

LA VOLUNTAD DE PODER EN PERSPECTIVA FISIOLÓGICA: LA VOLUNTAD DE CREACIÓN COMO EXPRESIÓN DE LA SALUD

ALFREDO ROCHA DE LA TORRE*

RESUMEN

El presente artículo aborda la voluntad de poder desde una lectura hermenéutica. Esta perspectiva tiene como hilo conductor la consideración del cuerpo como base de la creación de sentido y, por la misma razón, de la generación de las valoraciones. Con este marco de referencia, se pretende señalar el vínculo que existe entre la mencionada voluntad y la producción perspectivista de las interpretaciones, y la identificación de ella con el fenómeno corporal. En este contexto, se plantea la hipótesis de que la voluntad de poder, entendida en términos de voluntad de creación, es la expresión de la salud del cuerpo. En el desarrollo de esta hipótesis se resaltan los siguientes puntos: la consideración de la vida como voluntad de poder o lucha por la imposición de sentido, el retorno a la centralidad del cuerpo y al sentido de la tierra y el concepto de sí-mismo.

*Universidad de Wuppertal, Alemania.

**WILL TO POWER IN PHYSIOLOGICAL
PERSPECTIVE.
WILL OF CREATION AS AN EXPRESSION OF
HEALTH**

ALFREDO ROCHA DE LA TORRE*

ABSTRACT

This paper faces the subject of will to power from an hermeneutic reading. This perspective has main argument the consideration of the body as the basis of the creation of sense and, for the very same reason, as the basis of the generation of valuations. The aim of stating this framework of reference is to show the link between the above mentioned will and the prespectivistic production of interpretations and the it's identity with the corporal phenomenon. In this context a hypothesis is stated: that the will to power, understood in terms of will of creation, is the expression of the body's health. In the development of this hypothesis the following issues are assessed: the consideration of life as will to power or as a fight for the imposition of sense, the return to the centrality of the body, to the sense of the earth and to the sense of the self.

*Universidad de Wuppertal, Alemania.

Cuando el agua tiene maderos para atravesarla, cuando puentecillos y pretilas saltan sobre la corriente: en verdad, allí no se cree a nadie que diga: <Todo fluye> [...] Sobre la corriente todo es sólido, todos los valores de las cosas, los puentes, conceptos, todo el bien y el mal: ¡todo es sólido!>– [...] <En el fondo todo permanece inmóvil>, – esta es una auténtica doctrina de invierno, una buena cosa para una época estéril [...] ¡contra esto predica el viento del deshielo! [...] ¡un destructor, que con astas coléricas rompe el hielo! Y el hielo – ¡rompe los puentecillos! [...]. Oh hermanos míos, ¿no fluye todo ahora? ¿No han caído al agua todos los pretilas y puentecillos?.

Nietzsche, 1992c, 279. KSA 4, 252.

LA VOLUNTAD DE PODER [*Wille zur Macht*] es uno de los conceptos conductores de la filosofía nietzscheana. En este trabajo¹ es abordada desde una óptica hermenéutica que resalta su relación con lo que puede ser denominado «fisiología sana», es decir, con el carácter corporal de la creación perspectivista de sentido. Esta aproximación es desarrollada en tres pasos:

En primer lugar, sostengo que la voluntad de poder es desencadenamiento y producción de interpretaciones, es decir, de valoraciones y perspectivas. Este despliegue creador de la voluntad es un enseñoreamiento de la realidad, gracias a la apropiación de los <hechos> a través de la interpretación. No obstante, tal enseñoreamiento no debe ser confundido con el deseo de dominio, ya que mientras éste tiene como fin último la primacía del sentido en pos de la unificación y simplificación, aquél es despliegue de perspectivas y ampliación de las interpretaciones. La caracterización de la voluntad de poder como

1. Las referencias a la obra de Nietzsche remiten a la traducción en castellano y a la edición alemana. Para la obra en alemán se utiliza la edición crítica en 15 volúmenes de Giorgio Colli y Mazzino Montinari: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München, 1988. Las citas de estos escritos comienzan con la abreviatura KSA, seguida del número del volumen y la(s) página(s) citada(s). Las referencias a la traducción de la obra en castellano corresponden a la edición de Alianza Editorial, traducción de Andrés Sánchez Pascual, excepto los Fragmentos Póstumos (1992a) y la *Gaya Ciencia* (1985), traducidos por Germán Meléndez Acuña y José Jara, respectivamente. La traducción completa del texto de Schipperges (1975), ha sido realizada en equipo con el filólogo Oscar Meza.

creación, permite tomar distancia de las aproximaciones fundadas en el libre albedrío y en la carencia del objeto. La raíz del juego de las interpretaciones desplegadas por la voluntad de poder, se encuentra en la dinámica de las fuerzas que configuran al cuerpo [*Leib*]².

A continuación, niego que la voluntad de poder sea lucha por la sobrevivencia y que la vida sea tendencia hacia el equilibrio. Por el contrario, la vida es considerada como voluntad de poder, es decir, como derroche de fuerza y lucha por la instauración de sentido, creación de perspectivas y máscaras. En oposición a esta caracterización, la voluntad adaptada y acomodada a las exigencias de conservación de la vida, se transforma en «voluntad de verdad» y «voluntad de engaño»³, en incapacidad de crear y en ceguera ante el carácter apariencial de sus verdades.

Finalmente, la crítica a las aproximaciones trasmundanas fundadas en el cansancio y en la enfermedad, marca el camino de retorno a la centralidad del cuerpo y al sentido de la tierra. El paso por la diferenciación entre la salud y la enfermedad del cuerpo, y por la honestidad del yo, conduce al concepto de sí-mismo, considerado como la raíz de las interpretaciones. En este punto, considero que la voluntad de poder y el cuerpo son uno y el mismo hilo conductor.

2. Las bases de esta afirmación se hallan en Deleuze (1994). Mi perspectiva al respecto está contenida en «El cuerpo como centro de interpretación: una aproximación a la concepción nietzscheana». En *Universitas Philosophica*. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía. Bogotá/Colombia, Junio-Diciembre de 2000 (34-35), 159-178.

3. Nietzsche postula el carácter multívoco del lenguaje y pone en práctica esta concepción a lo largo de su filosofía. En consecuencia, es común encontrar en él un uso diferenciado e incluso antagónico de los términos, según el contexto en el cual éstos son utilizados. Por esta razón, no existe contradicción entre la afirmación de la voluntad de verdad como expresión de la voluntad de poder y la aproximación a la «voluntad de verdad» como impotencia de la voluntad de poder. Lo mismo sucede con el tratamiento de las nociones de máscara y engaño. Al respecto, Vattimo (1989) señala que estas nociones pueden ser leídas como la expresión de ópticas de la vida disímiles y contrapuestas, sin que por ello se caiga en contradicción ya que, según el contexto de uso, la misma palabra puede marcar enormes diferencias semánticas. Por esta razón, siempre que se esté pensando en las expresiones de la impotencia de la voluntad, la «voluntad de verdad» y la «voluntad de engaño» irán en comillas. Esto no sucede si con el uso de los mismos términos se pretende hacer referencia a la pulsión creadora de la voluntad de poder. Cfr. al respecto: Nietzsche (1992a, 99, 9 [60]. KSA 12, 365-366). Ilustra esta diferencia la posición de Ávila (1999, 87).

El desarrollo de los tres puntos mencionados enfatiza el carácter hermenéutico de la filosofía nietszcheana y, principalmente, afirma la esencia corporal de tal hermenéutica. En este aspecto general (la esencia corporal de la hermenéutica nietszcheana), la interpretación que rige el presente trabajo concuerda con la lectura realizada al respecto por Jesús Conill quien, al tratar la relación de Nietzsche con la hermenéutica contemporánea, afirma:

[...] Como se sabe, la pretensión de universalidad de la hermenéutica gadameriana está fundada en el lenguaje: se trata de un giro <ontológico-lingüístico> en la hermenéutica⁴ [...] Heidegger desarrolla su hermenéutica primordialmente *desde el ser*: aquí la hermenéutica no es primariamente lingüística, sino ontológica⁵ [...] No puede olvidarse que una peculiaridad de la hermenéutica genealógica de Nietzsche consiste en que no se rige por el lenguaje, ni por el ser, sino que su <hilo conductor> está en el cuerpo (1997, 103 y 109-110)⁶.

I. LA VOLUNTAD DE PODER COMO VOLUNTAD DE CREACIÓN

LA PROPUESTA NIETZSCHEANA de una existencia abierta y afirmativa, puede ser entendida con mayor claridad a través del concepto de voluntad de poder definido como voluntad de creación, es decir, como voluntad de valoración. Esta voluntad es en esencia producción de interpretaciones y perspectivas⁷.

