

NI MENTAL NI MATERIAL: LA HIPÓTESIS DE LA VOLUNTAD DE PODER COMO EJERCICIO DECONSTRUCTIVO

Neither mental nor material: The hypothesis of the will to power as a deconstructive exercise

Victor Conejo Abril
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: El párrafo 36 de *Más allá del bien y del mal* ha sido, y sigue siendo, objeto de controversia. Numerosos/as intérpretes desautorizan su línea argumental entendiendo que es incompatible con otros pasajes clave de la obra de Nietzsche y proponen concebirlo o bien como una tentativa filosófica que Nietzsche no tarda en abandonar, o bien como un mito autoconsciente o una fábula exotérica sin valor propiamente teórico. El presente artículo trata de responder a estas apreciaciones proponiendo una lectura alternativa de dicho párrafo, rehabilitándolo, y entendiendo que constituye un ejercicio deconstructivo de la oposición entre mente y materia.

Palabras clave: Nietzsche – deconstrucción – pansiquismo – voluntad de poder

ABSTRACT: Paragraph 36 of *Beyond Good and Evil* has been, and continues to be, the subject of controversy. Many interpreters disavow its line of argument as incompatible with other key passages in Nietzsche's work and propose to conceive it either as a philosophical attempt that Nietzsche soon abandons, or as a self-conscious myth or an exoteric fable of no proper theoretical value. This article attempts to respond to these assessments by proposing an alternative reading of this paragraph, rehabilitating it, and understanding it as a deconstructive exercise of the opposition between mind and matter.

Keywords: Nietzsche – deconstruction – pansychism – will to power

1. *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL* §36: EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

La noción de voluntad de poder aparece por primera vez en la obra de Nietzsche en boca de Zaratustra¹ y es presentada como tal, de forma insistente y contundente, en el inicio de *Más allá del bien y del mal*. A partir de ese momento, la noción de voluntad de poder aparece mencionada en todas sus obras publicadas. El desarrollo de la hipótesis de la voluntad de poder no abunda en todas estas obras que, sin embargo, si parecen tenerla en cuenta. Es de suponer que Nietzsche se reserva dicho desarrollo para la gran obra cuya publicación prevé y señala en sus textos publicados² y que lleva por título, justamente, «La voluntad de poder: una transvaloración de todos los valores»³. Hay una poderosa excepción con respecto a esta ausencia de desarrollo de la hipótesis de la voluntad de poder en la obra publicada. Al inicio de *Más allá del bien y del mal* y después de algunos párrafos que lo preparan, Nietzsche pone en juego el razonamiento según el cual sería posible postular una tesis ontológica que tuviera a la voluntad de poder como su fundamento. Concretamente, es en el párrafo 36 donde, de forma ciertamente elaborada y polémica, postula condicionalmente la hipótesis de la voluntad de poder.

Suponiendo que lo único que esté «dado» realmente sea nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra «realidad» más que justo a la realidad de nuestros instintos, –pues pensar es tan sólo un relacionarse esos instintos entre sí–: ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no basta para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o «material»)? Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una «apariencia», una «representación» (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos, –como una forma más tosca del mundo de los afectos [...]. En última instancia, no es sólo que esté permitido hacer ese intento: es que, visto desde la conciencia del método, está mandado. No aceptar varias especies de causalidad mientras no se haya llevado hasta su límite extremo (–hasta el absurdo, dicho sea, con permiso) el intento de bastarnos con una sola. [...] Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad, –a saber, de la voluntad de poder, como dice mi tesis [...] entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder. El mundo visto

1 Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, OC IV, p. 139.

2 Cf. F. Nietzsche, FP IV, p. 12 y F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, OC III, p. 558.

3 Aunque, en el primer plan que Nietzsche concibe en 1885 el libro tiene otro subtítulo que sugiere las pretensiones y el alcance que Nietzsche reservaba para su hipótesis de la voluntad de poder: «La voluntad de poder: Ensayo de una nueva interpretación de todo acontecer». FP III, p. 837, 39[1].

desde dentro, el mundo definido y designado en su «carácter inteligible», —sería cabalmente «voluntad de poder» y nada más.⁴

La posibilidad de encontrar en la filosofía de Nietzsche una reflexión propiamente ontológica ha sido habitualmente puesta en entredicho. Sin embargo, en los últimos años, el debate sobre si es posible encontrar o no en Nietzsche una reflexión propiamente ontológica se ha profundizado dejándonos sugerentes perspectivas a ambos lados. En un ejercicio de simplificación y abstracción, es posible reducir a tres las posturas encontradas en este debate, que son por lo demás diversas y, en una cantidad significativa de ocasiones, incompatibles. En primer lugar, hay una serie de interpretaciones que concuerdan en que no es posible encontrar en Nietzsche una ontología porque una propuesta de este tipo traicionaría lo fundamental de su filosofía. La segunda postura tiene a Nietzsche como un ontólogo de pleno derecho. Normalmente, las interpretaciones de Nietzsche en este sentido conceden un gran valor a sus escritos póstumos, entienden que en ellos Nietzsche se aproxima de forma más honesta a reflexiones para las que no encuentra lugar en la imprenta y utilizan estas reflexiones para iluminar algunos pasajes de la obra publicada que, de otro modo, son incomprensibles o confusos. Hay, como siempre hay entre dos opuestos, una tercera vía para interpretar las reflexiones ontológicas de Nietzsche. Es posible encontrar interpretaciones que afirman que Nietzsche tiene una reflexión ontológica que pretende decir algo de lo real, pero, conscientes de las implicaciones de un discurso de este tipo en el seno de la filosofía nietzscheana, acentúan las precauciones metodológicas que deben atenderse para no equiparar este discurso con uno acrítico e irrestricto y para compatibilizarlo con otras zonas de su obra que parecen contradecir una pretensión tal. Nuestra lectura se interesa por este tercer enfoque, afirmando la existencia de una reflexión ontológica en Nietzsche, pero tomando las pertinentes precauciones metodológicas inspiradas en su propio pensamiento. La ontología de Nietzsche, entendida como voluntad de poder, presenta una explicación de la realidad que no se percibe como una descripción de ella en los términos de una adecuación o una representación, sino como una interpretación con la que podemos explicarnos de un modo lingüístico y, por tanto, limitado, en qué consiste —pero, sobre todo, en qué no— la realidad. El valor que esa explicación tiene para el propio Nietzsche es lo que está en disputa.

De manera consecuente, estas tres posiciones se reproducen a la hora de interpretar MBM 36, que resulta ser uno de los pasajes más nítidamente ontológicos de su obra publicada. Así, un buen número de intérpretes ha criticado una interpretación en clave ontológica de este parágrafo llegando a

4 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2020, p. 77. Cf. FP III, p. 831, 38[12].

la conclusión de que la doctrina de la voluntad de poder expuesta en MBM 36 es, en el mejor de los casos, la propuesta de un mito autoconsciente o una doctrina exotérica y, en el peor de los casos, una extralimitación teórica que Nietzsche no tarda en abandonar. Esta conclusión aparece motivada, en parte, por el carácter hipotético que Nietzsche imprime en todo el pasaje. La opinión de que este argumento es sostenido por Nietzsche de forma dudosa, tentativa o experimental se popularizó a mediados del siglo pasado a partir de la interpretación de Karl Schlechta en un intento por defender a Nietzsche de las críticas que se habían hecho a su filosofía en tanto que filosofía metafísica⁵. Encontramos, incluso, una sorprendente recuperación reciente de la interpretación de Schlechta en la obra de Julian Young.⁶ Este enfoque parece motivado, como decimos, en último término, más por una defensa del proyecto filosófico de Nietzsche frente a las acusaciones heideggerianas que por la presentación en condicional de la hipótesis por parte de Nietzsche en MBM 36⁷.

