

05.

Nietzsche y la psicología como estudio de la voluntad de poder¹

Nietzsche and psychology as a study of the will to power

recepción: 20 de enero 2022
aceptación: 05 de marzo 2022

Jaime Trueba César
Universidad de Guanajuato

Resumen

Nietzsche se refiere a sí mismo como psicólogo en diversas ocasiones. Es por eso que manifestó su interés por la construcción de un saber que se atreviera a descender a las profundidades. Dicho saber es la psicología, que está llamada a ser la reina de las ciencias, pues ha de conducir nuevamente a los problemas fundamentales. Sin embargo, para que esto sea posible, la psicología debe desprenderse de los prejuicios morales en que se ha sostenido; para ello, Nietzsche concibió esta ciencia como morfología y teoría de la evolución de la voluntad del poder. Pero ¿qué significa esto? ¿En qué consiste pensar una psicología que se construya a partir de la compleja noción de voluntad de poder? Estas son las preguntas que aquí se intentará aclarar, de manera que veamos en la propuesta nietzscheana de la psicología un saber que resulta de lo más necesario y pertinente, incluso para la actualidad.

Palabras clave:

Nietzsche, psicología, prejuicios morales, metafísica, voluntad de poder

Abstract

Nietzsche refers to himself as a psychologist on several occasions. That is why he showed interest in the construction of a knowledge that dared to descend to the depths. This knowledge is psychology itself, and it is called to be the queen of the sciences, because it must lead again to the fundamental problems. However, for this to be possible, psychology must detach itself from the moral prejudices on which it has been sustained, and for this reason Nietzsche conceived this science as morphology and theory of the evolution of the will to power. But what does this mean? What is it to think of a psychology that is built from the complex notion of the will of power? These are the questions that we will try to clarify here, so that we see in the Nietzschean proposal of psychology a knowledge that is most necessary and pertinent to date.

Keywords:

Nietzsche, psychology, moral prejudices, metaphysics, will of power

Introducción

Cuando Nietzsche afirma que la psicología está llamada a ser “señora de las ciencias” (2020a: 59) surge una pregunta inevitable: ¿cuál es esa psicología en la que está pensando? O, dicho de otra forma: ¿qué tipo de ciencia o de saber es esta como para que se constituya como reina de las ciencias?

Encontramos innumerables apuntes y alusiones de Nietzsche acerca de la psicología, desde una psicología que está encaminada a diseccionar los sentimientos morales, tal como se observa, principalmente, en los casos de *Humano, demasiado humano* y *Aurora*, hasta unas “psicologías” más específicas, como la “psicología de la conciencia” o “la psicología del sacerdote”, que ya señala Sánchez Pascual en su introducción a *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 2019: 12), entre diversas concepciones a lo largo de toda su obra. En otras palabras, la “psicología nietzscheana” parece ser una noción polisémica que evoluciona a

la par que su pensamiento, aunque es en *Más allá del bien y del mal* donde desarrolla la caracterización más acabada y profunda de lo que él entiende por psicología. Específicamente nos referimos al parágrafo 23, donde afirma que la concibe como “una morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad del poder*”, siendo, además, esta ciencia la que volverá a conducir a “los problemas fundamentales” (Nietzsche, 2020a: 57-59).

Ahora bien, el que Nietzsche haya sido aquí tan específico no significa necesariamente que la idea sea clara, pues tendríamos que hacernos algunas preguntas para comprender lo que ha dicho sobre esta nueva forma de concebir la psicología. En primer lugar: ¿qué entendemos por voluntad de poder? Luego: ¿qué sería

¹ Este texto se ha derivado de una investigación más amplia correspondiente al Programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Guanajuato, el cual se encuentra cursando actualmente el autor.

una morfología, así como una teoría de la voluntad de poder? Y finalmente: ¿por qué la voluntad de poder implica una evolución? O, dicho de otra forma, ¿de qué manera evoluciona la voluntad de poder o en qué tipo de fenómenos se manifiesta dicha evolución? Como se puede ver, son preguntas que no tienen una fácil respuesta, pues ya de por sí la voluntad de poder es un concepto bastante problemático; sin embargo, esta es la tarea que nos hemos propuesto aquí para que podamos caracterizar lo que llamaremos una *psicología nietzscheana* y para que esto, a la vez, nos sirva para replantearnos lo que entendemos hoy en día por *psicología*.

