/opresión, que es, si lo prefieren, el esquema jurídico, y el esquema guerra/represión o dominación/represión, en el que la oposición pertinente no

3 A este respecto, es clarificador el apunte de Nietzsche acerca de las consecuencias del modo de hacer de esta moral vengativa: «Efecto de la *prohibición*: todo poder que prohíbe, que sabe despertar el miedo en aquel al que se le prohíbe algo, genera la «mala conciencia». Es decir, el apetito de algo con la conciencia de la *peligrosidad*, de su satisfacción, con la compulsión al secreto, a lo clandestino, a la cautela. Toda prohibición empeora el carácter de los que se someten a ella, no voluntariamente, sino forzados.» (FP IV, p.282)

es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el precedente, sino la existente entre lucha y sumisión. (Foucault 1980, p.30)

De esta forma, se ha procedido a trazar algunas características clave del poder metafísico tal y como lo denuncia el pensamiento nietzscheano: se traduce como un dominio nihilista, judicativo, que establece como criterio de acción el utilitarismo y que cae en trampas epistemológicas de grave calado como las generadas por pseudocausalismos (al respecto, es muy particular la denuncia que realiza en *El ocaso de los ídolos* refiriendo los grandes errores en los que tradicionalmente se ha caído). Pero, asimismo, se trata de una lógica aplanante, tirana, violenta, con una voluntad de dominio preludio de dogmatismo violento respecto a la alteridad y su apertura a la potencia posibilitante:

La voluntad de una *única* moral se muestra así como la *tiranía* sobre las demás especies de aquella que ha confeccionado a su medida esa moral *única*: es la mutilación o la uniformización a favor de la dominante (ya sea para dejar de ser temible para ella o para ser explotada por ella). (FP IV, p.289)

Por su parte, Heidegger recogería esta profunda crítica a la naturaleza Metafísica de la Historia que emana del pensar nietzscheano, entendiéndola como una especie de filtro, de velo, que ha ordenado el mundo de la vida, de los valores, del pensamiento, y que prosigue, en una carrera acelerada, a un objetivo que no es sino precipicio de sí mismo.

Su diagnóstico pasa por entender que el núcleo de la misma es, en gran medida, el olvido del Ser y la consecuente diferencia ontológica entre el Ser y el ente. Este filósofo alemán ensalzaría el modo en el que ambos han sido distorsionados por la metafísica a lo largo de la historia mediante la confusión y el olvido de su diferencia. Esto ha ocurrido a través de entender que el ente ocupa el espacio preeminente, y pensando al ser desde él, llevando a cabo una especie de colonización de este último.

A raíz de ello, se ha dado un olvido de la perspectiva ontológica en pos de una onticidad que ha encontrado en la Modernidad su máximo exponente. Heidegger ya apuntaría también a cómo ello ha traído el planteamiento de una racionalidad científica ilimitada y positivista, que tornado el sujeto en objeto y al objeto en instrumento de dominación en pos de un desarrollismo lineal que olvida la pluralidad de lenguajes, la preeminencia de la Historia. Se ha configurado de este modo esa entronización de lo ente que reniega del ser, que rechaza el contemplar la posibilidad de lo oculto o de la alteridad, y con ello, se cierra, hermético, a un retirarse para permitir el acontecer del ser y su escucha.

En su obra sobre Nietzsche, Heidegger diría que «*poder no quiere decir*

*otra cosa más que la realidad efectiva de la voluntad»* (Heidegger 2021, p.69). Es decir, mera puesta en acción de un sujeto o conjunto de los mismos que *imponen* a la realidad sus estructuras con un fin determinado.

En el contexto de una lectura crítica de la filosofía de Nietzsche, este filósofo termina realizando una profunda crítica al carácter metafísico que ha primado en el pensamiento a lo largo de la Historia a través del concepto de voluntad de la voluntad, que podría decirse que alude a su vez a un antropocentrismo perpetuador de las estructuras metafísicas:

La voluntad de la voluntad pone como condiciones de posibilidad el aseguramiento de las existencias (verdad) y la transferibilidad de las pulsiones (arte). En consecuencia, la voluntad de voluntad, como ser, organiza ella misma el ente. Es solamente en la voluntad de voluntad donde la técnica (el aseguramiento de las existencias) y la ausencia incondicionada de toda meditación (“vivencia”) acaban dominando. (Heidegger 2001, p.63)

Heidegger vislumbra en la voluntad uno de los principales garantes de que continúen con fuerza las estructuras metafísicas de la Modernidad. Su reclamo de atender a la diferencia ontológica pasa por “anular” esto en cierto modo. Pues con ello se trata de pasar a una escucha activa de la verdad del ser, volviendo al cultivo del pensar, tratando de habitar el mundo, sin relacionarse con él en términos de dominio y explotación, como esta voluntad metafísica promueve.