Sin embargo, esa interpretación ya no encuentra actualmente acogida en la crítica textual nietzscheana que, a la luz tanto de sus cuadernos privados como de su correspondencia, ha puesto en evidencia el control y precisión de Nietzsche sobre los textos que enviaba a la imprenta. Actualmente, los defensores de que MBM 36 no refleja en ningún sentido una opinión aceptada por el propio Nietzsche, como Maudemarie Clark o George J. Stack, desechan la hipótesis interpretativa de Schlechta y Young según la cual Nietzsche se habría arrepentido del ejercicio filosófico propuesto en ese párrafo, que habría propuesto de un modo dudoso y tentativo. Se centran más bien en el hecho de que la doctrina de la voluntad de poder, tal y como aparece expuesta en MBM 36, parece entrar en contradicción con un buen número de posturas sostenidas por Nietzsche en otros lugares y resuelven esa aparente contradicción argumentando que Nietzsche pretende aquí generar un «mito autoconsciente»⁸, «cuyo verdadero valor reside en su papel como arte y estímulo para la afirmación de la vida»⁹, o que la hipótesis de la voluntad de

5 Cf. K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche: Aufsätze und Vorträge*, München: Carl Hanser Verlag, 1959.

6 Cf. J. Young, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, Nueva York: Cambridge University Press, 2010, p. 544.

7 Para una crítica pormenorizada del argumento de Karl Schlechta sobre MBM 36, que engloba también el de Julian Young, puede consultarse W. Müller-Lauter, «Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht»: *Nietzsche Studien* N° 3 (1) (1974), pp. 7-12.

8 M. Clark, «Nietzsche's Doctrines of the Will to Power», en J. Richardson y B. Leiter, *Oxford readings in philosophy: Nietzsche*, Nueva York: Oxford University Press, 2001, p. 139 (Traducción propia).

9 *Ibid.*, p. 149 (Traducción propia).

poder es de una «naturaleza mítica y exotérica»¹⁰. También es, con algunos matices, la opinión de Peter Sloterdijk, quien considera la hipótesis de la voluntad de poder como un mito divulgativo con el que habría dado Nietzsche en su última etapa como un medio para dar a conocer su reflexión ontológica, que se habría expresado mucho más acertadamente en la etapa temprana de la redacción de *El nacimiento de la tragedia*¹¹.

Un estudio detallado de los fragmentos póstumos de la etapa temprana a la que Sloterdijk se refiere revela, sin embargo, que los rudimentos de la argumentación en favor de la hipótesis de la voluntad de poder, tal y como es expresada en MBM 36, ya estaban siendo seriamente considerados por Nietzsche en 1872-1873¹². Este argumento incluye algunos elementos, como la proyección antropomórfica o la supuesta postulación de un pansiquismo, por los que el pasaje de *Más allá del bien y del mal* ha sido duramente criticado como «mito autoconsciente» o «fábula exotérica». En estas anotaciones privadas, Nietzsche aparece interesado en criticar los presupuestos del materialismo mecanicista, asumiendo que aquello que debe ser una «propiedad originaria de las cosas» no es la causalidad mecánica, ni las leyes de la naturaleza, sino la «sensación», la «memoria» y sus «movimientos reflejos»¹³, lo cual le conduce a la idea fundamental de MBM 36: que «a este complejo de sensaciones, más o menos grande, se le podría llamar “voluntad”»¹⁴ o, como anotará en otro póstumo ya en 1885, siguiendo el mismo razonamiento, que «la única fuerza que hay es de la misma especie que la de la voluntad»¹⁵.

De este modo, la afirmación de que el argumento que encontramos en MBM 36 solo tiene sentido en tanto que vulgarización mítica de su verdadera reflexión ontológica o metáfora «cuyo verdadero valor reside en su papel como arte y estímulo para la afirmación de la vida» carece de base material en la obra de Nietzsche y, además, obvia una cantidad significativa de preocupaciones propiamente teóricas que Nietzsche pretendía resolver con dicho argumento. No obstante, es cierto que este pasaje parece entrar en contradicción con algunos preceptos filosóficos sostenidos por Nietzsche en otros lugares como sus críticas a la causalidad de la voluntad, a la certeza introspectiva, a la proyección antropomórfica o a la inteligibilidad del mundo.

10 G. J. Stack, *Nietzsche's Antropic Circle: Man, Science and Myth*, Nueva York: University of Rochester Press, 2005, Preface, xii (Traducción propia).

11 Cf. P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, trad. de G. Cano, Valencia: Pretextos, 2000, pp. 98-102.

12 Cf. FP I, p. 379, 19 [159]; FP I, pp. 379-380, 19 [161]; FP I, p. 380, 19 [164]; FP I, p. 380, 19 [165] y FP I, p. 380, 19 [166].

13 FP I, pp. 379-380, 19 [161].

14 FP I, p. 379, 19 [159].

15 FP III, p. 867, 40 [42].

A continuación, analizaremos estas supuestas contradicciones y ofreceremos una lectura de MBM 36 que disuelve los problemas derivados de ellas.

2. CAUSALIDAD DE LA VOLUNTAD

La causalidad de la voluntad ocupa un papel esencial en el argumento de MBM 36 dado que es el supuesto fundamental que confiere credibilidad al razonamiento de Nietzsche que está elaborado como un *modus ponens*. En este sentido, el supuesto de partida del argumento de MBM 36 parecería entrar en contradicción con la propia doctrina filosófica de Nietzsche que critica repetidamente la idea de causalidad, como también cierta comprensión del término voluntad. En consecuencia, algunos intérpretes han visto en MBM 36 un experimento mental que no pretende postular la voluntad de poder en un sentido ontológico o cosmológico, dado que Nietzsche, de entrada, no daría por bueno el presupuesto de partida¹⁶. Sin embargo, la idea de la causalidad de la voluntad es persistente en los escritos de Nietzsche y no figura solamente en este parágrafo. Por poner un ejemplo especialmente significativo, en un apunte póstumo de 1885 titulado «Para el plan. *Introducción*», que presumiblemente trataba de sintetizar las líneas maestras del inicio del libro sobre la voluntad de poder, Nietzsche escribe: «No hay ninguna otra causalidad más que la de voluntad a voluntad. Hasta ahora ni siquiera una mecánica...»¹⁷.

Para esclarecer esta aparente contradicción hay que recordar que el trabajo filosófico de Nietzsche sobre los conceptos de causalidad y voluntad se entiende mejor como una reelaboración o transvaloración que como una simple crítica. En el caso del concepto de causalidad, como ha sostenido R. Kevin Hill para defender el argumento expuesto en MBM 36, «las críticas de Nietzsche se dirigen principalmente al concepto de legalidad causal»¹⁸, a la subsunción de varios acontecimientos en una ley que les preexiste y, en definitiva, a la introducción del principio de legalidad en la naturaleza motivado por «los instintos democráticos del alma moderna» (MBM 22)¹⁹. En ese sentido, Hill ha propuesto que el presupuesto de MBM 36 es la mera idea de «causalidad eficiente» y que las críticas que Nietzsche dirige a la idea de causalidad se las dirige, concretamente, a «nuestra concepción de la causalidad» y no a la causalidad como tal²⁰.