1. Los prejuicios de la psicología

“La psicología entera ha estado pendiente hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad” (Nietzsche, 2020a: 57). Así comienza el filósofo de Röcken el apartado quizás más importante de toda su obra en cuanto a la psicología se refiere. Nietzsche, para proponer una nueva psicología, aquella que volverá a los problemas fundamentales, parte de una crítica que tiene como blanco los prejuicios morales. ¿Cuáles son esos prejuicios morales de los que pende la psicología?

Ya desde *El nacimiento de la tragedia* y los escritos preparatorios encontramos en las figuras de Sócrates y Platón signos de decadencia, pues la dialéctica y el idealismo marcaron el fin de la gran época clásica. Posteriormente, en los textos de su llamado período positivista o ilustrado, especialmente en *Humano, demasiado humano* y *Aurora*, Nietzsche, influenciado por Paul Rée y los moralistas franceses, emprende un análisis de aquello que se esconde detrás de la moral, y encuentra que esta no tiene una procedencia tan divina como se piensa, sino que su origen es más humano de lo que quisiéramos creer, de manera que las más altas virtudes pueden nacer de los más inconfesables sentimientos. Este es el primer Nietzsche psicólogo: aquel que disecciona la aparente virtud para descubrir lo que hay debajo de ella. No obstante, este es un Nietzsche que todavía no ha llegado a su madurez. Su período más férreo como crítico de la moral comenzará con *Más allá del bien y del mal*, donde esbozará una psicología insidiosa que tendrá como base una crítica a la modernidad (Nietzsche, 2018: 134). Y, si bien hay un puente casi directo entre *Humano, demasiado humano* y *La genealogía de la moral*, lo que acontece en *Más allá del bien y del mal* nos permite articular la psicología que concibió en su juventud con aquella que desarrolló hasta sus últimos escritos, más encaminada a una crítica de la cultura.

La expresión “más allá del bien y del mal” apunta a un momento extramoral, en el que se dejan de lado los prejuicios de los filósofos dogmáticos, quienes, con su aparente desinterés contemplativo, seducen con sus palabras para erigir, así, un conocimiento que en el fondo nace de la fe. El problema de un conocimiento que surge de una creencia más que de un saber es que la verdad se construye a partir de principios metafísicos, en completo detrimento del cuerpo y de la tierra, que son, a su vez, las realidades más tangibles y determinantes del viviente. Así, los valores generados a partir de dichas creencias serán los que dirijan a la ciencia. En suma, los prejuicios morales que se derivan de los prejuicios de los filósofos son, en general, los prejuicios de la metafísica, que para los fines de este trabajo podríamos referir como los siguientes: las concepciones antitéticas del mundo, el atomismo psíquico y la superstición del alma; todos ellos están en la base de las formas de valoración dominantes de la cultura occidental.

2. Las antítesis, el atomismo psíquico y la superstición del alma

Concebir el mundo de forma antitética implica escindirlo entre dos extremos que son opuestos y completamente equidis-

tantes. De ahí la conformación de dualismos como el de alma-cuerpo, donde el alma suele estar asociada al bien, al amor y a la belleza, mientras que el cuerpo tiende hacia todo lo contrario; por la primera alcanzamos las virtudes, mientras que por el segundo las perdemos. El cuerpo es fenómeno temporal, imperfecto y corruptible, en tanto que el alma, por el contrario, es sustancia pura, unitaria, permanente, divina y eterna. Ambas nociones, alma y cuerpo, si bien pueden ser correlativas, también suelen representar para la metafísica orígenes distintos. A este respecto dice Nietzsche:

«¿Cómo *podría* una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan otro origen, un origen *propio*, — ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la “cosa en sí” — ¡*ahí* es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!» — Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual re-

sultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este «creer» suyo se esfuerzan por obtener su «saber», algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de «la verdad». La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores* (2020a: 28-29).

La psicología ha construido sus verdades a partir de los mismos prejuicios del saber metafísico. Uno de los más claros ejemplos es, justamente, la creencia en el alma, creencia que pasa por un saber y que luego se constituye como dogma. El dogma del alma, por lo tanto, es el principal prejuicio en el que ha descansado el saber psicológico y, junto con su contraparte, el cuerpo, constituye una de las mayores antítesis a partir de la cual aprendemos a juzgar y valorar al mundo. Es por eso que Nietzsche nos invita a sospechar de la existencia de las antítesis cuando dice lo siguiente:

Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis, y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales han impreso los metafísicos su sello sean algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que

perspectivas provisionales y, además, acaso, perspectivas tomadas desde un ángulo, de abajo arriba, perspectivas de rana [...] (2020a: 29).