Como punto de partida es importante diferenciar los conceptos de poder [*Macht*] y dominio [*Herrschaft*]. Con esta aclaración se pretende evitar la errada interpretación de la propuesta nietszcheana como

4. Para mirar con detenimiento esta afirmación, Cfr., Gadamer (1993, 459-585).

5. Si se acepta la caracterización que Vattimo (1990a, 13) hace de Heidegger como filón maestro de la «ontología hermenéutica», el texto de referencia fundamental es *Ser y Tiempo* (1997). Sin embargo, el énfasis hermenéutico se encuentra también en un escrito anterior a la obra de 1927, titulado *Ontología: Hermenéutica de la Facticidad*. (1999). No obstante, sus últimas obras pueden ser catalogadas como el desarrollo estructurado de esta problemática de la co-apropiación Ser-lenguaje. Cfr. Vattimo (1990b, 23-39).

6. Cfr. también: Ávila (*Op. Cit.*, 78).

7. El fondo último de la voluntad de poder es la generación de perspectivas e interpretaciones-valoraciones. Estas producciones, resuelto el dualismo verdad-mentira y realidad-apariencia, son máscaras y apariencias. Cfr. Conill (1997, 43-69).

exponente de tendencias totalitarias⁸. Vattimo (1990b, 80) alerta contra el error de pensar la voluntad de poder como deseo de dominio. Considera que en oposición a la voluntad de crear formas conceptuales definitivas, la voluntad de poder es creación perspectivista de interpretaciones reconocidas como máscaras y apariencias. Resaltando el carácter perspectivista de la filosofía de Nietzsche, afirma que para éste «[...] la voluntad de poder es esencialmente voluntad de imposición de perspectivas interpretativas, no lucha por valores, objetos, posiciones de dominio (y menos aún, entonces, por el <poder>»⁹.

La voluntad de poder remite a un afecto [*pathos*] dirigido hacia la producción de algo. En el contexto de la hermenéutica planteada por Nietzsche este «algo» es la instauración de interpretaciones. Es claro que el proceso mediante el cual se imponen las interpretaciones, no excluye de suyo el ansia por doblegar con fines pragmáticos a los demás hombres. No obstante esta posibilidad, el fundamento de la voluntad no se encuentra en el deseo de dominar a otros sino en el acto mismo de interpretar¹⁰. Con Vermaal (1987, 184)¹¹, podemos situar el puesto secundario que ocupa el deseo de dominio en la propuesta nietzscheana, resaltando que «el devenir decadente de la voluntad de poder no puede negar el proceder ascendente de la misma».

8. El énfasis puesto sobre el deseo de dominio, ha posibilitado el uso inadecuado de la noción de voluntad de poder por parte de posiciones políticas fundamentalistas como el nacionalismo, e incluso ha servido de sustento a las críticas dirigidas contra Nietzsche, al que se le acusa de promover tal posición. En referencia a la equivocada caracterización que Baeumler hace de Nietzsche como ideólogo del nazismo, Ernst Kriek, citado por Frey (1997, 13), afirma en tono irónico: «en resumen: Nietzsche fue un adversario del socialismo, adversario del nacionalismo y adversario de la idea de raza. Haciendo a un lado estas tres tendencias espirituales, quizá habría podido ser un nazi sobresaliente». Cfr. también: Nietzsche (1983, 192-194 y 205-207. KSA 5, 180-182 y 192-195).

9. En la misma línea de argumentación, Conill (*Op. Cit.*, 131-139) afirma que contrario al deseo de dominio «en el poder se experimenta la *realidad como libertad*, como apertura real de posibilidades, como acontecer real (efectivo), dinámico y expansivo» (*Ibidem.*, 133), ya que con esta noción Nietzsche «[...] alude a una <relación de fuerzas>, cuya estructura habrá de entenderse por analogía con una <voluntad que manda> en un contexto de <resistencias>, y cuya experiencia se vive como *apertura eficaz de lo posible* [...]» (*Ibidem.*, 135).

10. Cfr. Vattimo (1990b, 85-107) y Conill (*Op. cit.*)

11. La diferenciación que se plantea entre la voluntad de poder y el deseo de dominio, tiene profundas implicaciones sobre las posibilidades de la existencia. Mientras el poder creador de la voluntad genera y reconoce perspectivas y valoraciones que amplían las posibilidades de ser en el mundo, el deseo de dominio busca acallar las diferencias e implantar el sentido, haciéndolo

Con el objeto de resaltar la valoración de la voluntad de poder como *pathos* interpretativo, Nietzsche diferencia esta concepción de otras posturas que enfatizan el componente psicológico o el papel impulsor de la carencia de un objeto para el despliegue de la voluntad.

Por esta razón sostiene que la voluntad [*Wille*] no remite a la decisión libre y espontánea de un individuo para realizar una acción determinada, no es equiparable con el libre albedrío [*Willensfreiheit*]. Esta concepción es denominada el «error de la voluntad libre» (1996, 68-69. KSA 6, 95-96). Un fragmento póstumo de la primavera de 1888, puntualiza la distancia tomada por él respecto a la identificación de la voluntad con el libre albedrío y resalta la valoración de ésta como un *pathos*: «[...] la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos* [...]». (KSA 13, 259, 14 [79]).

En esta misma dirección se hallan dos fragmentos póstumos, en los cuales Nietzsche critica las aproximaciones psicologista y schopenhaueriana al fenómeno de la voluntad y resalta el carácter afectivo [*pathos*] del mismo. En un fragmento póstumo de la primavera de 1888, luego de afirmar que el principio de autoconservación en Spinoza es falso ya que lo viviente no tiene la intención de conservarse sino que busca devenir más, sostiene:

[...] mi principio es: que la voluntad, tal como la ha concebido la psicología hasta nuestros días, es una generalización injustificada, que esta voluntad *no existe en absoluto*, que en lugar de concebir la conformación de una única voluntad determinada en muchas formas, se ha anulado el carácter de la voluntad al *sustraérsele* el contenido, el «¿a dónde?»: este es el caso, en grado sumo, en *Schopenhauer*: lo que él llama «voluntad» es un *caso particular* de la voluntad de poder, – es algo totalmente arbitrario sostener que todo se esfuerza por convertirse en esta forma de la voluntad de poder (Nietzsche, 1992a, 160-161, 14 [121]. KSA, *Ibidem.*, 301)¹².

único y universal. En otros términos, la distinción es entre la óptica perspectivista y la visión unívoca de la existencia.

12. Cfr. Nietzsche (1985, 116-117. KSA 3, 482-483), Nietzsche (1983, 38-44. KSA 5, 30-36).

La diferencia ya enunciada entre el sentido afectivo de la voluntad de poder y la caracterización psicológica que la identifica con una decisión o una volición, es enfatizada por Nietzsche a través de la confrontación que establece entre los conceptos de querer y apetecer, de acuerdo con lo desarrollado en el siguiente fragmento, en donde asevera que:

«<querer> no es <apetecer>, perseguir, exigir: se diferencia de éstos por *el afecto del comando* [...] no hay ningún <querer> sino solamente un *querer-algo*: no se debe disociar la meta del estado: como lo hacen los teóricos del conocimiento. El <querer>, como lo entienden ellos, es algo que, al igual que el <pensar>, no tiene lugar: es una pura ficción [...] Pertenece al querer el *que algo sea ordenado* (con lo cual no se quiere decir, obviamente, que la voluntad sea <efectuada> ... [...] Aquel estado general de *tensión* en virtud del cual una fuerza tiende hacia su desencadenamiento –no es una <volición>. (*Ibidem.*, 153, 11 [114]. KSA, *Ibidem.*, 54).

Tres elementos contenidos en los fragmentos citados anteriormente, deben ser resaltados con el objetivo de puntualizar aún más los ejes de interpretación de la propuesta nietzscheana en torno a la voluntad de poder como creación:

* Contrario a lo que se podría pensar desde una aproximación psicológica, la voluntad no es un rasgo de la personalidad de los individuos, no es una especie de capacidad que tienen éstos para decidir acerca de su comportamiento. Tampoco es una apetencia o un deseo por algo que se encuentra más allá de ella misma¹³ y que se puede alcanzar perseverando en la búsqueda. No es, finalmente, como el mismo Nietzsche lo afirma, una exigencia, tal como se podría deducir de enunciados del tipo «hágase mi voluntad».

13. Arquetipo de esta aproximación al concepto de voluntad como deseo de algo de lo que se carece, es el discurso de Diotima en el Banquete de Platón. *Eros* es identificado como un deseo de posesión del objeto amado, al cual se puede acceder solamente a lo largo de un proceso de aproximación del alma al Bien. Para tales efectos, se contempla un camino de ascenso de lo material y particular hacia la *belleza en sí* (Platón, 1992, 261-265) y una regulación del proceso a través de la *Ley de Adrastea* (*Ibidem.*, 350 ss.). Este concepto de voluntad, es aplicable enteramente a la experiencia de los trasmundanos en el contexto de las obras de Nietzsche. La equivocada interpretación de la voluntad de poder a partir de los conceptos de deseo y carencia, permiten a Hernández Pacheco (1990, 186-203) equipararla con el gusto por el dominio y

* La voluntad de poder no es voluntad de vida, es decir, no es voluntad de sobrevivencia o de conservación de los individuos y la especie.