Nietzsche también es crítico con la distinción entre causa y efecto que habríamos inferido erróneamente de nuestra fenomenología de la acción. Así,

16 Cf. M. Clark, *loc. cit.*, y G. J. Stack, *op. cit.*

17 FP III, p. 774, 35[15].

18 R. K. Hill, *Nietzsche: A Guide for the Perplexed*, Londres: Continuum, 2007, p. 79 (Traducción propia).

19 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, OC IV, p. 312.

20 Cf. R. K. Hill, *op. cit.*, p. 78-79.

su crítica a cierta comprensión de la causalidad de la voluntad es solidaria con otra de las críticas que Nietzsche dirige, en este caso, a la comprensión popular de la psicología y, más particularmente, a la certeza de la introspección, que es otro de los motivos que la erudición ha esgrimido a la hora de problematizar las conclusiones alcanzadas por MBM 36.²¹ En ese sentido, la crítica de Nietzsche a la causalidad de la voluntad es una crítica a la primacía de nuestra vida consciente, a la idea de que el «yo» tiene una posición central o de fundamento en la vida volitiva de modo que actúa como causa de ella.

Entre los pasajes que suelen contraponerse al argumento de MBM 36, el párrafo tercero de la sección «Los cuatro grandes errores», en *Crepúsculo de los ídolos* y el párrafo 127 de *La gaya ciencia* ocupan una posición especial, porque allí Nietzsche critica las nociones de *querer*, *causar* y *voluntad* del yo consciente²². Sin embargo, el querer, el causar y la voluntad del yo consciente no son la única forma de entender el querer, el causar y la voluntad. Nietzsche ofrece una comprensión alternativa de estos fenómenos sin desacreditarlos definitivamente y lo hace, de forma significativa, entre otros lugares, en los párrafos que preceden al argumento expuesto en MBM 36; sobre todo, en MBM 19 y MBM 21. Estos párrafos muestran que Nietzsche no se deshace de la noción de voluntad, sino que la reelabora: «la “voluntad no libre” es mitología: en la vida real solo se trata de una voluntad *fuerte* o *débil*» (MBM 21)²³; y la resitúa ya no en la esfera de la conciencia y el individuo, sino en la de los afectos: «la voluntad no es solo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo un afecto» (MBM 19)²⁴. Nos veríamos ciertamente obligados a descartar el antecedente del argumento de MBM 36 si Nietzsche allí se refiriera a la causalidad del yo consciente, con la cual es definitivamente crítico en favor de la causalidad eficiente más rica e inabarcable del mundo pulsional que compone el cuerpo y da lugar a la conciencia. Sin embargo, contrariamente a lo que pueda parecer, él es cuidadoso al explicitar que se refiere a la voluntad de «nuestro mundo de apetitos y pasiones» a «una forma más tosca del mundo de los afectos»²⁵, lo cual indica que no pretende hacer extensiva la vida consciente a todo lo que existe²⁶.

21 Cf. P. S. Loeb, «Will to Power and Panpsychism: A New Exegesis of Beyond Good and Evil 36» en M. Dries y P. J. E. Kail, *Nietzsche on Mind and Nature*, Nueva York: Oxford University Press, 2015, p. 58.

22 Cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, OC IV, p. 641 y Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, OC III, pp. 803-804.

23 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, OC IV, p. 311.

24 *Ibid.*, pp. 308-309.

25 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 2020, p. 77.

26 Para una defensa de este punto de vista cf. R. K. Hill, *op. cit.*, p. 80 y P. J. E. Kail, «Nietzsche and naturalism», en M. Dries y P.J.E. Kail, *op. cit.*, p. 218.

3. SOBRE LA ACUSACIÓN DE ANTROPOMORFISMO

La mayoría de las interpretaciones de MBM 36 coinciden en que se trata de un intento por parte de Nietzsche de dotar de un sentido humano a una ontología de fuerzas que, de otro modo, carece de sentido para nosotros²⁷. En ese sentido, muchos intérpretes insisten en que el argumento de Nietzsche consiste en una humanización de la teoría dinámica de Boscovich añadiéndole a su idea de los puntos-fuerza la noción de voluntad humana y tienden, por tanto, a descartar el argumento de MBM 36 como un mito que pretende antropomorfizar la realidad para hacerla inteligible, pero que no tiene pretensiones indicativas a un nivel ontológico. Con el fin de desprenderse de las conclusiones decididamente ontológicas de la hipótesis de la voluntad de poder, se suele distinguir entre varios grados de proposición de esta tesis que van desde la proposición de la voluntad de poder como una tesis explicativa de la psicología humana hasta la proposición de esa doctrina como una tesis explicativa de la realidad como tal²⁸. La proposición de dicha tesis en clave cosmológica o física es usualmente calificada como panpsiquista, así como un ejemplo típico de proyección antropomórfica y de intento de intelección del mundo incompatibles con el pensamiento nietzscheano²⁹. Hay, por ello, un debate abierto sobre si Nietzsche aquí defiende, o no, una tesis panpsiquista y en qué sentido debe interpretarse este aparente ejercicio de proyección de rasgos humanos a la naturaleza. Quiero sostener que MBM 36 no constituye un caso típico de antropomorfismo ni de panpsiquismo, sino que esas atribuciones deben ser criticadas o, como poco, matizadas, de modo que la conclusión de este parágrafo se vuelve ciertamente compatible con la filosofía de Nietzsche.

La cuestión que ahora interesa enjuiciar es si, efectivamente, MBM 36 constituye un caso de antropomorfismo como el que Nietzsche denuncia en algunos fragmentos de especial relevancia como A 23 y GC 109 donde Nietzsche nos exhorta a guardarnos de atribuir características o juicios nítidamente humanos al mundo para hacerlo más inteligible. A fin de intervenir en el debate en curso sobre esta cuestión, nos parece útil distinguir entre dos sentidos de lo que podemos entender por antropomorfismo en el seno de la obra de Nietzsche: un sentido amplio o trivial y un sentido concreto

27 Cf. por ejemplo, M. Clark, *loc. cit.*, pp. 139-149 y G. J. Stack, *op. cit.*, pp. xii y 55-56.

28 Por ejemplo, Young distingue entre una doctrina psicológica, una biológica y una cosmológica de la voluntad de poder (Cf. J. Young, *op. cit.*, p. 543). Del mismo modo, Paul S. Loeb, sintetizando los términos propuestos por John Richardson y Paul Katsafanas, distingue entre una psicología y una física pulsional, así como entre una psicología y una física del poder (Cf. P. S. Loeb, *loc. cit.*, pp. 60-61; J. Richardson, *Nietzsche's system*, Nueva York: Oxford University Press, 2002, p. 18 y P. Katsafanas, «Nietzsche's Philosophical Psychology» en K. Gemes y J. Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Nueva York: Oxford University Press, 2013, pp. 727-755.)

29 Cf. J. Young, *op. cit.* p. 545.

o significativo³⁰. MBM 36 solo constituye un caso de antropomorfismo en el sentido amplio, por no decir banal, en que todo conocimiento o proposición humana lo es. Para Nietzsche, no hay forma de superar el antropomorfismo en tanto que no hay forma de superar el perspectivismo ni de transgredir la estructura lingüística de la comunicación. En este primer sentido, la cuestión de si MBM 36 es una forma o no de antropomorfismo no resulta interesante. A mi modo de ver, lo importante no es tratar de discernir si tal comprensión de la realidad es producto de una perspectiva humana, sino más bien de qué tipo de humanidad. Si Nietzsche tuviera que plantear la pregunta, preguntaría ¿qué tipo de voluntad se expresa ahí? ¿Una voluntad de proteger el antropocentrismo que adjudica al ser humano excepcionalidad y preeminencia en el mundo? ¿O más bien una que trata de remover al ser humano de esa posición excepcional, naturalizándolo y entendiéndolo en continuidad con el resto de lo existente? Mi postura con respecto a esta pregunta, verdaderamente significativa, es que el argumento de este párrafo no trata de defender el antropocentrismo, sino de disolverlo. En este sentido, MBM 36 no entra en contradicción con otros pasajes clave de su obra como A 23, GC 109. Al menos, no lo hace más que el resto de la obra completa de Nietzsche.