Es particularmente interesante hallar los entrelazamientos que tanto Heidegger como Nietzsche realizan al conectar la dimensión metafísica con el establecimiento de patrones que potencian una estructura dogmática —que no pone límite alguno a su propia doctrina— y anulan la riqueza de una visión hermenéutica y plural de un mundo en continuo movimiento —bien mediante desvelamientos del Ser, bien mediante fuerzas que se encuentran y afirman—.

### 3. EL ÜBERMENSCH COMO FIGURA DE PODER

A la hora de plantear su *Übermensch* —así como sus declinaciones—, Nietzsche deja ver en él un poder muy particular, ante el que conviene detenerse, pues puede sentar bases para un porvenir *postmetafísico*. Esta figura representa un modo específico de afrontar el devenir:

[...] lo que *quiere* Zarathustra: esta especie de hombre ideada por él concibe la realidad *tal como es*: es lo bastante fuerte como para ello —, no es una especie extraña y alejada de la realidad, es *la realidad misma*, encierra en sí todo lo terrible y problemático de ella, *pues solo así puede el hombre tener grandeza...* (OC IV, p.856)

La fortaleza y la grandeza son guías de la actitud del Superhombre. Y ello

se torna posible cuando no se recurre a proyecciones metafísicas, negaciones o huídas, sino que se escoge afrontar la realidad tanto en su faceta placentera como en la terrible, en su ordenación y en su disgregación, en su dimensión apolínea y su dimensión dionisíaca. Es decir, aceptando su *tragedia*, haciendo de ésta principio de tensión y de equilibrio a la par, para dar lugar desde ella a una afirmación creativa y fuerte de la vida.

De este modo, el poder del Superhombre se ve caracterizado por este modo de estar en el mundo que se traduce en un continuo superarse a sí mismo. Y en tal camino, podrían resaltarse dos aspectos clave.

En primer lugar, el carácter de lucha impreso en la realidad vital. El devenir se encuentra repleto de finalidades, voluntades, valores que, en su alteridad, presentan contradicciones y complejidad para imbricarse o incluso sintetizarse (en el sentido hegeliano) entre sí. De esta forma, de fondo se encuentra una serie de resistencias a *confrontar* —y no tanto *enfrentar*— para avanzar. Un avance no entendido necesariamente en horizontal, sino también en vertical; es decir, no sólo hacia adelante, sino también, y principalmente, hacia dentro. Esto sitúa en el paradigma cualitativo-cuantitativo: un avance que no se plantea en términos de *más*, sino *mejor*. De este modo, se trataría de una superación que aspira a un crecimiento a mejor mediante la asunción de que no es posible evadirse escaparse, de las dificultades que trae el devenir de la vida, sino que afrontar su incómoda alteridad es lo que permite ir construyendo el camino.

Así pues, se invita a una fortaleza espiritual que no se fundamente en ideales metafísicos. Nietzsche llegará a afirmar que «habría que buscar al tipo supremo de seres humanos libres allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a cinco pasos de la tiranía, cerca del umbral de peligro de la servidumbre» (Nietzsche OC IV, p.676).

En este punto, es de relevancia también destacar un elemento que Foucault subrayaría en su escrito *El sujeto y el poder*, que convendría tener también muy presente: que este carácter de lucha que se establece en las relaciones de poder llevará consigo un límite que lo va determinando. De esta forma,

La fijación de una relación de poder constituye un blanco -al mismo tiempo su cumplimiento y su suspensión. Y recíprocamente, para una relación de poder, la estrategia de lucha constituye también una frontera: la línea donde la inducción calculada de las conductas de los otros no puede ir más allá de la réplica a su propia acción. (Foucault, 1983, p.30)

De ahí se destaca la necesidad de atender el poder como síntoma. Es decir, atender a una relación de poder devuelve la necesidad de un horizonte de referencia histórico, espacio-temporal, del contexto, del conjunto de configuraciones de poder y de verdad que se ponen en ese momento en

juego. A través de esta contextualización, es posible ver una lectura de los mecanismos y las tipologías de poder que se despliegan y, por tanto, aquellas *otras* que quedan silenciadas, ocultas.