* El «a dónde» [*wohin*] de la voluntad de poder, remite hacia el desencadenamiento de las fuerzas productoras de interpretaciones y no, como en el contexto del fragmento 11 [114] se aclara, a un objeto externo a la misma voluntad. El «a dónde» se responde en el desencadenamiento de la fuerza, en el despliegue de la voluntad.

El desencadenamiento de la voluntad de poder es eminentemente interpretativo, lo que quiere decir que ella se despliega como acción productora de interpretaciones y, en este sentido, de valoraciones¹⁴. Nietzsche considera en forma radical que la voluntad de poder está presente como interpretación en la totalidad de los procesos orgánicos, puesto que su proceder al interior de éstos se explicita como *pathos* de crecimiento, de jerarquización, de delimitación y de enseñoreamiento (Schipperges, 1975, 41). Esta afirmación encuentra sustento en el siguiente fragmento póstumo:

La voluntad de poder interpreta: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados y diferencias de poder. Las meras diferencias de poder no podrían todavía percibirse como tales: tiene que haber un algo con voluntad de crecimiento que, basándose en su valor, interprete todo otro algo con voluntad de crecimiento. En esto igual –En realidad *la interpretación es ella misma un medio para enseñorearse de algo. El proceso orgánico supone un continuo interpretar* (1992a, 148-149, 2 [148]. KSA 12, 139-140)¹⁵.

señalar como su imagen al <matón>, según sus propios términos (Ibid, 192). Por el contrario, considero que una apropiada aproximación a este concepto capital en la obra de Nietzsche, debe tener como punto de partida no la carencia de un objeto sino la abundancia de fuerzas creadoras de apariencias.

14. Comparto la lectura que Vattimo (1990a, 13, y 1992, 25-45) hace de la voluntad de poder como interpretación. El sostiene que: «[...] la verdadera esencia, si se puede decir así, de la voluntad de poder es hermenéutica, interpretativa. La lucha de las opuestas voluntades de poder, ante todo, es lucha de interpretaciones [...]» (1990a, 116).

15. En otros términos, pero con el mismo enfoque fundamental, Nietzsche afirma que la voluntad de poder se halla presente en la totalidad del reino de la vida. Por esta razón, es

En el terreno de la reflexión nietzscheana, toda interpretación implica una valoración. Sin embargo, esta implicación no está señalando un mecanismo de derivación al estilo de la lógica formal, como tampoco el desencadenamiento de una consecuencia a partir de una causa. Esto quiere decir que los procesos interpretativo y valorativo no son momentos diferentes en el desarrollo de una acción, sino que cada uno de ellos remite inmediatamente al otro. La interpretación es en sí misma una valoración y ésta denota en sí misma también una interpretación.

La identificación de la interpretación y la valoración, permite afirmar que la voluntad de poder como *pathos* interpretativo es fundamentalmente producción de valoraciones, es decir, explicitación de una toma de posición ante algo¹⁶:

nuestras valoraciones determinan qué cosas aceptamos en absoluto y cómo las aceptamos. Estas valoraciones son inspiradas y reguladas por nuestra voluntad de poder (*Ibidem.*, 128, 26 [414]. KSA 11, 262).

La voluntad de poder es un afecto que se despliega en la creación de las valoraciones, independientemente de que tales valoraciones afirmen o nieguen la vida. Esta consideración contradice el ideal de la «voluntad de verdad» como antítesis de la voluntad de poder, ya que toda voluntad es dependiente de la voluntad de poder. Advirtiendo la necesidad de realizar un examen de los presupuestos psicológicos de la «voluntad de verdad», Nietzsche asevera que ésta no es una potencia moral sino una forma de la voluntad de poder (1992a, 112, 14 [103]. KSA 13, 282).

La verdad y el proceso a través del cual se busca, es decir la «voluntad de verdad», no son el polo opuesto de la voluntad de poder, considerada como creación, sino su expresión caída en impotencia. En

imposible pasar por alto los afectos impulsores que se desarrollan, por ejemplo, en una selva virgen. (1992a, 144-145, 1 [54]. KSA 12, 23-24). Cfr. Schipperges (*Op. Cit.*, 40 y 49).

16. Es importante tener en claro que la toma de posición inherente al proceder interpretativo de la voluntad de poder, no hace referencia a un proceso de reflexión sino a un hecho de carácter pragmático. Tanto la afirmación de la esencia interpretativa del mundo orgánico (Nietzsche, 1992a, 130-132, 34 [247]. KSA 11, 503-504) como el ejemplo contenido en el fragmento 2 [95], (*Ibidem.*, 92-93. KSA 12, 108), sustentan esta afirmación.

el fragmento póstumo 9 [91], luego de criticar las concepciones metafísicas de necesidad, de sujeto y objeto, Nietzsche afirma:

La verdad no es, pues, algo que estuviese ahí y hubiese de ser encontrado, descubierto, –sino algo *que hay que crear* y que da el nombre para un *proceso*, más aún, para una voluntad de sometimiento que no tiene en sí final alguno: introyectar verdad, en cuanto un **processus in infinitum**, un *disponer activamente*, no un hacerse consciente de algo [que] fuera <en sí> algo fijo y determinado. Es una palabra para la <voluntad de poder>. (*Ibidem.*, 105, 9 [91]. KSA 12, 385).

La aproximación a la verdad como fruto del proceder interpretativo de la voluntad de poder –coherente con la crítica realizada a las concepciones fundadas en el <en sí> o en la preexistencia de los hechos a la creación de sentido– permite afirmar el carácter instaurador de las interpretaciones. Que la voluntad de poder interpreta, significa en primera instancia que su proceder es eminentemente valorativo, es decir, que el despliegue de la fuerza es creador de valoraciones.

Las interpretaciones –como expresión de tendencias primigenias de aceptación o rechazo, manifiestas en su vertiente valorativa– dejan de ser producciones de sentido independientes de la acción¹⁷ para convertirse en apreciaciones o asignaciones de valor. Para Nietzsche, la interpretación es una asignación de sentido, surgida desde las posibilidades ofrecidas por el juego de las fuerzas en el cuerpo¹⁸.

El hecho de haber roto con el dualismo establecido entre la interpretación y la acción, y haber superado el abismo planteado por los positivistas entre los <hechos> y las interpretaciones, faculta a Nietzsche para postular que las asignaciones de sentido inmersas en las interpretaciones propias del despliegue de la voluntad de poder, son mecanismos de apropiación, enseñoreamiento y jerarquización.

En y por las interpretaciones, la voluntad de poder instaaura realidad, es decir que a través de su proceder interpretativo se crea el sentido de

17. El carácter valorativo de las interpretaciones, el sentido «pragmático» de las mismas, permitiría hablar de una filosofía política en Nietzsche. Para observar sus alcances, Cfr. Conill (*Op. Cit.*, 158-210, principalmente).

18. Cfr. la nota a pie de página No 2 de este artículo.

las diversas ópticas de la vida y de las variadas formas de vivir en el mundo. En esto consiste el enseñoreamiento que deriva de la voluntad de poder como interpretación:

[...] <la voluntad de poder es el *factum* último a que descendemos> y <la voluntad de poder *interpreta*>. El proceso en que consiste este interpretar pone en marcha un dinamismo de apropiación de posibilidades: <en realidad *la interpretación es ella misma un medio para enseñorearse de algo*> [...] La interpretación es una actividad simplificadora a partir de una originaria <fuerza *creadora*>, que genera <nuestras *posibilidades*>, nuestras formas de vida y actividades, por consiguiente, los más diversos sentidos y valoraciones en dependencia de unos impulsos que son reductibles a la *voluntad de poder*. (Conill, *Op. Cit.*, 149).

El proceso de interpretación-valoración-inauguración, sólo puede ser entendido cabalmente si se atiende al carácter múltiple y confrontativo de la voluntad de poder¹⁹. Ésta no puede ser pensada separada del juego de las oposiciones, es decir, independientemente de la lucha de las interpretaciones por la primacía del sentido inmerso en ellas. La voluntad de poder como *pathos* interpretativo, es fundamentalmente despliegue de fuerza en pos de la imposición de las valoraciones y, en esta dirección, de ópticas de la vida determinadas.

La multiplicidad de valoraciones en lucha, cada una de las cuales parte de centros de interpretación diferentes²⁰, es multiplicidad de desencadenamientos de fuerza que califican, ponderan y jerarquizan. En este proceso de interpretación, la voluntad de poder se apropia de lo interpretado y lo configura como perspectiva, ya que una <cosa> o un <hecho> es comprensible sólo como sentido relacional, como fruto de la confrontación de las fuerzas²¹:

19. Esta aproximación a la voluntad de poder, es coherente con la imposibilidad de concebir el despliegue de las fuerzas por fuera de la lucha y la confrontación o independientemente de sus diferencias cuantitativas y cualitativas. Debido a esto, Nietzsche considera la constitución del cuerpo a partir del encuentro de las fuerzas.