Hay otro sentido, concreto y significativo, en el que MBM 36 puede suponer un caso de proyección antropomórfica o humanización de la naturaleza. Sería aquel por el cual MBM 36 pretendería encontrar rasgos definitorios de lo humano en entidades no humanas, pecando de ser lo que Nietzsche considera un pensamiento supersticioso y repugnante (GC 109)³¹. Mi posición es que, en el sentido concreto y significativo, MBM 36 no constituye un caso de proyección antropomórfica.

El supuesto paso de una psicología de las pulsiones a una física de las pulsiones no representa en Nietzsche un caso de antropomorfismo porque, en primer lugar, el naturalismo nietzscheano prohíbe una concepción antropomorfa de las pulsiones, incluso de las pulsiones humanas. Nietzsche no atribuye aspectos clave de la mentalidad humana o consciente al mundo en general porque tampoco se los atribuye a los seres humanos, en quienes estos atributos pueden ser analizados como ilusiones. Como han sostenido recientemente Friedrich Ulfers y Mark Daniel Cohen:

Nietzsche, al concebir aspectos de la mentalidad humana como inaplicables al mundo en general –y como ilusorios incluso en el caso de los seres humanos–, elude cualquier acusación de antropomorfismo. La mentalidad se convierte en

30 Vanessa Lemm, siguiendo a Andrea Christian Bertino, ha sostenido un argumento similar. Cf. V. Lemm, *Homo natura: Nietzsche, antropología y biopolítica*, trad. de V. Conejo Abril, Barcelona: Herder, 2024 p. 105.

31 Cf. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, OC III, p. 794.

una cualidad natural que comparten los seres humanos, en lugar de una cualidad humana que también manifiesta la naturaleza.³²

En segundo lugar, porque, de hecho, la aplicación de la noción de voluntad de poder a individuos humanos resulta secundaria en la obra de Nietzsche y debe ser entendida como una derivación de su aplicación original en el terreno de las pulsiones y las fuerzas. El propio John Richardson nos ha prevenido aclarando que, efectivamente, la voluntad de poder no se aplica principalmente a las personas³³, y que, a la hora de construir su hipótesis de la voluntad de poder, Nietzsche está pensando más en la biología y en la física de su época que en la psicología humana y su vida consciente³⁴.

En tercer lugar, si se piensa detenidamente, la idea, ciertamente extendida, de que Nietzsche diseñó el argumento de MBM 36 para hacer más comprensible su ontología basada en la teoría de Boscovich no parece muy plausible. Lo cierto es que Nietzsche piensa que las descripciones de la física de su época ya son suficientemente antropomórficas y que no necesitan antropomorfizarse, bajo ningún concepto, todavía más. La hipótesis de la voluntad de poder no pretende sumar más rasgos humanos a un modelo físico que, según Nietzsche, ya tenía demasiados, sino más bien restárselos. La reelaboración de la noción de fuerza a la luz de su reconceptualización de la noción de causa está diseñada para restarle rasgos antropomorfos forjados en la fenomenología introspectiva, no para añadirseles. Así, cuando Nietzsche declara que «el victorioso concepto de “fuerza”, con el que nuestros físicos han creado a Dios y el mundo, requiere todavía de un complemento: se le tiene que atribuir un mundo interno, que yo denomino “voluntad de poder”»³⁵, esto no significa que haya que añadirle todavía más rasgos antropomorfos a una descripción que ya lo es en gran medida, sino que, más bien, al unificar en un solo concepto (voluntad de poder) la dimensión activa y pasiva de la acción, la caracterización de objeto y sujeto, así como la de causa y efecto y, por último, al unificar las dimensiones material y mental, lo que Nietzsche hace es sustraerle rasgos antropomorfos a la caracterización de la física. Esos rasgos antropomorfos consistían, sobre todo, en diferenciaciones y duplicaciones conceptuales innecesarias que Nietzsche desea dejar de proyectar sobre el mundo. Una vez reunidas estas dimensiones que solo la psicología popular, por un error antropomorfista, había separado, la concepción que nos queda

32 F. Ulfers, y M. D. Cohen, «Nietzsche's Panpsychism as the Equation of Mind and Matter», en M. Dries, *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlín/Boston: De Gruyter, 2018, p. 150 (Traducción propia).

33 Cf. J. Richardson, *op. cit.*, p. 20; y también J. Richardson, «Nietzsche's power Ontology», en J. Richardson y B. Leiter, *op. cit.*, p. 152.

34 Cf. *Ibid.*, p. 153. Véase también G. J. Stack, *op. cit.*, p. 57.

35 FP III, p. 803, 36 [31].

es sustancialmente menos antropomorfa (y mucho menos antropocéntrica), si bien sigue siendo una descripción humana que no pretende, en absoluto, representar adecuadamente la realidad en sus propios términos. De hecho, la doctrina de la voluntad de poder no parece más comprensible, intuitiva o familiar que la física en la que Nietzsche se basa para proponerla, sino, justamente, menos asequible.

Así, el planteamiento de la voluntad de poder no debe ser entendido como una tesis psicológica sobre lo real, sino que es, antes bien, un discurso ontológico sobre toda la realidad, incluida (y eso es lo esencial) la realidad tanto mental como material. MBM 36 no humaniza la naturaleza, sino que la desantropocentra al negar al ser humano y su vida consciente un rango ontológico propio y excepcional. Solamente si hemos dado por supuesto que ciertas características como la intencionalidad, la agencia, la percepción o, en definitiva, cierto entendimiento de la mentalidad, son definitorias y exclusivas del ser humano podemos encontrar en el razonamiento de Nietzsche un caso de proyección antropomórfica. Sin embargo, ese presupuesto constituye un prejuicio, un caso típico de excepcionalismo humano, que Nietzsche se esfuerza por combatir³⁶.

4. SOBRE LA ACUSACIÓN DE PANPSIQUISMO

Aunque gran parte de la crítica encuentra problemática la asunción de un panpsiquismo en Nietzsche, hay algunos que han apreciado que la tesis panpsiquista tiene cabida dentro del pensamiento de Nietzsche y que guarda cierta relación con los pensamientos fundamentales de Nietzsche sobre el mundo, en general, y sobre el reino inorgánico en particular³⁷. Sin embargo, a diferencia del concepto de antropomorfismo, que Nietzsche sí utilizó y describió de forma recurrente, el concepto de panpsiquismo no está presente en su obra. Esto nos obliga a matizar cuidadosamente los posibles significados de panpsiquismo antes de averiguar si es posible entender que la hipótesis de la voluntad de poder conduce a una teoría de este tipo. A continuación, expondremos los sentidos en los que la crítica ha señalado la existencia de una tesis panpsiquista en Nietzsche para después calibrar en qué sentido podría estar comprometido con alguna de sus versiones.