Con un espíritu escéptico, Nietzsche pone bajo sospecha el dogma de las antítesis, ya que los elementos opuestos que las componen pueden estar más emparentados entre sí de lo que nos gustaría creer, de manera que esas cosas que asumimos como “buenas” podrían llegar a ser, incluso, idénticas a las cosas “malas” (29). El alma, al menos en estos términos, es para él una superstición que no ha dejado de causar daño: “un juego cualquiera de palabras, una seducción por parte de la gramática o una generalización de hechos muy reducidos” (24).

La palabra *psicología* ya implica, entonces, una superstición, una ficción gramatical que, no obstante, fue el sello de la modernidad, principalmente desde que Descartes supuso esa doble sustancia, una pensante (alma) y otra extensa (cuerpo). Para que el dualismo cartesiano funcione se requiere que cada una de las partes que lo componen posea una realidad ontológica en sí, es decir, una unidad no derivada de nada más que de sí misma. Por consiguiente, la parte que corresponde al alma es indivisible, pues es sustancia. Es a lo que Nietzsche llama *atomismo psíquico*:

[...] en primer término hay que acabar también con aquel otro y más funesto atomismo, que es el que mejor y más prolongadamente ha enseñado el cristianismo, el *atomismo psíquico*. Permítaseme designar con esta expresión aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un átomo: ¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia! (2020a: 43).

Concebir el alma como mónada implicaría que existe en cada individuo algo sustancial, fijo e irreductible, perfectamente diferenciado de aquello que es apariencia, temporal, particular y que degenera, como sucede con el cuerpo. Sin embargo, cabe aclarar que Nietzsche no está desechando por completo la hipótesis del alma, sino que está abriendo el camino a nuevas formulaciones de esta, no desde la metafísica —como antítesis del cuerpo—, sino desde la pluralidad, “como estructura social de los instintos y afectos” (43). De hecho, tan importante sigue siendo el alma para Nietzsche que la considera el “terreno de caza” predestinado del psicólogo. Vale la pena transcribir el fragmento:

El alma humana y sus confines, el ámbito de las experiencias humanas internas alcanzado en general hasta ahora, las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma *hasta*

este momento y sus posibilidades no apuradas aún: ése es, para un psicólogo nato y amigo de la «caza mayor», el terreno de caza predestinado (2020a: 90).

El alma es, entonces, para Nietzsche una estructura social de instintos y afectos en la que acontecen las experiencias humanas internas. Dicho de otro modo, el alma no es una mónada metafísica inasible, sino un conjunto de instintos y afectos que se han acumulado a lo largo de tales experiencias. Es una idea contundente y penetrante. La antítesis alma-cuerpo (con su correlato bien-mal), queda, así, desmontada para ser remplazada por una visión *fisio-psicológica* en conjunto. Esto significa, como dice Bárbara Stiegler (retomando una idea que ya había puesto sobre la mesa Heidegger), poner el cuerpo en lugar del alma, lo que implica, a su vez, “derrocar el punto de partida de la filosofía moderna” (Stiegler, 2003: 129).

3. El cuerpo

El cuerpo, por sus connotaciones anatómicas, podría ser un objeto más adecuado a la medicina que a la filosofía o la psicología. Como ya se mencionó anteriormente, los prejuicios de la metafísica hacían pensar el cuerpo como algo imperfecto, temporal y mundano; el mundo sen-

sible y material alejaba al hombre de las virtudes más espirituales. Interesarse por el cuerpo era alejarse del alma y de los ideales morales descritos por gran parte de la tradición filosófica. Pero en Nietzsche este adquiere un nuevo valor, pues ahora se revela como conducto de toda valoración y, por lo tanto, de todo modo de existencia. Según señala en un fragmento póstumo:

Todo lo que entra en la conciencia como una «unidad» es ya enormemente complejo: nunca tenemos más que una apariencia de unidad.

El fenómeno del cuerpo es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decir nada sobre su significado último (Nietzsche, 2008: 161).