20. Las bases de esta afirmación se hallan en el escrito referido en la nota a pie de página No. 2.

21. El sentido relacional de los <hechos> y de las <cosas>, es permanentemente enfatizado por Nietzsche. Al respecto, obsérvese por ejemplo: «el <en sí> es incluso una concepción absurda: una <constitución en sí> es un contrasentido: nunca tenemos el concepto <ser>».

La voluntad de poder constituye un intento de <interpretación> de todo acontecer. Todo sentido posible proviene de la voluntad de poder, ya que todo acontecer tiene carácter interpretativo y las cosas son lo que son, únicamente en la medida en que nos importan y nos afectan. No hay cosas <en sí>, sino en relación, en juego significativo: interpretación valorativa [...] Con nuestras interpretaciones no sólo valoramos la vida y el mundo, sino que a través de ellas la voluntad de poder se adueña de algo, superando otras interpretaciones (*Ibidem.*, 136).

A pesar de que la lucha de las interpretaciones es por la primacía del sentido, no es del todo adecuado considerar que la voluntad de poder se manifieste solamente como superación de otras interpretaciones. Esta afirmación facilitaría la confusión ya mencionada entre poder y dominio, y fortalecería la lectura metafísica de la voluntad de poder, pasando por alto el carácter perspectivista de la misma.

La voluntad de poder se adueña o se enseñorea de algo, no por el hecho de primar sobre otras interpretaciones, ya que esas otras interpretaciones también son expresión del despliegue de la voluntad de poder, sino porque al acto mismo de la interpretación que la caracteriza le es inherente la constitución de lo interpretado. El enseñoreamiento se refiere al proceso de despliegue de la voluntad mediante el cual se crean desde la interpretación los <hechos> y las <cosas>.

La distancia tomada por Nietzsche respecto a las pretensiones de la metafísica por establecer realidades unívocas, universales e inmóviles, verbi gracia el Ser y la Verdad, cierran el camino a la lectura de la voluntad de poder como impulso hacia la unificación del sentido²². La voluntad de poder, por el contrario, como *pathos* creador, instaaura realidad de carácter perspectivista, razón por la cual una <cosa> es a

<cosa>, sino como un concepto relacional» (Nietzsche, 1992a, 109-110, 14 [103]. KSA 13, 280); «el concepto de <verdad> es un contrasentido...todo el reino de <verdadero> <falso> se refiere sólo a relaciones entre seres no al <en sí>... *Absurdo*: no existe el <ser en sí mismo> -son las relaciones las que conforman los seres [...]» (*Ibidem.*, 114, 14 [122]. KSA, *Ibidem.*, 303). Cfr., también: Nietzsche (*Ibidem.*, 87-88, 2 [77]. KSA 12, 97-98).

22. Este impulso hacia la unificación y la universalización del sentido, de la interpretación y las valoraciones, es lo que caracterizada a las tendencias metafísico-totalitarias. La lectura de la voluntad de poder como deseo de dominio, ha permitido acercar la propuesta nietzscheana a cierto tipo de ideologías totalitarias. Cfr. nota a pie de página No. 8.

partir de las múltiples miradas que la constituyen. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche resalta esta concepción en los siguientes términos:

Perdóneseme el que yo, como viejo filólogo que no puede dejar su malicia, señale con el dedo las malas artes de la interpretación: pero es que esa <regularidad de la naturaleza> de que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo, como si –no existe más que gracias a vuestra interpretación y a vuestra mala <filología>, –ella no es una realidad de hecho, no es un <texto>, antes bien es tan sólo un arreglo y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido [...] Pero, como hemos dicho, esto es interpretación, no texto; y podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos [...] afirmase acerca de este mundo [...] lo mismo que vosotros afirmáis, a saber, que tiene un curso <necesario> y <calculable>, pero *no* porque en él dominen leyes, sino porque *faltan* absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia (1983, 44-45. KSA 5, 37)²³.

II. LA VIDA COMO VOLUNTAD DE PODER

EN MÚLTIPLES OCASIONES, Nietzsche afirma que el hombre puede sobrevivir gracias a su enorme capacidad para crear apariencias. En el escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, por ejemplo, concibe al intelecto como un medio de sobrevivencia de seres débiles y desvalidos, y reconoce el valor de tal medio en la lucha por la conservación de la especie humana. Más adelante, en un fragmento póstumo que data de 1887, sostiene que los hombres tienen necesidad de la mentira para vivir, es decir, que deben ser mentirosos por naturaleza para poder tener confianza en la vida.

En este contexto, la metafísica, la moral, la religión, y en general todas las producciones humanas cristalizadas en la historia y aceptadas como verdades canónicas, son expresiones de una voluntad de arte, de huida ante la «verdad» y de *negación* de la «verdad», según los términos

23. Vattimo resalta el carácter interpretativo de la voluntad de poder, aprovechando la conclusión del texto citado, al afirmar: «pero también en un segundo sentido la voluntad de poder es hermenéutica: ella, en cuanto modo de ver el mundo como juego de apariencia y perspectivas en lucha, es una teoría entre otras, es una interpretación y nada más» (1990a, 117).

utilizados por el propio Nietzsche, que hace del hombre un genio de la mentira (1992a, 154, 11 [415]. KSA 13, 193).

La relación que se establece entre la creación de apariencias y la lucha por la permanencia de la especie, ha logrado confundir no sólo el sentido de la existencia sino también el papel de la voluntad de poder en él. Se concibe que la voluntad de poder como voluntad de creación, es fundamentalmente lucha por la supervivencia y por el dominio del mundo exterior, y que la vida es tendencia hacia el equilibrio.

En oposición a esta concepción, Nietzsche critica las posturas que resaltan el instinto de conservación de la especie como el instinto capital de la vida y sostiene que, por el contrario, ésta es fundamentalmente lucha de fuerzas y confrontación de perspectivas:

«los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder–: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto» (1983, 34. KSA 5, 27)²⁴.

El instinto de conservación es simplemente mitología, ya que en realidad el amor al poder es el demonio incitante de los hombres. La voluntad de poder crea no con el objetivo de proteger a la especie y a lo orgánico en general sino por *mor* del poder en la instauración de realidad; el impulso creativo de las fuerzas desplegadas en la voluntad de poder no es propiamente intención de sobrevivencia sino *pathos* interpretativo, capaz de pasar incluso por alto la misma vida (Nietzsche, 1992c, 104. KSA 4, 82-83).

Los términos de la relación se invierten. La voluntad de poder ya no es pensada como voluntad de conservación de la vida sino que, en

24. Obsérvese, Conill (*Op. Cit.*, 67): «[...] Nietzsche concibe la vida, no sólo como independencia, sino también como apropiación y avasallamiento de lo otro, hasta ofrecernos una <nueva fijación> del concepto «vida», como voluntad de poder». También Ávila (*Op. Cit.*, 197): «Nietzsche identifica la vida con la voluntad de poder, hasta el punto de que <voluntad de poder> es otra forma de decir <vida>. Cfr. además: Nietzsche (1983, 221-222. KSA 5, 207-208).

forma diferente, la vida es concebida como voluntad de poder (Nietzsche, 1992a, 149, 2 [190]. KSA 12, 161). Con esto se da a entender que el despliegue creador de la voluntad supera con creces los fines del instinto de conservación, razón por la cual, afirma Nietzsche, la vida es fundamentalmente derroche de fuerza e imposición de sentido (1992c, 169-173. KSA 4, 146-149).

El instinto de conservación de la vida se caracteriza por la búsqueda permanente del equilibrio, a través de mecanismos de adaptación al medio que facilitan la permanencia biológica de la especie y la acomodación de la naturaleza a las necesidades de ésta²⁵. En este proceso de adaptación y acomodación, la voluntad de creación se transforma en «voluntad de verdad» y en «voluntad de engaño».

* Al hacer referencia a la «voluntad de verdad», Nietzsche está pensando en la incapacidad de crear, característica de las lecturas realizadas por la ontología realista y su derivación epistemológica en el empirismo. Estas concepciones aceptan como principio la preexistencia de los hechos a la interpretación y la existencia de realidades <en sí>, ocultas tras la apariencia de los fenómenos. En abierta oposición a esta «voluntad de verdad», Nietzsche afirma: «la creencia en que el mundo, tal y como debería ser, *es*, existe realmente, es una creencia de los improductivos *que no quieren crear un mundo como debe ser*. Lo dan por existente, buscan medios y caminos para acceder a él. —»Voluntad de **verdad** —*como impotencia de la voluntad de crear*». (1992a, 99, 9 [60]. KSA 12, 365).