En segunda instancia, también hay que atender a que el poder del *Übermensch* que se desarrolla a través de una «superación de uno mismo», siempre conlleva aparejado una dimensión de creación. Se *crea el modo* de ir caminando el sendero.

Esto se transcribe a múltiples dimensiones como la moral: se tiene que ser creador del bien y del mal, que han de superarse a sí mismos. Pero también del conocimiento, pues el superhombre es creador de sentido. Y para ello, es inevitable la destrucción, el quebrantamiento de los valores y sentidos ya dados. De nuevo se halla aquí ese sentido de lucha, aplicado al propio carácter de lo creativo. Y es que para Nietzsche, la dimensión estética no responde únicamente a la necesidad de hallar confort, pues de ser así caeríamos en la trampa metafísica. Al contrario, para él la creación y el arte están ligados al carácter afirmador y transfigurador del mundo. Por ello no debe olvidarse que en Nietzsche hay también una ontología estética. Esto a su vez tiene su correlato en la propia creación de sentido que se produce a lo largo de la Historia, teniendo aquí un punto de encuentro con el horizonte hermenéutico. Podría decirse que la toma de conciencia de que estos relatos historiográficos forman parte de una interpretación creativa, de una comprensión concreta del mundo elaborada de manera creativa fruto del entrecruzamiento de sentidos y significados. De ello se deriva la posibilidad de la apertura de perspectiva y la ruptura del discurso único. Como indicaría Gadamer, Nietzsche apuntaría a la importancia de esta toma de conciencia: «sólo si nos encontramos en un horizonte que nos determina, somos capaces de ver.» (Gadamer, 2001, p.120).

Así, el «ideal» de poder de Nietzsche lleva implícito la lucha —al que podría añadirse el atributo de «espiritual»— y la creación afirmativa con ella. Se trata de un crecimiento crudo, transformador y en profundidad, que aspira a una continua mejora en base a una fuerza y a una grandeza sólo obtenidas mediante el vencimiento de resistencias y dificultades que el devenir ofrece. Pero, a diferencia del camino metafísico, no lo hace como redención o salvación para un más allá, o a través de un nihilismo que evade la conflictividad de toda realidad. Como indica German Cano,

el ejercicio histórico del itinerario nietzscheano se constituye, por contraste, como un pensamiento ligado al “sentido de la tierra”, un ensayo por pensar el devenir inmanentemente sin *negarlo* desde la suposición “teológica” de una “pureza” imperecedera. (Cano, 2001, p.273)

#### 4. LA VOLUNTAD DE PODER COMO LECTURA DE UN PODER MÚLTIPLE

El poder metafísico y el poder observable en la figura del *Übermensch* son dos modelos manifestación, declinación, de lo que Nietzsche denominaría voluntad de poder. Se trata de una noción compleja y que se encuentra inacabada en el proyecto filosófico de Nietzsche. Pero, a partir de sus escritos publicados, ésta se perfila con ciertos trazos que es preciso apuntar.

En primer lugar, y en armonía con lo que se ha venido indicando, cabe afirmar que la voluntad de poder se encuentra estrechamente ligada a la dimensión vital; Nietzsche incluso llegaría a afirmar que la voluntad de poder es la voluntad de vivir (Cf. OC III, 865). El vínculo entre ambas es tan fuerte que realmente en el horizonte nietzscheano la primera se expresa en la segunda. Pero Nietzsche incluso llega a tildar a la voluntad de poder de «energía»:

Por último, suponiendo que se consiguiera explicar toda nuestra vida pulsional como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de la voluntad — a saber, de la voluntad de poder, tal como reza *mi* tesis —; suponiendo que se pudieran reconducir todas las funciones orgánicas a esta voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución al problema de la generación y la nutrición —es un único problema—, entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocamente *cualquier* fuerza actuante como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su «carácter inteligible» — sería justamente “voluntad de poder”, y nada más.» (OC IV, pp.322-323)

La voluntad de poder toma aquí carácter biológico e incluso ontológico que, en cierto modo, le aleja de la voluntad en términos shopenhauerianos. Se trataría de un principio impulsor que atravesaría toda forma de vida e iniciaría el cambio, el movimiento, de la misma. Nietzsche contrapondrá la voluntad de poder a elementos como la adaptación o la conservación que Charles Darwin o Herbert Spencer habían traído a colación<sup>4</sup>, pues como señalaría Vattimo, de acuerdo con Nietzsche existe en esta posición una «reducción de los errores a su función vital», y «una extrema representación de la cosa en sí en la forma de un conjunto de exigencias de vida» (Vattimo 1989, pp.134-136).