El cuerpo es el fenómeno más rico porque no es una noción unitaria y atómica, sino que está constituido por esa misma pluralidad, que ya referimos también, del alma como estructura social de instintos y afectos: “no es más que una estructura social de muchas almas” (2020a: 51-52). Tanto alma como cuerpo son estructuras sociales que nos remiten siempre a la pluralidad. Aquella es pluralidad de instintos y afectos mientras que este es pluralidad de almas. No hay un dualismo entre ambos, sino una continuidad cuyo vehículo

es el conjunto de instintos que, a su vez, son *afectados* por el influjo de la cultura. Como dice Sánchez Meca, los instintos “son educables, regulables, se moldean mediante una disciplina de adiestramiento social y cultural” (2008: 127). De esta manera individuo y sociedad se implican entre sí, por lo que aquellos otros dualismos, como los de *individuo-sociedad* y *naturaleza-cultura*, quedan también en entredicho. Los instintos, que normalmente se conciben como impulsos estrictamente naturales e innatos, son tratados por Nietzsche como fuerzas que se conforman a partir de los moldes culturales. El cuerpo no es solo una serie de atributos físicos mecánicos y heredados, sino que su configuración obedece al influjo plural y dinámico de muchas almas. El cuerpo, entendido de esta forma, está más allá de un simple biologicismo, pues ahora el centro fisiológico coincide con el centro psíquico, por lo que el alma metafísica pierde su lugar preponderante. El cuerpo es, desde este momento, la gran razón. En palabras puestas en boca de Zaratustra:

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad con un solo sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor [...] Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano, que tú llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un juguete de tu gran razón (Nietzsche, 2020b: 78).

El cuerpo es la gran razón porque es a partir de él que se interpreta la realidad; pero la realidad para Nietzsche no es la *cosa en sí*, más bien es aquello que conocemos como apariencia. Y aquí nos topamos con algo de lo más importante, pues las apariencias (la realidad) son manifestaciones de un único fenómeno, consistente en un afecto que él llama *voluntad de poder* (Sánchez Meca, 2008: 120):

La *apariencia*, tal como yo la entiendo, es la efectiva y única realidad de las cosas [...] Así pues, yo no contrapongo “apariencia” a “realidad”, sino que, al revés, tomo la apariencia como la realidad que se opone a transformarse en un imaginario mundo de la verdad. Un nombre concreto para esta realidad sería “la voluntad de poder”, caracterizada desde dentro y no desde su naturaleza proteica, inasible, fluida (Nietzsche, 2010: 859-860).

4. La morfología de la voluntad de poder

En efecto, el cuerpo es para Nietzsche el hilo conductor de toda indagación filosófica, a partir del cual se comprenderá “la lógica del crecimiento y la decadencia de la voluntad de poder” (Sánchez Meca, 2008: 124). Ya Schopenhauer concebía el cuerpo como el lugar don-

de la voluntad es intuita de manera más inmediata por el sujeto. Todo querer individual, de acuerdo con este pensador, es palpable gracias a los deseos y movimientos que el cuerpo manifiesta tanto de forma interna como de forma externa, revelándonos, así, aquella *cosa en sí* que subyace en todo fenómeno y que es traducible como un incesante querer al que llamó voluntad (Schopenhauer, 2012: 188-189). El lugar que Schopenhauer otorga al cuerpo —al menos como punto de partida para el conocimiento de la voluntad— es retomado por Nietzsche de una manera similar para explicar el fondo que subsiste en todo fenómeno viviente, cuyo atributo principal es un anhelo por prevalecer.

Que el cuerpo sea “el hilo conductor” de la investigación filosófica significa que es desde él que partirán las interpretaciones. Es decir, no es que el cuerpo sea el ámbito propio de la indagación, como si se buscasen en él simples datos biológicos o anatómicos a la manera empírica-positivista (Sánchez Meca, 2008: 124). Más bien es la herramienta hermenéutica que nos conduce a la realidad más íntima, que es voluntad. Pero, a diferencia de Schopenhauer —para quien la voluntad es un principio metafísico, permanente y unitario, que se caracteriza por un permanente y ciego impulso de vida—, Niet-

zsche encontrará en la voluntad algo más que el deseo de vivir, pues, además de vivir, lo que esta anhela es dominar, desarrollarse, fortalecerse, crecer. No solo es *voluntad de vivir*, sino que además es *voluntad de poder*.

Lejos de la unidad que le atribuía Schopenhauer a la voluntad, para Nietzsche esta es un fenómeno, ante todo, plural, a partir del cual se despliegan innumerables fuerzas que entran en relación. El de Röcken considera que en nuestro cuerpo hay diversidad de sentimientos, así como un pensamiento de volición y un afecto de mando (2020a: 49-52). Hay algo que manda y algo que obedece, por lo que la voluntad no puede ser unidad, sino que, fundamentalmente, es pluralidad, y en cuanto afecto del mando, “la voluntad es el signo decisivo de autoridad y de fuerza” (Nietzsche, 1985: 211). En otras palabras, la voluntad de poder implica una relación de fuerzas; esto lo deja ver muy claro Nietzsche en el aforismo 1060 del texto *Voluntad de poder*:

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo? [...] Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce [...] que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza: que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se

acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que discurren eternamente [...] ¿queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? [...]