25. La crítica al instinto de conservación, recae también sobre Charles Darwin y su famoso escrito sobre *El origen de las especies*. Nietzsche no acepta la tesis darwiniana de que la lucha por la existencia sea el motor de la vida, pues considera que el hilo conductor de ésta es la voluntad de poder: «querer conservarse a sí mismo es la expresión de una situación de emergencia, una limitación del instinto verdaderamente fundamental de la vida que se dirige hacia la *ampliación del poder*, y que a través de esta voluntad muy a menudo cuestiona y sacrifica la autoconservación [...] Que nuestra moderna ciencia de la naturaleza se haya enredado hasta tal punto (ahora último y de la manera más burda en el darwinismo, con su incomprensible y unilateral doctrina de la <lucha por la existencia>) se debe probablemente a la procedencia de la mayoría de los investigadores de la naturaleza [...] ellos pertenecen al <pueblo> [...]» (1985, 213. KSA 3, 585). Cfr. también: (*Ibidem.*, 230-231. KSA, *Ibidem.*, 608-609), Nietzsche (1983, 35-36 y 209-210. KSA 5, 28-29 y 196-198), Nietzsche (1996, 95. KSA 6, 120-121), y Nietzsche (KSA 13, 303-305). Asimismo, Schipperges (*Op. Cit.*, 73-79).

En esta misma dirección, Schipperges (*Op. Cit.*, 50) asevera que el cansado, el agotado, el sensato, cuyos ejemplos están centrados en el sabio y el erudito, no pueden experimentar el arte porque no poseen la fuerza artística, la coacción de la riqueza, es decir, el impulso hacia la creación permanente. La razón puede estar en su forma de vida, en su alimentación y digestión, finalmente, en la naturaleza, en su cuerpo.

La expresión directa de esta perspectiva, señalada por el propio Nietzsche, se encuentra en la denigración de los sentidos y en la desconfianza radical ante todo lo que deviene²⁶, razón por la cual se asigna primacía a la razón y al mundo considerado como una entidad objetiva por descubrir. (1992a, 98-99, 9 [60]. KSA 12, 365).

En el fragmento 9 [60], referido en las dos anteriores citas, Nietzsche afirma que para esta concepción defensora de lo ente y denigradora del devenir y, por supuesto, defensora de la razón y denigradora de los sentidos, la dicha está intrínsecamente vinculada a la superación del devenir. De la misma manera que lo hace en el *Crepúsculo de los ídolos* (1996, 37-50. KSA 6, 67-79), se pregunta por el tipo de hombre que reflexiona de esa manera. Responde que es una especie improductiva, sufriente y cansada de la vida, opuesta al tipo de hombre que se ha liberado de la creencia en lo ente porque lo considera muerto y aburrido. (1992a, 99, 9 [60]. KSA 12, 365)²⁷.

Lo más importante de la diferenciación establecida entre la «voluntad de verdad» y la voluntad de poder, es su efecto sobre la reflexión acerca de la vida. Dentro de la lógica del pensamiento nietzscheano, todo concepto, toda especie de verdad, todo juicio de valor y todo impulso, deben ser tomados como síntomas de formas determinadas de vida. Asimismo, el valor de estos impulsos se reconoce a partir de su

26. La desconfianza de los metafísicos ante el cambio y la corruptibilidad, tiene su máxima expresión en la creencia de que <lo que deviene no es> y <lo que es no deviene>: «[...] todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, [...] La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones» (Nietzsche, 1996, 45. KSA 6, 74). Esta concepción adversa al devenir se remonta a Parménides y su tratamiento del Ser como Uno, Inmóvil y Eterno. (Los filósofos pre-socráticos, 1996, 179).

27. Cfr. al respecto el juicio lanzado por Nietzsche en contra de esta óptica de la vida (1992a, 13-15, 34 [204]. KSA 11, 489-490), asimismo: (*Ibidem.*, 83, 40 [1]. KSA, *Ibid.*, 629).

capacidad para promover la existencia (Nietzsche, *Ibidem.*, 80-81, 35 [37]. KSA 11, 526-527)²⁸.

La «voluntad de verdad», como impotencia de la voluntad de poder, marca una óptica de la vida contrapuesta a la perspectiva de la voluntad de poder. En este sentido, la lucha de estas voluntades no se reduce a una oposición de verdades diversas sino que remite a la confrontación de formas de estar en el mundo, recae sobre la vida y sus posibilidades²⁹.

* La «voluntad de engaño», tal como sucede con la gran mayoría de conceptos utilizados por Nietzsche, es multívoca. Sin embargo, en su vertiente negativa, es la expresión de la impotencia de la voluntad para crear.

Tal voluntad simplifica la realidad hasta hacerla manejable y utilizable para suplir las necesidades de la especie. El engaño consiste en postular una perspectiva como la verdad universal que debe regir el destino de los hombres. Previo el establecimiento de una serie de parejas conceptuales antagónicas, por ejemplo verdad-mentira, realidad-apariencia, <cosa en sí>-fenómeno, se concibe que el resultado de la simplificación debe ser aceptado como lo único válido a la hora de entender y explicar la realidad.

Esta tendencia defiende el carácter universal y unívoco de sus propias valoraciones, negando desde el punto de partida la apertura a las posibilidades de interpretación. El mundo se vuelve superficial debido a que las creaciones de sentido se cristalizan, perdiendo su carácter innovador y perspectivista. Las interpretaciones no son reconocidas como perspectivas y valoraciones sino como verdades <en sí>, dependientes de su grado de adecuación a la realidad, concebida como objetividad pura.

28. Cfr. también Nietzsche (1992a, 80, 34 [253]. KSA 11, 506). La vinculación de los juicios a formas determinadas de vida, confirma el sentido práctico-vital de la verdad y del conocimiento en Nietzsche, tal como lo enfatiza Conill (*Op. Cit.*, 65-69).

29. En última instancia, la oposición establecida entre la voluntad de poder y la «voluntad de engaño», refiere directamente a la diferenciación fortaleza-debilidad, salud-enfermedad. Turbayne (1974) citado por Quesada (1988, 173-175) hablará de dos actitudes que, a mi parecer, representan fielmente la contradicción de las dos voluntades señaladas: a) aquella que

Como respuesta al carácter velado y profundo de la existencia, los hombres acuden a explicaciones que convierten a ésta en algo claro y superficial. El devenir es apresado en los conceptos, y el perspectivismo es negado por la afirmación de verdades de las cuales es imposible dudar. El planteamiento de este tipo de explicaciones unívocas tiene un efecto pragmático sobre la existencia que reiteradamente Nietzsche enfatiza. El engaño simplificador de la realidad termina siendo, en esencia, el correlato de la búsqueda de seguridad connatural al hombre³⁰:

Quien ha mirado hondo dentro del mundo adivina sin duda cuál es la sabiduría que existe en el hecho de que los hombres sean superficiales. Su instinto de conservación es el que los enseña a ser volubles, ligeros y falsos. Acá y allá encontramos una adoración apasionada y excesiva de las <formas puras>, tanto entre filósofos como entre artistas [...] los cuales no encuentran ya el goce de la vida más que en el propósito de *falsear* la imagen de ésta (por así decirlo, en una duradera venganza contra la vida –): el grado en que la vida se les ha hecho odiosa podría averiguarse por el grado en que desean ver falseada, diluida, allendizada, divinizada la imagen de aquélla [...] (Nietzsche, 1983, 84-85. KSA 5, 78).

La crítica central que Nietzsche hace a esta vertiente de la voluntad, va más allá de la ya realizada al carácter universal y unívoco de sus interpretaciones. El engaño que se produce en el desencadenamiento de esta voluntad, no consiste solamente en el hecho de generar explicaciones que simplifican y convierten todo en una serie de verdades unívocas, sino fundamentalmente en el acto de negar su esencia falsificadora.

La «voluntad de engaño» crea un mundo de objetividades y de valoraciones verdaderas, fijas y perdurables, aquellas que permiten

utiliza las metáforas para la creación, y b) la actitud que asume las metáforas tal como han sido creadas, razón por la cual termina siendo utilizada por ellas.

30. Al respecto, Vattimo (1990a, 69-71) afirma: «un importante aspecto del principio de conservación [...] es la necesidad de seguridad, de certeza, que da lugar al surgimiento de las nociones básicas de la metafísica, de las que, por lo demás, como es el caso del principio de causalidad, nace también la ciencia [...] A la misma necesidad de seguridad responde el pensamiento abstracto y generalizador, y también el esfuerzo de contemplar las cosas <objetivamente> [...] la ilusión de aferrarse a esencias y estructuras eternas confiere seguridad porque ofrece una especie de punto firme sobre el que apoyarse». En este proceso, la lógica cumple un muy importante papel que es señalado, además de Nietzsche, por Cacciari (1982).

sobrevivir y que llenan el corazón del sentimiento de seguridad concomitante, irreconocibles en sí mismas como el fruto de un mecanismo de falseamiento: «la voluntad de verdad es un *hacer-fijo*, un *hacer-verdadero*- perdurable, un perder-de vista aquel carácter *falso*, una reinterpretación de este carácter que conduce a lo *ente*» (Nietzsche, 1992a, 105, 9 [91]. KSA 12, 384).

El engaño consiste, entonces, en no reconocerse como engaño y falseamiento, es decir, en autocontemplarse como el polo opuesto de la mentira y el error. El telón de fondo de tal posición, se encuentra en la concepción de que tras la oscuridad de las apariencias se halla la cosa <en sí> o que tras las máscaras siempre se esconde un rostro. Esta es la «voluntad de engaño» que puede ser denominada «máscara mala (Vattimo, 1989).