Günter Abel es uno de los primeros especialistas que, al declarar que Nietzsche no es ni un eliminativista reductivo de los hechos mentales ni un mentalista ni tampoco un materialista/físico, ha abierto la senda para considerar en su postura un cierto gradualismo o continuismo de las propiedades mentales o protometales que después se habrían desarrollado como formas de conciencia

³⁶ Para una defensa de este punto de vista: cf. F. Ulfers, y M. D. Cohen, *loc. cit.*, p. 153.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 155.

y autoconciencia³⁸. En un sentido más específico R. Kevin Hill ha sostenido, con respecto a MBM 36, que: «La clave para entender el argumento, por tanto, es verlo como un argumento a favor del panpsiquismo»³⁹, entendiendo por ello el hecho de que «todos los procesos naturales tienen algo parecido a deseos»⁴⁰. En un sentido similar ha argumentado Galen Strawson para quien Nietzsche se inclina hacia la «visión monista fuerte de las cosas» según la cual «la realidad está impregnada de –si no consiste en– mentalidad en alguna forma o sentido» y señala que respaldar, como hace Nietzsche, que todo es voluntad de poder, implica «decir que todo es en *algún* aspecto mental; implica negar que todo sea una cuestión de poder o de fuerza concebida de cualquier forma como enteramente no mental»⁴¹. Mariano Rodríguez González se ha hecho cargo de los fragmentos póstumos de juventud a los que nos referíamos más arriba para señalar que Nietzsche, en ellos, quería señalar que «la conciencia intencional propiamente dicha, solo sería en principio explicable partiendo de la admisión de materia en sí misma consciente o protoconsciente»⁴². Lo interesante de la comprensión ofrecida por Rodríguez sobre el supuesto panpsiquismo de Nietzsche, que califica como una «idea ante la que habría, entonces, que mover la cabeza diciéndonos, tal vez sí tal vez no»⁴³, es la terminología empleada para describirlo. Rodríguez entiende que, en rigor, lo que parece defender Nietzsche tanto en estos fragmentos póstumos como en el argumento de MBM 36 es un pan(proto)psiquismo, que no atribuye la psique o la conciencia como tal o todo lo real sino, únicamente, una protoconciencia⁴⁴. Por último, analizando esos mismos póstumos, Ulfers y Cohen proponen un cambio de terminología para referirse a la tesis nietzscheana. Reparando en que, según el joven Nietzsche, «entre las cualidades psíquicas que posee la realidad en su conjunto, predominan la “*Empfindung*” o sentimiento y la “*Gedächtnis*” o memoria»⁴⁵, lo que atribuyen a Nietzsche es un panexperencialismo más que un panpsiquismo, en tanto que aquello que formaría parte indisoluble de todo lo existente no es el psiquismo como tal, sino más bien la «sintiencia»⁴⁶.

38 Cf. G. Abel, *loc. cit.*, p. 40.

39 R. K. Hill, *Nietzsche: A Guide for the Perplexed*, *op. cit.*, p. 86 (Traducción propia).

40 *Ibid.*, p. 66 [Traducción propia].

41 G. Strawson, «Nietzsche's Metaphysics?» en M. Dries y P. J. E. Kail, *Nietzsche on mind and Nature*, *op.cit.*, p. 11 (Traducción propia).

42 M. Rodríguez González, *Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*, Madrid: Avarigani, 2018, pp. 102 y 103.

43 *Ibid.*, p. 106.

44 Cf. M. Rodríguez González, «Investigar con Nietzsche en español hoy»: *Estudios Nietzsche* N° 18 (2018), pp. 71-80.

45 F. Ulfers y M. D. Cohen, *loc. cit.*, p. 146 (Traducción propia).

46 Cf. *Ibid.*, p. 148.

Las aportaciones de Abel, Hill, Strawson, Rodríguez, Ulfers y Cohen sobre el tema del panpsiquismo en Nietzsche convergen en la necesidad de considerar que la etiqueta de «panpsiquismo» es excesiva aplicada al argumento de MBM 36 si por psiquismo se entiende algo parecido a mentalidad humana. Nietzsche no adjudica la psique o la conciencia a todo lo que existe. Esta inferencia no puede hacerse, como algunos intérpretes pretenden, desde lo expuesto en MBM 36, donde Nietzsche propone concebir el mundo «como algo dotado de *idéntico grado de realidad* que el poseído por nuestros afectos, –como una forma *más tosca* del mundo de los afectos»⁴⁷ ni tampoco, en rigor, desde otros pasajes su obra.

Como consecuencia de las dificultades de concebir el planteamiento de Nietzsche como un panpsiquismo en sentido estricto y teniendo en cuenta que el propio Nietzsche no hizo uso de este término, preferimos simplemente asumir que esta es una etiqueta que no encuentra buen asiento en su planteamiento y, por tanto, una de la que sería mejor prescindir. Nos parece que es la terminología empleada por Mariano Rodríguez, quien se refiere a esta doctrina como un pan(proto)psiquismo, la que es más precisa y respetuosa con el argumento de MBM 36 sin por ello dejar de ser comprender también las indagaciones del joven Nietzsche en sus propios términos⁴⁸.

Nos gustaría considerar en último lugar la interpretación que ha realizado sobre MBM 36 Paul S. Loeb en su reciente artículo «Will to Power and Panpsychism: A New Exegesis of Beyond Good and Evil 36». Considero necesario un análisis minucioso de su argumentación por ser una de las lecturas más novedosas y cuidadosas del texto con respecto al cual deseo puntualizar algunos acuerdos y desacuerdos. En concreto, la grandeza de su estudio reside en una convincente rehabilitación de la hipótesis de la voluntad de poder en sentido cosmológico mediante su desvinculación del panpsiquismo y el antropomorfismo. De manera acertada, Loeb entiende que la postulación de la voluntad de poder tiene consecuencias desantropomorfizantes y que no implica un panpsiquismo, como se encarga de señalar a la luz de otros pronunciamientos de Nietzsche. Sin embargo, Loeb sí entiende que el argumento de MBM 36 inyecta una forma de panpsiquismo y su estudio pretende arrojar luz sobre los motivos que Nietzsche podría tener para elaborar un argumento aparentemente tan problemático. Loeb, propone que Nietzsche pretende allí hacer «un experimento de pensamiento heurístico que implica contrafactuales»⁴⁹. Según él, Nietzsche «nos pide que imaginemos, contrafácticamente, que nada más

47 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 2020, p. 77.

48 Véase también la propuesta de Mattia Riccardi, quien entiende la propuesta de Nietzsche como un pandisposicionalismo: M. Riccardi, «Nietzschean Monism? A Pandispositionalist Proposal»: *The Monist*, Vol. 104 (1) (2021), 108–124.

49 P. S. Loeb, *loc. cit.*, p. 79 (Traducción propia).

nos es dado como real excepto la realidad de nuestras pulsiones, para luego imaginar, contrafácticamente, cómo sería el mundo si estuviera constituido por nada más que esta misma realidad»⁵⁰. Mediante su interpretación, pretende sintetizar las dos grandes lecturas contrapuestas de MBM 36 al entender que su argumento central implica una forma de pansiquismo antropomorfista incompatible con la filosofía de Nietzsche sin por ello desacreditar las consecuencias últimas de la argumentación que, según el intérprete, Nietzsche se habría encargado de demostrar en otros fragmentos⁵¹.