¡Este nombre es el de «voluntad de poder», y nada más! (2000: 679-680).

Al igual que el alma, en adelante la voluntad tendrá una inversión insólita y radical, al menos con respecto a Schopenhauer: de ser la *cosa en sí* unitaria y permanente que se objetiva en los múltiples fenómenos del mundo empírico, ahora formará parte del mundo de las apariencias en las que la pluralidad y el devenir se constituirán como una nueva ontología posmetafísica de todo lo viviente. La voluntad de poder, que a la vez es una y múltiple, que permanece al mismo tiempo que deviene, que se incrementa en un lado y decrece en otro, es lo que constituye para Nietzsche la realidad del mundo, pero no como *cosa en sí*, sino como apariencia y como pluralidad de fuerzas que entran en relación entre sí. Esta es la morfología fundamental de la voluntad de poder: estructura múltiple y compleja de fuerzas siempre en movimiento. Veamos ahora cómo se despliega y de qué forma actúa.

5. La teoría de la voluntad de poder

¿Por qué Nietzsche pensó en el sustantivo “poder” (*Match*) para nombrar eso que subyace en todo organismo? Fundamentalmente, porque en el cuerpo, como ya vimos, se encuentra una pluralidad de afectos y sentimientos, donde unos mandan y otros obedecen. Hablamos, pues, de fuerzas que pugnan por dominar, lo que, a su vez, constituye y hace posible la vida. Por tanto, si la voluntad es voluntad de poder, ¿cómo es que debemos entender ese poder? Veamos el siguiente fragmento obtenido de *Más allá del bien y del mal*, que parece fundamental para la comprensión de este problemático concepto:

Aquí resulta necesario pensar a fondo y con radicalidad y defenderse contra toda debilidad sentimental: 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 — esto sucede en toda aristocracia sana — debe realizar, al enfrentarse a otros cuerpos, todo eso de lo cual se abstienen entre sí los individuos que están dentro de él, en el caso de que sea un cuerpo vivo y no un cuerpo mo-

ribundo: 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 (Nietzsche, 2020a: 271-272).

Lo que Nietzsche nos está revelando es el principio fundamental de todo ser viviente, principio que, libre de toda moralidad, se manifiesta como voluntad de poder, es decir, impulso que busca crecer, expandirse, atraer para sí. Es el querer inherente de la vida, que puede constatarse en prácticamente cualquier fenómeno orgánico, desde las células hasta las formas de organización social más complejas. Hablamos de organismos, ya sean individuales o colectivos, ya sean microscópicos o macroestructurales, todos los cuales despliegan fuerzas (instintos, afectos) que entran en pugna con el fin de imponer, cada una, su propia interpretación y determinación de sentido. Si el cuerpo es el hilo conductor de toda interpretación, lo que interpreta, como tal, es la voluntad de poder. No podemos omitir este importante fragmento póstumo que nos habla al respecto:

La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias de poder.

Meras diferencias de poder no podrían aún sentirse como tales: tiene que haber allí un algo que quiere crecer, que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor [...] En verdad la *interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo. El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR* (Nietzsche, 2008: 122).

La forma en que este conjunto de fuerzas entra en relación es a través de la interpretación, gracias a la cual cada fuerza en juego intenta imponer su propia determinación de sentido con el fin de superarse y desenvolverse hacia el crecimiento. Esto significa que una fuerza solo puede ser entendida en relación con otra, por lo que no hay fuerzas “en sí”. En palabras de Nietzsche, el hombre es “*una multiplicidad de ‘voluntades de poder’: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas ‘pasiones’ singulares [...] son solo unidades ficticias*” (52).

Las pasiones suelen ser aprehendidas por la psicología como fenómenos singulares. El amor, el odio, el deseo, la alegría, la tristeza: todas ellas son pasiones que nos remiten a estados afectivos que suelen ser tratados por separado y, muchas veces, como algo estrictamente psíquico. Empero, siendo el hombre voluntad de poder o, dicho más exactamente, *multiplicidad*

de voluntades de poder —cuyo terreno de combate (y de interpretación) es el cuerpo—, todas estas pasiones pierden su naturaleza puramente psíquica para adquirir, al mismo tiempo, cualidades fisiológicas. Las pasiones ya no son solo patrimonio del alma, o al menos de esa alma cartesiana (escindida del cuerpo), sino que ahora forman parte de los instintos y afectos contenidos en el cuerpo bajo la forma de la voluntad de poder. “Aunque el centro de la ‘conciencia’ no coincida con el centro fisiológico, sería sin embargo posible que, a pesar de ello, el centro fisiológico sea también el centro psíquico”, dice Nietzsche (2008: 161). Al respecto, Sánchez Meca refiere la influencia que el psicólogo Théodule-Armand Ribot ejerció sobre Nietzsche, lo que resulta de lo más relevante para los fines del presente trabajo, especialmente cuando el francés afirma lo siguiente:

[...] la coordinación de innumerables acciones nerviosas de la vida orgánica es la base de la personalidad física y psíquica, porque todas las otras coordinaciones se apoyan en ella, se agregan a ella. Pues ella es el hombre interior, la forma material de su subjetividad, la razón última de su manera de sentir y actuar, la fuente de sus instintos, sentimientos, pasiones y, hablando a la manera del Medioevo, su principio de individuación (Ribot *apud* Sánchez Meca, 2008: 128).

Esta idea debió haber sido de lo más sugerente para Nietzsche. La psicología nietzscheana, concebida a partir de la voluntad de poder, es en realidad una *fisio-psicología*, la cual necesita enfrentarse a las resistencias (digamos, prejuicios) que se le presentan al investigador para que se atreva a indagar lo que hay detrás de eso que asumimos como instintos “buenos” y “malos” (Nietzsche, 2020a: 57). Pero es necesario aclarar que la *fisio-psicología* nietzscheana no es una *psicofisiología* ni una *psicología fisiológica*; tampoco una *neuropsicología*.² Estos términos —diferentes entre sí— tienen su rendimiento en el campo de las ciencias empírico-experimentales, sin que se interesen por indagar —como sí lo hace la psicología nietzscheana— las fuerzas que se esconden debajo de toda valoración. Por ejemplo: ¿qué sucede cuando aquello que valora es un cuerpo enfermo?; ¿cuáles serían las consecuencias de una voluntad que interpreta desde la debilidad y la disminución de las fuerzas? ¿Observaríamos una voluntad que encuentra en la enfermedad nuevas formas de salud, o bien tendríamos un cuerpo pasivo a la espera de la tranquilidad, la estabilidad y el reposo que tanto la religión como la ciencia le han prometido?³ Este es el tipo de preguntas que se haría una *fisio-psicología* que indaga desde la voluntad de poder, pues explora de manera extramoral las fuerzas instintivas y

afectivas que subyacen en lo profundo de los fenómenos que le interesan, más allá de los datos duros de la ciencia positiva.

En suma, el poder solo puede ser entendido en relación con algo otro. No se puede hablar de poder o dominio sin eso otro con lo que se pone en relación. Pero vale la pena hacer dos aclaraciones que sobre esto nos hace Sánchez Meca. En primer lugar, que la voluntad de poder no busca destruir o suprimir otras fuerzas, sino asimilarlas, atraerlas para sí y nutrirse de ellas (2008: 123). Es importante tener esto en cuenta cuando se quiere asociar la voluntad de poder con acciones destructivas y de exterminio. Y, en segundo lugar, que al no haber fuerzas “en sí”, la voluntad de poder consiste, más bien, en un “movimiento de superación continua”, gracias al cual no se puede hablar de una “voluntad fuerte” y otra “voluntad débil” en sí, sino que todas las fuerzas “se contraponen continuamente y luchan sin descanso entre ellas” (126). Esto nos sirve para dar paso a nuestro último apartado, donde, a través de la mirada de Deleuze, recogeremos

² La diferencia entre todas estas nociones puede encontrarse en Ardila (1981: 15-26).

³ Un análisis a profundidad de las nociones de *vida*, *cuerpo* y *enfermedad* en el pensamiento de Nietzsche lo encontramos en el texto de Bacarlett (2006).

mos una de las formas en que la voluntad de poder puede evolucionar y desplegarse gracias al triunfo de fuerzas reactivas que en conjunto reciben el nombre de nihilismo.