En dirección opuesta a la seguida por las expresiones de la impotencia de la voluntad de crear, es decir, la «voluntad de verdad» y la «voluntad de engaño», la vida es esencialmente escenario de la mentira y el error, manifestaciones ambas de la voluntad de poder. Asimismo, la vida no se acomoda a los intereses simplificadores y tranquilizadores del engaño convencionalmente aceptado por la especie. Ella es derroche de fuerza productora de valoraciones y, fundamentalmente, apertura inconmensurable a las interpretaciones. Ante la «voluntad de verdad», concebida como la búsqueda del fundamento y soporte único de la existencia, y ante la «voluntad de engaño», creadora de las simplificaciones y cristalizaciones que permiten vivir, Nietzsche postula el carácter enmascarador-engañoso, perspectivista y agonal de la vida.

La vida como voluntad de poder es lucha permanente de las interpretaciones y desencadenamiento de poder en la instauración de valoraciones. No obstante el hecho de que, debido al ansia de conservación, el hombre construye edificios completos de conceptos con la intención de poder explicar la realidad, la vida es continuo devenir creador de máscaras y engaño.

La diferencia radical que existe entre el concepto de engaño propio del proceder interpretativo de la voluntad de poder y aquel que se expresa en la impotencia creadora de la «voluntad de verdad», es la

autoconciencia que desde la primera acepción se tiene del carácter apariencial o engañoso de todas las interpretaciones y valoraciones. La voluntad de poder reconoce el valor de la apariencia, por encima de la función tranquilizadora de las cristalizaciones históricamente aceptadas como verdades (Nietzsche, 1992a, 42, 6 [25]. KSA 12, 243)³¹.

Lo central de esta concepción de la vida como voluntad de poder, además del énfasis que permite hacer sobre la actividad productora de máscaras y apariencias, es su fundamentación en la confrontación de las fuerzas y en el sentido perspectivista de la misma. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche sostiene al respecto que:

[...] la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación [...] También aquel cuerpo dentro del cual [...] trátanse los individuos como iguales [...] al enfrentarse a otros cuerpos [...] tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia, –no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque *vive*, y porque la vida es cabalmente voluntad de poder. (1983, 221-222. KSA 5, 207-208).

III. LA VOLUNTAD DE PODER COMO CUERPO

A PESAR DE NO HABER desarrollado explícitamente la temática de la voluntad de poder en su vertiente corpórea, Nietzsche tuvo como intención hacer un abordaje de aquella desde la fisiología. Esto puede afirmarse a partir de un fragmento póstumo que data de la primavera de 1888, en donde expresa la intención, en un planeado capítulo titulado «De la autosuperación del nihilismo», de desarrollar el fenómeno de la voluntad de poder desde diversas perspectivas, entre las cuales se encontraban la psicológica, la histórico-sociológica y la fisiológica (1992a, 70-71, 13 [4]. KSA 13, 215).

31. Cfr. Nietzsche (1983, 249. KSA 5, 234).

No obstante la carencia de un tratamiento explícito, es posible rastrear y encontrar a lo largo de las obras de madurez, algunos vasos comunicantes que permiten sustentar la tesis de la voluntad de poder concebida como cuerpo. Se pretende en este apartado establecer las bases para entender el significado corporal de esta voluntad, para lo cual tomo como punto de partida un fragmento póstumo que habla por sí mismo de manera elocuente: «-las funciones orgánicas traducidas a la voluntad fundamental, a la voluntad de poder, -y derivadas de él [...] la voluntad de poder especializándose en voluntad de alimento, de propiedad, de *instrumentos*, de servidores -Mandar y dominar: el cuerpo [...]» (*Ibidem.*, 132-133, 35 [15]. KSA 11, 513-514).

* *El retorno al cuerpo.* Uno de los elementos más importantes que debe ser tenido en cuenta a la hora de establecer las bases de la concepción de la voluntad de poder como cuerpo, es el énfasis puesto por Nietzsche sobre la necesidad de realizar una revaloración de la corporalidad. Esta revaloración es realizada en el contexto de la primacía del sentido asignado por la tradición judeo-cristiana y de la recepción, por parte de los hombres del conocimiento, de la actitud básica del ser religioso³².

El giro efectuado por el filósofo alemán, pasa necesariamente por la crítica genealógica a la razón, a la moral, a la verdad y a la centración en el poder del espíritu [*Geist*] y las categorías trasmundanas. Jara (1998, 329) sintetiza lúcidamente el mecanismo utilizado por Nietzsche para retornar al hilo conductor del cuerpo:

para devolver Nietzsche al hombre su centro de gravedad y para que pueda aprender de sí mismo desde la profundidad de su piel y de entremedio de la cotidianidad de su vida, ha tenido que quebrar la valoración concedida durante siglos a los privilegios del espíritu y la razón, así como a los ámbitos trascendentales del conocimiento y de la moral que le entregaban verdades universales y necesarias [...]»³³.

32. Lo que caracteriza al hombre religioso es la creencia en una entidad metafísica, que se constituye en meta [*das Ziel*] y sentido [*der Sinn*] de la vida y que determina el camino y los procedimientos para llegar a tal meta. El sacrificio, la abstención, la limpieza, la severidad y dureza consigo mismo unifican, a pesar de los matices, la experiencia ascética de los adoradores de Dios y del creyente en la verdad (Nietzsche, 1992b, 169-179. KSA 5, 395-405).

33. En idéntica dirección se encuentra la siguiente afirmación de Schipperges (*Op. Cit.*, 25): «más lleno de misterio que el espíritu y esencialmente más fascinante que todo lo concerniente

Nietzsche recurre a la figura de los trasmundanos [Hinterweltlern], con el objetivo de realizar una severa crítica a aquellas construcciones centradas en la metáfora del más allá y de plantear su propuesta del retorno a la centralidad del cuerpo. La negación de la vida terrenal a través de la creación de otro mundo, el distanciamiento y desvalorización de la realidad debido a la ficción del más allá, así como la necesidad de retomar el hilo conductor del cuerpo, son abordados en *El anticristo*:

Quando se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el <más allá> –*en la nada*, –se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto, – a partir de ahora todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor a la vida, garantizador del futuro, suscita desconfianza. Vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, eso es lo que ahora se convierte en el <sentido> de la vida. (1993, 74. KSA 6, 217)³⁴.

Nietzsche desea enfatizar el significado negativo de la óptica de la vida trasmundana. Por esta razón reflexiona en torno al origen de tal óptica y caracteriza al hombre que la representa. El sufrimiento, la incapacidad, el cansancio, por ejemplo, son algunos de los rasgos que constituyen el terreno en el que nace y se desarrolla esta aspiración de mundos supraterráneos, propia de seres enfermos y moribundos que viven el sin sentido de la existencia. En *Así habló Zaratustra*, se encuentra la caracterización de la esencia trasmundana:

«sufrimiento fue, e incapacidad, –lo que creó a todos los trasmundanos [...] **Fatiga**, que de *un* solo salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundanos [...]» (1992c, 57. KSA 4, 36).

con el alma es este cuerpo. Un enorme torrente de <vigor de vida> fluye a través de nuestro cuerpo, estimulado desde el principio y articulado cada vez más claramente desde hace muchas generaciones». Otro importante acercamiento a la primacía del cuerpo sobre el alma, la razón, la conciencia y el yo, lo realiza Hammer (1974, 3-17).

34. Cfr. además, Nietzsche (1993, 58-59. KSA 6, 200-201) y Nietzsche (1997, 127-128. KSA, *Ibíd.*, 369-370).

Ávila (1999, 168-171) recalca que para Nietzsche la búsqueda de ultramundos de todo tipo, no obedece a una necesidad universal sino que es el síntoma de una forma determinada de vida caracterizada por la enfermedad. La necesidad y la creación de realidades supraterráneas, es el fruto de la capacidad creadora de la decadencia vital y fisiológica a la que le conviene degradar este mundo.

Una de las vías a través de la cual se desarrollan dos de los capítulos más importantes de *Así habló Zaratustra*, «De los trasmundanos» y «De los despreciadores del cuerpo», concluye en la dilucidación del significado fundamental de la óptica trasmundana. La creación de trasmundos es un ataque frontal y radical al sentido de la tierra y al cuerpo, es decir, en los mismos términos utilizados en el texto, una ilusión que va más allá del hombre.

Nietzsche desea mostrar que tal ilusión es una construcción de sentido, bastante atractiva y convincente como respuesta ante el sufrimiento y agotamiento del hombre, que ha penetrado tan hondamente en la historia de la humanidad y en la vida del ser humano, que se ha hecho carne en la medida en que es el propio cuerpo quien huye de sí mismo:

¡creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó de la tierra, – con los dedos del espíritu trastornado palpaba las últimas paredes. ¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó de la tierra, – oyó que el vientre del ser le hablaba. Y entonces [...] quiso pasar a <aquel mundo> (1992c, 57. KSA 4, 36).