Desde este punto de vista, Nietzsche intentaría «explicar y ayudar a comprender el mundo inorgánico, es decir, hacerlo más familiar en términos de nuestra experiencia psicológica»⁵². Así, Nietzsche no pretende aquí desvelar el carácter inteligible del mundo material, sino solo «haber mostrado cómo podemos alcanzar una perspectiva indirecta, analógica y aún falsificadora de este llamado mundo material»⁵³. Aunque estamos fundamentalmente de acuerdo con estas apreciaciones de Loeb relativas al carácter ininteligible del mundo material, no lo estamos con su consideración de que el argumento de MBM 36 deba ser entendido como un experimento mental que consiste en visualizar una doctrina pansiquista y antropomórfica. Frente a otros enfoques sobre este parágrafo, Loeb entiende que «la verdadera tarea interpretativa [...] es averiguar por qué MBM 36 presenta un argumento psicológico y antropomórfico para una conclusión despsicologizada y desantropomórfica»⁵⁴.

Sin embargo, la crítica de Loeb a la argumentación de MBM 36 incurre en los errores de apreciación que hemos señalado más arriba observando, sin demasiados matices, que su argumentación constituye un caso típico de pansiquismo y que exige la creencia en la causalidad de nuestra voluntad psicológica⁵⁵. Loeb asume que el argumento de Nietzsche es pansiquista y que esto solo puede significar una doctrina que «proyecta irracionalmente la mente humana sobre toda la realidad»⁵⁶ y según la cual, por tanto, cualquier elemento material tiene conciencia, autoconciencia y está regido por las reglas que rigen la mente humana. Esta crítica no tiene en cuenta que, en rigor, Nietzsche no *proyecta* ni *extiende* la psicología humana ni ningún otro rasgo humano a la realidad física de forma unidireccional y que una comprensión de este tipo entra en contradicción con las premisas nietzscheanas destinadas a combatir el antropocentrismo y el excepcionalismo humano.

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ Cf. *Ibid.*, pp. 63-64.

⁵² *Ibid.*, p. 82 (Traducción propia).

⁵³ *Id.* (Traducción propia).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 69 (Traducción propia).

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 82.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 83 (Traducción propia).

Como resultado de esta operación, Loeb exagera la atribución de pansiquismo a MBM 36 para, a continuación, criticarla. Tanto Nietzsche como sus intérpretes son cautelosos a la hora de atribuir al mundo físico una «forma más tosca del mundo de los afectos» y no la mentalidad humana al completo. Cuando Loeb se pregunta, notoriamente preocupado, «¿cómo es posible que Nietzsche defienda una concepción pansiquista de la voluntad de poder que proyecta irracionalmente la mente humana sobre toda la realidad?»⁵⁷ está desdibujando sensiblemente el argumento de Nietzsche, que no consiste en humanizar el mundo, sino en sopesar la posibilidad de que la causalidad de la voluntad (no antropomorfa) sea la única causalidad existente. Reformulando el estado de la cuestión, Loeb se pregunta:

Los eruditos que han estudiado detenidamente este texto [MBM 36], y con razón se han sentido desconcertados por él, coinciden en que hay dos cuestiones clave que deben resolverse. La primera de ellas es filosófica: ¿cómo es posible que Nietzsche defienda una concepción pansiquista de la voluntad de poder que proyecta irracionalmente la mente humana sobre toda la realidad? Y la segunda cuestión es, por tanto, interpretativa: ¿está Nietzsche defendiendo de hecho tal concepción, especialmente cuando contradice su admirable proyecto naturalista de desdeificar, y por tanto desantropocentrar, nuestra visión del mundo?⁵⁸

Estas son buenas preguntas que nos ayudan a entender y centrar el debate sobre MBM 36. Con respecto a la primera pregunta, de naturaleza filosófica, he distinguido entre dos posibles sentidos para el término antropomorfismo vinculados a la filosofía de Nietzsche y entre varias posiciones que usualmente se engloban bajo la etiqueta de pansiquismo. Estas distinciones no están presentes, al menos de forma explícita, en la argumentación de Loeb. He mostrado la falta de evidencia textual para afirmar que la concepción de la voluntad de poder de Nietzsche en MBM 36 es una que, como dice Loeb, «proyecta irracionalmente la mente humana sobre toda la realidad» y argumentado que MBM 36 no supone un caso de pansiquismo ni de antropomorfismo, al menos, no en el sentido en el que Loeb entiende estos términos. Con respecto a la segunda cuestión de raigambre interpretativa, he distinguido entre una metodología argumentativa antropomorfista y otra antropocentrista, señalando que, en ocasiones, los argumentos vinculados a un aparente antropomorfismo tienen la virtud de deconstruir el antropocentrismo de la tradición filosófica. De este modo, pretendo resolver las preguntas que con acierto formula Loeb con una interpretación sensiblemente distinta a la suya y que abunda en algunos matices y distinciones que este intérprete pasa por alto. El argumento del párrafo, incluso considerado en serio, no hace

57 *Id.* (Traducción propia).

58 *Id.* (Traducción propia)].

un llamamiento al pansiquismo ni al antropomorfismo. Por tanto, debemos descartar que el ejercicio filosófico de MBM 36 consista, como sugiere Loeb, en un experimento mental basado en contrafácticos. Quiero proponer que MBM 36 debe ser caracterizado de manera más precisa y fundamental como un ejercicio deconstructivo de la oposición mente/materia y que Nietzsche está dispuesto a avalar tanto el razonamiento como las conclusiones de dicho párrafo.

5. *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL* § 36 COMO EJERCICIO DECONSTRUCTIVO

El ejercicio argumentativo que encontramos en MBM 36 no describe un movimiento unidireccional según el cual se proyecta la concepción cotidiana de la psicología humana a todo lo real, sino que describe, en todo caso, un movimiento de dos direcciones al final del cual lo real deja de ser solo *objeto de la experiencia* y el ser humano deja de ser solo *sujeto de la experiencia*. Lo contraintuitivo de la propuesta de Nietzsche reside en el hecho de que estas dos categorías pierden su validez, no pudiendo volver a ser identificadas como tal ni en el mundo físico, ni en el mental, que dejan también de tener una existencia independiente. Si, aún con todo y para ilustrar el pensamiento de Nietzsche respecto a la tradición filosófica precedente, queremos decir que el ejercicio discursivo de MBM 36 consiste en una proyección, entonces, para ser rigurosos, tenemos que decir que consiste en una proyección doble: la de algunos rasgos de la (proto)mentalidad humana sobre el mundo físico y la de los rasgos del mundo físico sobre la mente humana. Como es evidente, al tratarse de una proyección escrupulosamente bidireccional entre estos dos elementos (la mente y la materia), la proyección no es tal, sino que consiste más bien en una síntesis de los dos elementos o, mejor, en una deconstrucción de la distinción entre lo mental y lo material. La conclusión filosófica de MBM 36 no proyecta más atributos psicológicos o mentales sobre el mundo físico que atributos físicos sobre la mente humana. Lo esencial para acceder al sentido profundo de este párrafo es entender que no consiste ni en una crítica al idealismo ni en una crítica al materialismo mecanicista, sino, de manera mucho más fundamental, en una crítica al sustrato mismo de estas doctrinas: la oposición mente/materia. Esta crítica, si es bien entendida, no trastoca nuestra concepción de la materia sin alterar notablemente también nuestra concepción de lo mental.