<sup>4</sup> A este respecto, contribuciones como las de Barbara Stiegler o Vannessa Lemm han sido iluminadoras: la primera apunta agudamente el debate de Nietzsche con los paradigmas evolucionistas Darwinianos, mientras que Lemm, por su parte, sabe pertinazmente de reclamar la relación y el sustrato biológicos en Nietzsche, bien a través de la animalidad, bien a través de lo vegetal, bien mediante una fisiología que pone todos estos ámbitos en relación.

Nietzsche percibirá que tanto los mecanismos de adaptación y como los de conservación son una especie de consecuencia indirecta (de una voluntad de poder de profundo carácter hermenéutico y creativo:

la causa de la aparición de una cosa y la utilidad final de ésta, su verdadero empleo y su lugar efectivo en un sistema de fines son cosas *toto cælo* distintas; que algo que ha llegado a existir del modo que sea y está disponible viene a ser interpretado una y otra vez por un poder que es superior y tiene un modo nuevo de ver las cosas, apropiándose de ello de manera nueva, y transformándolo y adaptándolo a un nuevo uso; que todo acontecer en el mundo orgánico es un *someter*; un *enseñorearse*, y que, a su vez, todo someter y enseñorearse es un nuevo interpretar, un ajustar en los que por fuerza el “sentido” y la “finalidad” habidos hasta el momento tienen que quedar oscurecidos e incluso borrados por completo. (OC IV, pp.498-499)

Así, no hay progreso o evolución adaptativa, sino que éstas suceden en gran medida tras la acción de fuerzas que interpretan y reinterpretan, que vencen y son vencidas. La voluntad de poder está en juego en todo lo que sucede. Y las resistencias y los sacrificios en este proceso miden, *cualifican*, el avance realizado. Si se llegan a momentos de inutilidad, de atrofia, de degeneración, de pérdida de sentido, entonces supondrá que otro poder más fuerte ha inundado esa realidad.

Y lo que es más: en su obra sobre el Poder en Foucault, Deleuze subrayaría este aspecto del poder como fuerzas puestas en relación, y añadiría que esto tiene una dimensión de estrategia. Es decir, el poder sería estratégico en tanto campo de multiplicidad de fuerzas en relación; ellas plantean un escenario de complejidad no reducible a la unidad (como haría Schopenhauer) (Cf. Deleuze 2017, p.70). De nuevo, a través de la lectura francesa, la multiplicidad y el dinamismo de la realidad quedan resaltadas a través el pensamiento nietzscheano.

Además, a la hora de aproximarse a comprender mejor esta fuerza actuante a través de la voluntad de poder, sin embargo, es preciso detenerse a algo: no se ha de caer en trampas judicativas. El tinte moral no tiene cabida en esta voluntad de poder, pues ésta es, por así decirlo, “neutra”; podría afirmarse que tan sólo existe, sin poseer predicado. Lo que cambia es el modo en el que se canaliza en cada ser vivo.

A lo largo de su obra, Nietzsche expondrá diferentes ejemplos de cómo la voluntad de poder se ha manifestado. Se trata de una cuestión amplísima, pero a fin de nombrar algunos, por ejemplo, en los sacerdotes su voluntad de poder se mantiene firme para dominar sobre los que sufren, modificando la dirección del resentimiento a través de la culpa o mediante mecanismos ascetas anuladores de lo vital (Cf. OC IV, pp.534-536). En la Antigua Grecia,

los griegos se mostraban casi temerosos por lo indomable que resultaba la potencia de la voluntad de poder de su pueblo, y se afanaban en asegurarse y protegerse de su propia materia explosiva interior; ellos tuvieron la necesidad de ser fuertes. Otro es el caso de la arquitectura; de acuerdo con Nietzsche, en ella se visibiliza la voluntad de poder; o el gran estilo, que expresa un poder que no tiene necesidad de ninguna prueba, pues reposa en sí, fatalista, como una ley entre leyes (Cf. OC IV, pp.660-661).