Sin llegar a detallar razones específicas, Nietzsche describe en forma general el proceso a través del cual se produce el movimiento inverso a la huida del cuerpo. Lo que queda claro en medio de esta descripción, es que el retorno se da gracias a una especie de evolución en el grado de honestidad con el cual el yo [*ich*] valora al cuerpo³⁵. El hecho de

35. Como lo afirmo en el texto, este proceso a través del cual el yo valora al cuerpo y así se hace más honesto, no está desarrollado por Nietzsche. Solamente está enunciado como una evolución en el reconocimiento de la importancia de la corporalidad, pero no se ponen sobre la mesa las cartas utilizadas para hacer tal afirmación. Este planteamiento permanece como un problema no resuelto en este trabajo, puesto que Nietzsche sólo muestra el final del camino sin detallar los pasos dados para llegar a él. Es posible que la honestidad del yo consista en una autodisolución

que no se aclare cuáles son los orígenes de la transformación que se produce para que el cuerpo recupere su valor³⁶ no opaca, sin embargo, el objetivo final de lo anunciado por Nietzsche: el reconocimiento de la innegable importancia que tiene para la vida el restablecimiento de la verdadera significación de la corporalidad:

Es decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar *justo* —no por el <alma> (esa fue la funesta superstición de los sacerdotes y semi-sacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, el *resto* es consecuencia de ello. (Nietzsche, 1996, 125. KSA 6, 149).

En la recuperación del valor del cuerpo, se pone de relieve también el sentido de la tierra, es decir, la afirmación de la multiplicidad de posibilidades de valoración e interpretación de la existencia creadas desde la vida misma. Pero el sentido de la tierra es apreciado realmente por el cuerpo sano, por aquel que no se ha negado a sí mismo en la creación de trasmundos y verdades celestes. En palabras del propio Nietzsche: «es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es ésta una voz más honesta y más pura. Con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y rectangular: y habla del sentido de la tierra» (1992c, 59. KSA 4, 38).

En esta afirmación está implícita la diferenciación planteada por Nietzsche entre salud y enfermedad. Con esto se marca el camino para la distinción de las ópticas de la vida y para el distanciamiento entre la «voluntad de verdad» y la voluntad de poder como creación³⁷.

* *La salud y la enfermedad del cuerpo*. El cuerpo sano es voluntad de poder porque es creador de perspectivas, reconocidas como

de su autoapreciación como fundamento, es decir, como *subjectum*. Las razones y el mecanismo mismo de autodisolución no están explícitas en el acercamiento realizado hasta el momento por mí.

36. Nietzsche señala, a través de una especie de declaración autobiográfica, cómo emprende el camino hacia la revaloración del cuerpo: «¿qué ocurrió, hermanos míos? Yo me superé a mí mismo, al ser que sufría, yo llevé mi ceniza a la montaña, inventé para mí una llama más luminosa. ¡Y he aquí que el fantasma se me *desvaneció!* Sufrimiento sería ahora para mí, y tormento para el curado, creer en tales fantasmas: sufrimiento sería ahora para mí, y humillación. Así hablo yo a los trasmundanos» (1992c, 57. KSA 4, 35-36).

37. Cfr. Ávila (*Op. Cit.*, 157).

interpretaciones y valoraciones autoconscientes de su esencia enmascaradora. Es por esta causa que, desde el cuerpo sano, la vida se convierte en aventura y en disposición a la permanente creación de engaño y apariencias. Un texto póstumo de Nietzsche permite recalcar la naturaleza creadora de la salud, punto en el que se encuentran el cuerpo sano y la voluntad de poder:

valoro el *poder* de una *voluntad* según la resistencia, el sufrimiento y la tortura que tal voluntad soporta y sabe transformar en beneficio propio; con base en este criterio debo apartar muy lejos de mí el reprochar a la existencia su carácter malvado y doloroso (KSA 12, 524, 10 [118])³⁸.

La identificación de la salud con la voluntad de aventura, por su parte, otro de los puntos de encuentro del cuerpo sano y la voluntad de poder, puede ser ejemplificada a partir de un texto extraído de *Así habló Zaratustra*. En el mencionado texto Zaratustra alaba a un grupo de marineros, amigos de los largos viajes y de la vida en peligro, identificándolos como «audaces buscadores e indagadores» que abandonan la cobardía de seguir a tientas un hilo, es decir, de caminar con una guía en la mano³⁹. (1992c, 223-224. KSA 4, 197). Sin embargo, el aforismo 382 de la *Gaya ciencia*, es el lugar en el cual se encuentra desarrollada con mayor claridad la relación:

Aquel cuya alma está sedienta por haber vivido en toda su extensión los valores y deseabilidades existentes hasta la fecha y por haber navegado todas las costas de este <mediterráneo> ideal; quien a partir de las aventuras de la más genuina experiencia quiere saber cómo se siente un conquistador [...], un artista [...], un legislador [...] un divino anacoreta

38. Cfr. Vattimo (1990a, 119), en donde se encuentra la traducción de este fragmento.

39. Este guía puede ser Dios para los cristianos, la Razón y la Verdad para los sapientísimos o el Bien para el racionalismo socrático. Tales expresiones de la actitud contraria al deseo de aventura, pueden ser englobadas bajo el denominador común de la fe, y explicadas como manifestaciones del cuerpo enfermo. Quesada (*Op. Cit.*, 365) halla la clave al afirmar: «la necesidad de fe, en tanto absolutización de alguna incondicionalidad en el sí o en el no, es un signo de la debilidad del pensamiento». La figura del marinero y del caminante [Wanderer] aventurero son para Nietzsche símbolo de salud. Para ahondar en el sentido que tiene la figura del caminante en Nietzsche, remito al bien logrado artículo de Cragnolini, «La metáfora del caminante en Nietzsche. De Ulises al lector Nómada de las múltiples máscaras». En *Ideas y Valores*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá/Colombia, Diciembre 2000 (114), 51-64.

del viejo estilo [...], necesita antes que nada la *gran salud* [...]. Otro ideal corre delante de nosotros, un ideal maravilloso, seductor, lleno de peligros [...], el ideal de un espíritu que –ingenua, es decir involuntariamente y desde una desbordante plenitud y poderío– juega con todo lo que hasta ahora se consideró sagrado, bueno, intocable, divino [...] (1985, 252-253. KSA 3, 636-637)⁴⁰.

En forma contraria, el cuerpo enfermo termina siendo la expresión más palpable de la creación de apariencias que se solidifican como verdades incontrovertibles. En este sentido, desde la enfermedad priman las construcciones de la razón que buscan la supervivencia de la especie y que, en aras de ésta, evitan a toda costa el peligro y el displacer.

El acto creador característico de la enfermedad, se identifica con las premisas básicas de la «voluntad de verdad». En esta voluntad, la máscara y la apariencia se explican desde el ámbito de la distinción radical entre la verdad y la mentira o entre la realidad y la apariencia. Lógicamente, los títulos de verdad y realidad corresponderán a las creaciones de esta voluntad, máscaras que se cristalizan y se convierten en interpretaciones no aceptadas como tales y, por lo mismo, apropiadas como valores eternos e inmutables. En este proceso de eternización de las interpretaciones, consiste la detención de la fuerza artística-creadora del mundo orgánico⁴¹, denominada por Nietzsche «impotencia creadora de la voluntad».

El aferramiento al tipo de verdades construidas desde la «voluntad de verdad», tiene como consecuencia el ocaso de las posibilidades de creación de perspectivas para la vida y la muerte del deseo de aventurarse en la implantación de nuevas interpretaciones. La existencia de valores unívocos, inmutables, eternos y de obligatorio cumplimiento, pone entre paréntesis la naturaleza creadora de la voluntad de poder. Opone a la búsqueda del sentido [*Sinn*] y del significado [*Deutung*], el

40. Cfr. también: Nietzsche (1997, 95-97. KSA 6, 337-339) y Nietzsche (1985, 176-177. KSA 3, 541-542).

41. Para Nietzsche, el arte de la interpretación es la esencia del reino de lo orgánico, y no es exclusivo de la especie humana: «-lo esencial del ser orgánico es una nueva *interpretación del acontecer*, la interna multiplicidad perspectivista que es ella misma un acontecer» (1992a, 87, 1 [128]. KSA 12, 41). Cfr., también: (*Ibidem.*, 130-132, 34 [247]. KSA 11, 503-504), (*Ibidem.*, 133, 35 [59]. KSA, *Ibidem.*, 537) e (*Ibidem.*, 135, 36 [31]. KSA, *Ibidem.*, 563).

seguimiento incondicional de un <en sí> [*an sich*] trasmundano y de una meta [*Ziel*], ajenos a la verdad de la tierra en donde priman la apariencia y la mutabilidad.

En esto consiste la impotencia de la voluntad de poder: en apartar la mirada del despliegue creador de la voluntad, para concentrarse en creaciones específicas que terminan siendo convertidas en dioses sólidos, inmutables y eternos. La enfermedad empieza a tomar la palabra allí donde el despliegue creador de la voluntad cae en el olvido.