Leer el ejercicio filosófico de MBM 36 como una proyección antropomórfica que conduce al pansiquismo implica adjudicarle categorías que le son extrañas o, en todo caso, imprecisas. Supone, fundamentalmente, no asumir la reflexión ontológica de Nietzsche acerca de la inseparabilidad de la mente y la materia. Para estar en condiciones de sostener que MBM 36 proyecta la psique o la mente sobre la materia o sobre el mundo, primero,

habría que asumir que la mentalidad es algo separable de la materia, separable del cuerpo. En segundo lugar, habría que concebir la materia como puramente material, al modo del materialismo mecanicista. En tercer lugar, habría que pretender que Nietzsche, con fines ilustrativos, quiere ofrecer una imagen de la materia que posee *también* rasgos volitivos o tradicionalmente asociados a la mentalidad, como si también pudiera no contenerlos o poseerlos. Es difícilmente sostenible que Nietzsche estuviera de acuerdo con los dos primeros presupuestos y que trate de ofrecer tal imagen. Parece, más bien, que Nietzsche trata de pensar la copresencia de la mente y la materia como un modo de deconstruir su oposición ontológica. De este modo, se vuelve innecesario adjudicarle categorías filosóficas que encajan mal con su planteamiento, como la de *panpsiquismo*, y desaparecen las supuestas contradicciones entre este parágrafo y aquellos otros lugares donde Nietzsche critica la proyección antropomórfica.

Es relevante precisar en qué sentido usamos el término *deconstrucción* para aplicarlo a la reflexión ontológica de Nietzsche. Gran parte del trabajo filosófico de Nietzsche puede ser entendido como un señalamiento del modo en que la metafísica se deconstruye. En este caso, Nietzsche señala la deconstrucción de la oposición metafísica mente/materia atendiendo al límite que divide y separa en el pensamiento esos dos elementos: el cuerpo pulsional. Su crítica a la primacía o la independencia del consciente, así como su crítica de la voluntad y la causalidad tal y como nos las muestra la fenomenología de nuestro mundo interno, no son la meta de su reflexión, sino el punto de partida que le permite descender al espacio en el que lo mental y lo material se tocan, a la linde misma que separa esos dos elementos cuya relación la filosofía y las ciencias solo pueden pensar de forma problemática. De un modo que recuerda en gran medida al procedimiento filosófico derridiano⁵⁹, Nietzsche acude al *entre*, a la divisoria entre dos elementos irreconciliables para mostrar el modo, obcecado y prejuicioso, en que la tradición trata de pensarlos. *Cuerpo, vida y pulsión* son nociones a las que Nietzsche recurre para deconstruir la distinción mente/materia por encontrar allí un espacio tercero, presupuesto pero impensado, que reúne esos conceptos en la forma del *ni-ni*: ni solamente material, ni solamente mental. Al recurrir al nexo entre estos dos reinos Nietzsche hace colapsar la lógica del dualismo metafísico que enmascara sus contradicciones pasando rápido por encima de su juntura. La labor deconstructiva que Nietzsche pone en juego al –por decirlo con el lenguaje de la erudición nietzscheana– *extender* al mundo su noción de pulsión señala no solo la contradicción interna del dualismo metafísico, sino también la artificialidad barroca que tanto el idealismo como el materialismo mecanicista necesitan construir para

59 Cf. J. Derrida, *De la gramatología*, Buenos aires: Siglo XIX, 1971.

ofrecer una imagen del mundo medianamente defendible sin renunciar a sus prejuicios filosóficos.

La hipótesis de la voluntad de poder puede entenderse no solo, como han propuesto Ulfers y Cohen, como una «ecuación entre la mente y la materia»⁶⁰, sino también como una ecuación de igualdad entre los términos *querer* y *tener que*⁶¹. Lo interesante es que esta ecuación tiene, principalmente, efectos deconstructivos sobre los términos igualados. La tesis rectora de la hipótesis de la voluntad de poder en cuanto que deconstructora de los conceptos de mente y materia no solo no es incompatible con la noción de voluntad desarrollada por Nietzsche, sino que, en rigor, es imposible desvincular estas dos concepciones. La deconstrucción de las nociones metafísicas de mente y materia lleva asociada la deconstrucción de las ideas, también metafísicas, de determinismo y libre albedrío; de «querer» y de «tener que»⁶². Nietzsche no solo es consciente de esta vinculación, sino que la explota en numerosos pasajes de su obra. Quizá el lugar donde esta vinculación es más evidente es, precisamente, en el inicio de *Más allá del bien y del mal* donde Nietzsche deconstruye dichas nociones antes de pasar a postular, en el párrafo 36, su hipótesis de la voluntad de poder.

En este sentido, cierta erudición ha sostenido que los fragmentos 19 y 21 de *Más allá del bien y del mal* contradicen la argumentación de MBM 36. Sin embargo, he mostrado anteriormente como en estos fragmentos Nietzsche explicita la reformulación de los términos de *voluntad*, *causalidad*, *libertad* y *necesidad* que requiere para elaborar el argumento de MBM 36. Estas críticas a la concepción tradicional de la voluntad, el determinismo y el libre albedrío estaban encaminadas a producir una resignificación de estas nociones que estuviera en condiciones de considerarlas de forma no absurdamente inverosímil. El marco teórico en el que dicha resignificación tiene sentido es, precisamente, el de la hipótesis de la voluntad de poder postulada en el párrafo 36 de la misma obra y en el interior del cual ya no es necesario ni, en realidad, convincente, seguir considerando que lo volitivo y lo material son realidades ontológicamente distintas, ya que tanto la noción de voluntad libre (espiritual) como la noción de voluntad no libre (determinista) se deducen directamente del modelo mecanicista de la materia y de la concepción popular sobre la voluntad. Los párrafos 19 y 21 allanaban el camino para dicha comprensión cuando reconocían que la voluntad libre, igual que «la “voluntad no libre” es

60 F. Ulfers, y M. D. Cohen, *op. cit.*, p. 145 (Traducción propia).

61 En un sentido similar, Richardson ha propuesto que «La ontología del poder, como monismo, significa fusionar lo físico y lo intencional como aspectos de un único ser» J. Richardson, «Nietzsche's Power Ontology», *cit.*, p. 170 (Traducción propia).

62 «el viviente quiere dejar salir su fuerza, «quiere» y «tiene que» (¡las dos palabras valen para mí igual!)» FP III, p. 585, 26 [277].

mitología: en la vida real solo se trata de una voluntad fuerte o débil» (MBM 21).⁶³

En el mismo sentido, he mostrado como ciertos pasajes de otras obras de Nietzsche han sido utilizados para desacreditar el razonamiento de MBM 36 y, por lo tanto, la versión cosmológica de la voluntad de poder, particularmente, los párrafos 109 y 127 de *La gaya ciencia*, así como al párrafo tercero del capítulo de «Los cuatro grandes errores» en *Crepúsculo de los ídolos*. Interpretando MBM 36 como un ejercicio deconstructivo de la oposición mente/materia, estos párrafos no solamente no parecen contradecir los presupuestos de la hipótesis de la voluntad de poder, sino que, en realidad, complementan el razonamiento de MBM 36 para obtener unas conclusiones similares.

Hay que reconocer que, ciertamente, tanto en CI 4:3, como en GC 127, Nietzsche parece negar el condicional exigido para la total asunción de MBM 36. Allí dice que la causalidad de la voluntad es falsa y que, por tanto, su proyección a toda la realidad es falsa también. Sin embargo, no debe pasarse por alto que, tras el ejercicio deconstructivo de Nietzsche, no solamente la causalidad meramente material aparece como una ilusión, sino que, en el mismo gesto, también lo hace la causalidad meramente espiritual. Por eso, el argumento de Nietzsche en MBM 36 no debe interpretarse como una mera crítica al materialismo mecanicista, sino como una desconstrucción de la noción de materia pasiva que arrastra en su mismo gesto la desconstrucción de la noción de voluntad o afectividad inmaterial. MBM 36 no invoca la fe en la causalidad espiritual ni en la causalidad de la voluntad del concepto sintético de «yo» sino, más bien, la eficiencia causal de los afectos, de las pasiones, de los instintos, que designan para Nietzsche el lugar donde lo mental y lo material permanecen poderosa y visiblemente fusionados.