6. La evolución de la voluntad de poder: Deleuze y el camino del nihilismo

La noción del cuerpo como hilo conductor de la interpretación permite también ser el recurso para una teoría y una crítica de la cultura. Dicho de otra forma, existe una “relación genética entre cuerpo y cultura, en función de la cual se pueden estudiar las interpretaciones de la realidad engendradas por la actividad de la voluntad de poder” (Sánchez Meca, 2008: 129). Esto es parte del ejercicio genealógico, tan afín al oficio de psicólogo, donde se busca indagar acerca de las múltiples maneras en que la voluntad de poder ha generado diversas interpretaciones y valoraciones. Si la relación es *genética* es porque hablamos de la *génesis* de tales manifestaciones no en términos biológicos, sino en un sentido genealógico. La psicología nietzscheana es inherentemente genealógica, de modo que se interesará por la manera en que la cultura ha adquirido diferentes expresiones ya sea de salud o de decadencia, de acuerdo con el tipo de fuerzas dominantes orgánicas

originarias. Como dice Sánchez Meca, “toda creación cultural (religión, moral, ciencia, arte, etc.) es la proyección de sensaciones elementales orgánicas, fisiológicas, relativas a un determinado grado de fuerza o de voluntad de poder” (130).

Es bien conocida esa especie de epíteto con el que se designa a Nietzsche como “médico de la cultura”.⁴ Como tal, es alguien que ausculta y escucha con el martillo la consistencia interna de los ídolos. Pero, en sentido más amplio, también podríamos hablar de él como un psicólogo de la cultura, que con “malvado oído” puede escuchar aquello que quiere permanecer en silencio (Grave Tirado, 2017: 262). A este respecto, y volviendo al parágrafo 23 de *Más allá del bien y del mal*, dice Nietzsche que concebir la psicología como voluntad de poder es algo que nadie ha siquiera imaginado, “en la medida, en efecto, en que está permitido reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado” (2020a: 57). De acuerdo con Quejido (2014: 56), la clave de esta reveladora afirmación la encontramos en el parágrafo 3 de la misma obra, cuando

⁴ Un valioso texto al respecto es el de Maldonado (2004).

Nietzsche refiere que “después de leer a filósofos entre líneas” se ha dado cuenta de que la mayor parte del pensar consciente de estos se encuentra guiado “de modo secreto por sus instintos”. Esto significa que “detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida” (Nietzsche, 2020a: 30). En otras palabras, eso que se ha dicho a lo largo de la historia de la filosofía (entiéndase: la metafísica y sus prejuicios morales) no es más que un síntoma de lo que permanece oculto, y eso que permanece oculto es el interés por mantener un tipo de existencia debilitante que, más que afirmar y crear, solo busca conservarse. Dicho síntoma recibe el nombre de nihilismo y requiere de la aguda mirada del psicólogo para penetrar en las fuerzas reactivas que en este fenómeno se movilizan.

Como ya vimos, la perspectiva fisio-psicológica no es de naturaleza metafísica, pero tampoco es biologicista; es, más bien, de carácter plural y tiene una función hermenéutica. Al respecto, recordemos que toda interpretación implica una determinación de sentido (Deleuze, 2000: 31). El sentido lo da la relación de fuerzas que se expresa en todo fenómeno, dentro del cual unas ejercen una *acción* mientras que

otras solo *reaccionan*. Esto significa que en todo fenómeno, desde el más simple hasta el más complejo, subsisten fuerzas activas, que son primarias y buscan la conquista, a la par de otras reactivas, que son secundarias y solo buscan conservarse. Pero esto, nos advierte Deleuze, no debe considerarse un dualismo, pues tanto las fuerzas que actúan como las que reaccionan son, ambas, voluntad de poder. La voluntad de poder es el elemento diferencial a partir del cual se derivan las fuerzas que entran en conflicto, pero tales fuerzas son múltiples y están en constante flujo entre la acción y la reacción (Deleuze, 2000: 31-33). Esta es la perspectiva de Deleuze sobre la voluntad de poder, y lo que le interesa al francés poner en relieve es el hecho de que hay momentos en la historia (no solo de la humanidad, sino de la vida orgánica en general) en que las fuerzas reactivas triunfan, esto es, donde las fuerzas que solo buscan conservarse son las que vencen dentro de la dinámica de la voluntad de poder. Pues bien, a este triunfo de las fuerzas que niegan sobre las que afirman es a lo que Nietzsche llama *nihilismo*, y su análisis es para Deleuze uno de los grandes hallazgos de la psicología nietzscheana (36).

El nihilismo es un fenómeno que ha triunfado gracias a que son justamente las fuerzas reactivas las que muchas veces ter-

minan por triunfar. Para ejemplificar esto, Nietzsche recurre al pueblo judío, que, al ser un pueblo esclavizado, terminó por triunfar no por ser más fuerte, sino gracias a que invirtió los valores señoriales, convirtiendo la palabra *mundo* en sinónimo de infame y a la palabra pobre en sinónimo de santidad (2020a: 157). Es a lo que él llama “la rebelión de los esclavos en la moral”, que comienza cuando el *resentimiento* se vuelve generador de valores y lo *bueno* noble se trasmuta en lo *malvado* (Nietzsche, 2019: 56). Esta es la forma sacerdotal de valoración, que fue recogida con mayor fuerza por el cristianismo: los sacerdotes, al ser los más impotentes, son asimismo los “máximos odiadores de la historia universal” (51), pues detestan la vida y toda la potencia que esta implica.