Por último, la dimensión creativa tampoco está ausente en las referencias de Nietzsche a la voluntad de poder. Luis de Santiago se detiene en esto ampliamente. En su obra *Arte y poder*, señala cómo la voluntad de poder se entiende a modo de «exigencia creadora» (Cf. De Santiago Guervós 2004: 608), ya que del encuentro de fuerzas se derivan de continuo nuevas formas de organizar e interpretar la realidad. Ello tiene su continuación en la dimensión del arte y la figura del artista:

De ahí que la voluntad de poder se defina como exceso de posibilidades. Multiplicidad de impulsos, todo un horizonte de fuerzas dentro del cual el arte va perfilando sus perspectivas. Fuerza y actividad se identificarán en el artista en cuanto hombre activo y fuerte, capaz de comunicar sus excedentes y de trascenderse en otras cosas, pues en realidad, en todos los actos de su vida, el hombre hace la experiencia del poder. (De Santiago Guervós 2004, p.609)

El trasfondo creador se encuentra como condición de posibilidad del devenir de la realidad. Heidegger, por su parte, llegará a decir que «la voluntad de poder es, en cuanto autoafirmación, un constante crear». Así, la creación se constituye como una forma de esta voluntad de poder (Heidegger 2021, pp.136).

##### 5. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA EMERGENCIA DE LA AFIRMACIÓN TRÁGICA COMO PODER ALTERNATIVO

Lo que se ha venido desarrollando a lo largo de este escrito no hace sino buscar una apertura en la perspectiva acerca de lo que es concebido como poder. Y la voluntad de poder se erige como telón de fondo, como constante que funciona a modo de principio de acción en todo poder, siendo éste parte inmanente en el propio fenómeno vital (un fenómeno vital entendido como continua puesta en relación de fuerzas diversas que aspiran a afirmarse).

A través de su crítica a la tradición judeocristiana, Nietzsche señala un poder metafísico que impulsa su acción mediante el dominio de lo otro, la (auto)negación y una moral del resentimiento. Sin embargo, cuando dibuja una noción de poder que se guía por criterios de fortaleza y grandeza —de *gran estilo*— en medio de las tempestades de la existencia, Nietzsche pone sobre la mesa otro modo de poder, alternativo, a aquel entendido como dominio,

que plantea una reflexión de sumo interés para nuestra actualidad. Pues cabe preguntarse: ¿es efectivamente el poder tan sólo una cuestión de dominar? ¿Únicamente puede referir a un tipo de relación basado en crear una ficción<sup>5</sup> de control de la realidad?

La intención de estas interrogaciones no es otro sino apuntar que, precisamente, para Nietzsche entender y hacerse cargo del poder lleva intrínseco un entender y un hacerse cargo de la dimensión trágica, que es

El decir sí a la vida incluso en sus más extraños y duros problemas; la voluntad de vivir complaciéndose en su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más elevados — a *eso* es a lo que yo llamo dionisíaco, eso fue lo que comprendí como puente hasta la psicología del *poeta trágico*. *No* para librarse del terror y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga — así lo malinterpretó Aristóteles: sino para, por encima del terror y la compasión, *ser el mismísimo* eterno placer del devenir (OC IV, p.819)

Tomar el poder a través de la toma de conciencia de esto es lo que augura que

volverá a posibilitar en la tierra ese *exceso* de vida del que deberá volver a nacer también el estado dionisíaco. Prometo una época *trágica*: el arte supremo en el decir sí a la vida, la tragedia, renacerá cuando la humanidad haya asumido la conciencia de las guerras más duras, pero también más necesarias, sin sufrir por ello... (OC IV, p.819)

El lugar que funda lo trágico en la propuesta nietzscheana posee una carga ontológica a sacar a colación. La ya referida tensión entre lo dionisíaco y lo apolíneo y la revelación de la naturaleza trágica como una aceptación radical del mundo sin proyecciones metafísicas, que ya propondría desde su *Nacimiento de la Tragedia*, invita a observar cómo ambas constituyen una base para confrontar la perspectiva desde la cual se ha partido de juzgar como negativo todas las dimensiones atribuidas a lo dionisíaco, a la par que deformando con su pensamiento judicativo a éstas hasta la sátira esperpéntica. Pero el elemento trágico propone precisamente una refundación de la mirada y de la acción, devolviendo el sentido afirmativo propio a la vida, a ese elemento que apunta a la abundancia de fuerza, de desbordamiento incluso, y los honra. En definitiva, lo trágico puesto en relación con la afirmación de la vida insta a fundar un poder postmetafísico fruto y expresión de la aceptación —una aceptación incluso alegre, ligera— de la ontología trágica de la realidad.