Una vez aclarado el sentido preciso del ejercicio argumentativo de MBM 36 es posible entender que CI 4:3 –y lo mismo ocurre con GC 127– no socava su razón de ser, dado que ésta nunca consistió en defender la sola causalidad del espíritu ni tampoco en brindar un conocimiento empírico o representativo de lo real, sino que dicho párrafo apoya una lectura según la cual MBM 36 trataría, principalmente, de deconstruir la distinción mente/materia, así como la distinción libre albedrío/determinismo. La concepción de la causalidad que es falsa y que Nietzsche desea criticar en este párrafo es «la concepción de una conciencia (“espíritu”) como causa» y no la causalidad que opera en el mundo de los instintos y los afectos⁶⁴. Si en MBM 36 se critica la causalidad mecanicista, meramente física, CI 4:3 hace lo mismo con la causalidad

63 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, OC IV, p. 311.

64 F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, OC IV, p. 641. En un sentido similar, puede leerse el mencionado párrafo 127 de *La gaya ciencia*: F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, OC III, pp. 803-804.

puramente espiritual. Lo que «se sigue» del razonamiento de este párrafo es «¡que no hay causas espirituales de ningún tipo!»⁶⁵. Nietzsche alumbró mediante la crítica de la causalidad meramente física y la causalidad meramente espiritual un nuevo espacio para el discurso ontológico en el que aquello que verdaderamente existe no consiste ni en mera materialidad pasiva ni en actividad espiritual pura, sino que es una realidad tercera con respecto a esas dos posibilidades. Aquello que verdaderamente existe debe contener ya siempre reunido lo que, hasta ahora, hemos estado interpretando como material y como espiritual o mental. Si MBM 36 es un ejercicio filosófico cuyo objetivo es criticar la preponderancia del *tener que* sobre la voluntad y por ello su conclusión es que todo *tener que* (causalidad mecánica) debe de poder ser interpretado también como un *querer* (causalidad de la voluntad), CI 4:3 constituye el ejercicio inverso en el que lo criticado es la preponderancia del *querer* sobre el *tener que*, es decir, la creencia de «la psicología más antigua y más duradera» según la cual «todo suceder era para ella un hacer, todo hacer era la consecuencia de un querer»⁶⁶. La conclusión de CI 4:3 es la complementaria de la de MBM 36: que todo *querer* (causalidad de la voluntad) debe de poder ser interpretado también como un *tener que* (causalidad mecánica).

Con esto en mente, percibimos que estos dos párrafos constituyen un ejercicio complementario de deconstrucción de la oposición metafísica mente/materia y consisten, como Nietzsche dice a veces, en ver el mundo *desde dentro* o *desde fuera*⁶⁷. Por supuesto que, como nos recuerda él mismo, «en la naturaleza no existe ninguna forma, pues no hay ni interior ni exterior»⁶⁸. Justamente por eso las reflexiones ontológicas de Nietzsche no pretenden describir la realidad objetivamente. Esto es así, en primer lugar, porque Nietzsche considera que la expresión *conocimiento objetivo* constituye un oxímoron. Pero también lo es porque la visión del mundo *desde dentro* a la que nos conduce la hipótesis de la voluntad de poder no puede agotar lo real. El mundo de los afectos al que tenemos acceso es, simplemente, una manifestación del mundo, que es voluntad de poder. Basarse en este hecho banal para reducir la reflexión ontológica de Nietzsche a una mera fábula o mito exotérico nos impide, creo, apreciar su sutileza filosófica y su potencia propositiva.

65 F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, OC IV, p. 641.

66 F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, OC IV, pp. 641-642.

67 No solo en MBM 36 Nietzsche caracteriza la hipótesis de la voluntad de poder como una visión del interior del mundo, también usa esta metáfora en sus cuadernos privados: «El victorioso concepto de “fuerza”, con el que nuestros físicos han creado a Dios y el mundo, requiere todavía de un complemento: se le tiene que atribuir un mundo interno, que yo denomino “voluntad de poder”» FP III, p. 803, 36 [31].

68 FP I, p. 376, 19 [144]).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CLARK, M., «Nietzsche's Doctrines of the Will to Power», en John Richardson y Brian Leiter, *Oxford readings in philosophy: Nietzsche*, Nueva York: Oxford University Press, 2001, pp. 139-149.
- DERRIDA, J., *De la gramatología*, Buenos aires: Siglo XIX, 1971.
- HILL, R. K., *Nietzsche: A Guide for the Perplexed*, Londres: Continuum, 2007.
- KAIL, P. J. E., «Nietzsche and naturalism», en Manuel Dries y P. J. E. Kail, *Nietzsche on Mind and Nature*, Nueva York: Oxford University Press, 2015, pp. 212-228.
- KATSAFANAS, P., «Nietzsche's Philosophical Psychology» en K. Gemes y J. Richardson, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Nueva York: Oxford University Press, 2013, pp. 727-755.
- LEMM, V., *Homo natura: Nietzsche, antropología y biopolítica*, trad. de Víctor Coejo Abril, Barcelona: Herder, 2024.
- LOEB, P. S., «Will to Power and Panpsychism: A New Exegesis of Beyond Good and Evil 36» en Manuel Dries y P. J. E. Kail, *Nietzsche on Mind and Nature*, Nueva York: Oxford University Press, 2015, pp. 57-88.
- MÜLLER-LAUTER, W., «Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht», en *Nietzsche Studien* N° 3 (1), 1974, pp. 1-60.
- NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos* (=FP), 4 vol., Madrid: Tecnos, 2006-2010.
- NIETZSCHE, F., *Obras completas*, (=OC), 4 vol., Madrid: Tecnos, 2011-2016.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2020.
- RICCARDI, M., «Nietzschean Monism? A Pandispositionalist Proposal», en *The Monist*, Vol. 104 (1), 2021, pp. 108-124.
- RICHARDSON, J., «Nietzsche's power Ontology», en John Richardson y Brian Leiter, *Oxford readings in philosophy: Nietzsche*, Nueva York: Oxford University Press, 2001, pp. 150-185.
- RICHARDSON, J., *Nietzsche's system*, Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M., *Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*, Madrid: Avarigani, 2018.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M., «Investigar con Nietzsche en español hoy», en *Estudios Nietzsche* N° 18, 2018, pp. 71-80.
- SCHLECHTA, K., *Der Fall Nietzsche: Aufsätze und Vorträge*, Múnich: Carl Hanser Verlag, 1959.
- SLOTERDIJK, P., *El pensador en escena*, trad. de Germán Cano Cuenca, Valencia: Pretextos, 2000.
- STACK, G. J., *Nietzsche's Antropic Circle: Man, Science and Myth*, Nueva York: University of Rochester Press, 2005.
- STRAWSON, G., «Nietzsche's Metaphysics?» en M. Dries y P. J. E. Kail, *Nietzsche on Mind and Nature*, Nueva York: Oxford University Press, 2015, pp. 10-36.
- ULFERS, F., Y COHEN, M. D., «Nietzsche's Panpsychism as the Equation of Mind and Matter», en Manuel Dries, *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlín/Boston: De Gruyter, 2018, pp. 145-162.

YOUNG, J., *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, Nueva York: Cambridge University Press, 2010.