El cuerpo enfermo, que habla a través de la «voluntad de verdad», es impotencia de la creación y pasividad. Su enfermedad consiste en negarse a sí mismo en la deificación de otros mundos, así como en la interiorización del miedo al riesgo y en la propensión a aferrarse a cualquier hilo de Ariadna que lo saque de la peligrosa experiencia de la vida. El cuerpo enfermo, dirá Nietzsche, se arroja a los pies de la fe:

la suprema medida de energía la da la medida en que uno puede continuar viviendo basándose en hipótesis, arrojándose por así decir a un mar infinito y no a los pies de <una fe>⁴² (Nietzsche, KSA 11, 148)⁴³.

* *La honestidad del yo*. El proceso mediante el cual el yo [*das Ich*] se hace cada vez más honesto, señala explícitamente el retorno al cuerpo y a la tierra e indica, implícitamente, la disolución de la dualidad existente entre el alma [*Seele*] y el cuerpo [*Körper*] en la experiencia del sí-mismo [*sich Selbst*].

42. La figura del «mar infinito» remite inmediatamente a la experiencia perspectivista, existencia diametralmente opuesta a la del ideal ascético. La óptica ascética surge del cuerpo enfermo y se despliega como interés de unificación universal del sentido. Por esta razón, comparte los rasgos fundamentales del totalitarismo político: «¿qué significa justamente el *poder* de ese ideal, lo *monstruoso* de su poder? [...] El ideal ascético tiene una *meta*, -y ésta es lo suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos; épocas, pueblos, hombres, intérpretales implacablemente el ideal ascético en dirección a esa única meta, no permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de *su* interpretación [...] -cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para *su* obra, como vía y como medio para *su* meta, para una única meta ...» (Nietzsche, 1992b, 169-170. KSA 5, 395-396).

43. Esta versión del fragmento citado se halla en Vattimo (1990a, 120).

Nietzsche indica, en «De los trasmundanos», que a pesar de las contradicciones y confusiones, el yo sigue hablando del cuerpo y queriendo a éste. Asimismo, señala que en la medida en que se hace más honesto, asigna mayor valor al cuerpo y a la tierra. Por este motivo, terminará instando a los hombres «¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra!» (1992c, 58. KSA 4, 36-37).

La honestidad del yo consiste, entonces, en reconocer la deuda que se tiene con el cuerpo a la hora de establecer el «fundamento» de toda posible creación de interpretaciones y en el momento de decidir acerca del carácter unívoco o perspectivista de la realidad. El yo honesto dirá:

Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes [...] estos ingratos se imaginaron estar sustraídos a su cuerpo y a esta tierra. Sin embargo, ¿a quién debían las convulsiones y delicias de su éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra (*Ibidem.* KSA, *Ibidem.*, 37).

El dualismo cuerpo-alma, defendido por los trasmundanos, es disuelto por Nietzsche a través de la crítica que hace de las concepciones centradas en el imperio del alma. Contrario a la óptica de la vida fundada en la primacía del alma y en la denigración del cuerpo, Nietzsche hace que aquellas metáforas utilizadas para explicar el principio de la acción del hombre, dependan enteramente del cuerpo y de su poder creador.

En su intento por hacer mucho más clara la disolución, recurre a la figura del sí-mismo. El sí-mismo [*sich Selbst*] no es identificable con el yo [*das Ich*], con el alma [*Seele*] ni con el espíritu [*Geist*]. El sí-mismo es el propio cuerpo [*Leib*] concebido como raíz de las interpretaciones, es decir, como el centro productor de máscaras y apariencias:

detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido –llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo (*Ibidem.*, 61. KSA, *Ibidem.*, 40)⁴⁴.

44. Cfr. al respecto, Ávila (*Op. Cit.*, 268-282).

Pero el sí-mismo no se agota en la creación de las valoraciones y de todas las máscaras y apariencias que se expresan en éstas. Para Nietzsche, el cuerpo es una gran razón [grosse Vernunft] en dos sentidos: a) como hilo conductor a la hora de comprender y valorar el significado de la existencia: «hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría» (*Ibidem.*) y, b) como «fundamento» a partir de la cual es posible comprender el sentido del espíritu, del yo, de la conciencia, y de todas aquellas metáforas que han permitido al hombre explicarse y entenderse: «instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo [...] (el sí-mismo afirma) Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos» (*Ibidem.*).

Estos son los motivos que me permiten afirmar que el cuerpo es voluntad de poder. Así lo estima también Schipperges (*Op. Cit.*, 43-44). Luego de resaltar el sentido que el sí-mismo tiene para Nietzsche, es decir, su papel de soberano y sabio desconocido que se identifica con el cuerpo, y que se constituye en la base de la multiplicidad de sentidos que circulan en el mundo orgánico, afirma que este sí-mismo es la voluntad de poder que interpreta ya en la formación de cada órgano. Por esta razón sostiene que, recordando a Nietzsche, el proceso orgánico presupone un continuo interpretar y la interpretación es, como ningún otro, un medio para enseñorearse de algo.

Tanto en el carácter creador de su despliegue como en su proceder avasallador, rasgos que en el fondo son una y la misma cosa para la hermenéutica nietzscheana, el cuerpo y la voluntad de poder convergen. A pesar de que Nietzsche no explicita dicha coincidencia, algunos textos bien seleccionados permiten apreciar cómo en el acto creador de valoraciones y en su dinámica interna, el cuerpo es esencialmente voluntad de poder:

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El domina y es también el dominador del yo [...] El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad (1992c, 61. KSA 4, 40).

BIBLIOGRAFIA*A. Obras de Nietzsche***1. Español**

- _____ *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1992c.
- _____ *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1996.
- _____ *Ecce homo: como se llega a ser lo que se es*. Alianza, Madrid, 1997.
- _____ *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*, Alianza, Madrid, 1993.
- _____ *Fragmentos póstumos*, Norma, Barcelona, 1992a.
- _____ *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1992b.
- _____ *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, Monte Avila, Caracas, 1985.
- _____ *Más allá del bien y del mal*, Orbis, Barcelona, 1983.

2. Alemán

- _____ *Also sprach Zaratustra*, Sämtliche Werke (KSA 4), Walter de Gruyter, Berlin, 1988.
- _____ *Der Antichrist*, Sämtliche Werke (KSA 6), Walter de Gruyter, Berlin, 1988.
- _____ *Die fröhliche Wissenschaft*, Sämtliche Werke (KSA 3), Walter de Gruyter, Berlin, 1988.
- _____ *Ecce Homo*, Sämtliche Werke (KSA 6), Walter de Gruyter, Berlin, 1988.
- _____ *Götzen-Dämmerung*, Sämtliche Werke (KSA 6), Walter de Gruyter, Berlin, 1988.

_____ *Jenseits von Gut und Böse*, Sämtliche Werke (KSA 5), Walter de Gruyter, Berlin, 1988.

_____ *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, Sämtliche Werke (KSA 11), Walter de Gruyter, Berlin, 1988.

_____ *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, Sämtliche Werke (KSA 12), Walter de Gruyter, Berlin, 1988.

_____ *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, Sämtliche Werke (KSA 13), Walter de Gruyter, Berlin, 1988.

_____ *Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke (KSA 5), Walter de Gruyter, Berlin, 1988.

B. Obras de otros autores

AVILA, Remedios, *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona, 1999.

CACCIARI, Massimo, *Krisis: ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1982.

CONILL, Jesús. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

CRAGNOLINI, M. "La metáfora del caminante en Nietzsche. De Ulises al lector Nómada de las múltiples máscaras". En *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá/Colombia, Diciembre 2000 (114), 51-64.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994.

FREY, Herbert. "Un panorama de cien años de interpretación filosófica de Nietzsche", En *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*, UNAM, México, 1997.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1993.

HAMMER, Felix, *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriss*, Herbert Grundmann, Bonn, 1974.

HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, Editorial Universitaria, S.A., Santiago de Chile, 1997.

_____ *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier, *Friedrich Nietzsche: Estudio sobre vida y trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990.

JARA, José, *Nietzsche, un pensador póstumo: El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Barcelona, 1998.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS (Parménides), Planeta (Biblioteca clásica Gredos), Buenos Aires, 1996.

MIKULIC, B. «Der <Leib> als Leitfaden zur Weisheit und der Wille zur Macht». Sein, Physis, Aletheia. Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im <ursprünglichen> Seinsdenken Martin Heideggers, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1987, 269-197.

PLATON, *Diálogos (TIII). Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1992.

QUESADA, Julio, *Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1988.

ROCHA, A., «El cuerpo como centro de interpretación: una aproximación a la concepción nietzscheana». En *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, Bogotá/Colombia, Junio-Diciembre de 2000 (34-35), 159-178.

SCHIPPERGES, Heinrich, *Am Leitfaden des Leibes zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1975.

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1990a.

_____ *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989.

_____ *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1990b.

_____ *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1992.

VERMAL, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987.