De fondo se halla la cuestión de cómo transformar hacia esta noción de

5 El empleo del término «ficción» es intencional: se ha elegido porque, precisamente, lo que se establece es un *relato* que se orienta a otorgar seguridad al ser humano frente al caos y la complejidad del devenir.

poder que siembre semillas de otra relación con el mundo que nos rodea, que permita *habitarlo*. Pues, como afirmaba Heidegger,

Habitar “el modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa, estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa que el hombre *es* en la medida en que *habita*; la palabra *bauen* significa *al mismo tiempo* abrigar y cuidar; así, cultivar (construir) un campo de labor (*einen Acker bauen*), cultivar (construir) una viña. Este construir sólo cobija el crecimiento que, desde sí, hace madurar sus frutos. Construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún producir. (Heidegger 2001, p.109)

El planteamiento de un poder no basado en la pura dominación como escape metafísico sienta las bases, para, precisamente, inaugurar modos de acción que no se traduzcan en la destrucción de las *otredades* —incluida la que supone la naturaleza— que rodean cada vida humana<sup>6</sup>.

Así pues, Nietzsche abrió las puertas no sólo a una nueva temporalidad, a un desvelamiento del nihilismo para la Modernidad, o a un nuevo modo de entender el conocimiento y de confrontar la moral. Él generó la posibilidad para otro tipo de poder basado en la potencia trágica fundamentada en su aceptación y afirmación, en sus múltiples formas y manifestaciones. Ésta se convierte en el criterio en el que asumir el devenir sin caer en las trampas de la metafísica, entendiendo que las fuerzas puestas en relación, la parte más dificultosa de la vida o la asunción del caos —en tanto falta de control— como parte de la existencia, permiten un sendero que no caiga en negar lo que constituye la vida, que no anule lo radicalmente otro o que juegue en términos de dominio, miedo o resentimiento respecto a la vida, sino para, precisamente, asumir la transformación como parte intrínseca del devenir y buscar a través

6 En esta línea, no querría dejar de mencionar una alternativa al poder entendido como dominio de la realidad que le rodea, y es el paradigma de la consideración que propondría Corine Pelluchon, que se entrecruza con la necesidad de *habitar*, en el sentido heideggeriano, de un modo distinto. La apuesta de Pelluchon pasa, de este modo, por remplazar el esquema de la dominación por el de la consideración: «La consideración que se funda en la experiencia de nuestra pertenencia al mundo común y en la percepción de lo que nos une a los otros seres vivos, ensancha nuestra subjetividad y hace emergir el deseo de cuidar la tierra y de los otros. Esta transformación, que es interior pero que tiene sin tiene implicaciones económicas y políticas importantes, requiere su tiempo. Se efectúa ante todo en el de la conciencia y afecta primero a una minoría antes de generalizarse y traducirse en reestructuraciones económicas y en una evolución de la gubernamentalidad» (Pelluchon 2022, p.314) El paradigma de la consideración se convierte en aliada de la transición ecológica, pues conlleva el cambio en nuestro modo de representar y dar sentido, y apuesta por el desarrollo de modelos que tengan en cuenta el mundo *en común*, por lo que va necesariamente ligado a la justicia social, a la salud conjunta y al respecto a la naturaleza y sus seres. Es una apuesta por una *habitar la tierra* que se desenvuelva tanto en cada uno de nosotros/as como en el terreno comunitario, esto es, económico, social y político.

de ella una grandeza y una fortaleza que afirmen la vida en su multiplicidad y complejidad.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CANO, Germán (2001), *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis E. (2004), *Arte y poder*. Madrid: Trotta.
- DELEUZE, Gilles (1971), *Nietzsche y la filosofía*, trad. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles (2014), *El poder: Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.
- FOUCAULT, Michel (1980), *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1983), *El sujeto y el poder*, trad. S. Carassale y A. Vitale. Biblioteca libre Omegalfa.
- GADAMER, Hans-Georg (2001), *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- HEIDEGGER, Martin (2001), *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HEIDEGGER, Martin (2021), *Nietzsche*, trad. J.L. Vermal. Madrid: Ariel.
- NIETZSCHE; Friedrich (2008), *Fragmentos Póstumos (1885-1889). Volumen IV*, ed. D. Sánchez Meca, trad. J.L. Vermal y J.B. Llinares. Madrid: Anaya
- NIETZSCHE, Friedrich (2014), *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I*, trad. de J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J.L. Vermal, Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich (2016), *Obras Completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*, trad. de J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia, J.B. Llinares y D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- PELLUCHON, Corine (2022), *Ecología como nueva Ilustración*. Barcelona: Herder.
- VATTIMO, Gianni (1989), *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Ediciones Península.