La fuerza de los señores solo podía manifestarse en acción —en vida activa—, por lo que sus más altos valores nacían de una afirmación de sí. Pero luego los esclavos, al despreciar todo lo noble, invirtieron los valores señoriales, de manera que la negación de sí mismo (*ascetismo*), la debilidad, lo empobrecido y lo pasivo se convirtieron en lo bueno y valioso. No obstante, es necesario recalcar un punto importante: si bien los esclavos han invertido valores, esto no significa que también se haya invertido su condición de esclavos. Como dice Deleuze, “es eviden-

te que el esclavo, aunque tome el poder, no deja de ser esclavo, ni el débil, débil. Las fuerzas reactivas, aunque vengán, no dejan de ser reactivas” (2000: 34). Por consiguiente, cuando el esclavo es quien adquiere el poder, no deja de ser esclavo; ejerce su dominio desde su voluntad de negación, desde su resentimiento, debilitando y no fortaleciendo, igualando hacia abajo y no hacia arriba. Ahora bien, si las fuerzas reactivas no dejan de ser voluntad de poder, también es cierto que lo propio de esta —digamos, lo primordial— es la afirmación, pues antes que todo busca crear, no negar ni sustraer, como lo hacen las fuerzas reactivas. Cuando triunfan las fuerzas reactivas es que la voluntad de poder sí se expresa como destrucción, negación y exterminio.

En suma, para que el nihilismo triunfe ha de recorrer un camino a través de diferentes etapas que constituyen, a su vez, lo que Deleuze llama “las categorías de una tipología de las profundidades” (2000: 36). Tales categorías implican una evolución de las fuerzas reactivas y son las siguientes: el *resentimiento* (primera etapa), la *mala conciencia* (segunda etapa), el *ideal ascético* (tercera etapa), la *muerte de Dios* (cuarta etapa) y el *último hombre y el hombre que quiere perecer* (quinta etapa). Luego, más allá de este último momento —nos dice Deleuze al final de este

recorrido—, todo se encuentra listo para la transmutación de los valores (36-41).

Llegados a este punto, lo que más importa destacar es cómo Deleuze ha descrito una de las formas en que la voluntad de poder ha evolucionado. No es que el nihilismo constituya en sí la evolución de la voluntad de poder, sino que el estudio que de las fuerzas reactivas hace el filósofo francés es un claro ejemplo de eso que Nietzsche llama “teoría de la evolución de la voluntad de poder”.

Conclusiones: hacia un replanteamiento de la psicología contemporánea

Hoy es muy difícil definir la psicología. Hay tantas definiciones como enfoques teóricos. Definitivamente, no es posible abordar aquí este problema conceptual, como tampoco lo es entablar una discusión con cada una de las diferentes escuelas de psicología. Pese a ello, lo que sí podemos decir es que son muchas las propuestas psicológicas actuales que no han podido desprenderse de los prejuicios metafísicos que aquí se han expuesto. Términos como *espíritu*, *esencia*, *alma*, *psique* o *mente*, e incluso otros más técnicos, como los de *yo* o *sujeto*, siguen siendo utilizados repetidamente en un

sentido unitario, sintético o volátil, sin que sean puestos, al menos, bajo la lupa escéptica de la duda, no para cancelarlos o clausurarlos definitivamente, sino para operar con ellos de maneras que superen sus orígenes metafísicos, morales o religiosos. De igual forma, nuestros modos dualistas y muchas veces maniqueos de representarnos el mundo siguen vigentes bajo fórmulas antitéticas tales como *cuerpo-mente*, *orgánico-psíquico*, *heredado-aprendido*, *individuo-sociedad*, *naturaleza-cultura*, *bien-mal*, *razón-instinto*, *espíritu-materia*, *estímulo-respuesta*, *recompensa-castigo* o *salud-enfermedad*, entre otras. Pero, nuevamente, no se trata de eliminar sin más estas categorías, sino de replantearnos tales visiones dualistas, de modo que podamos descubrir tras ellas diversas fuerzas que no siempre operan estáticamente, sino que se movilizan y relacionan entre sí continuamente y dinámicamente bajo el influjo de la cultura, sin que muchas veces queden claras las fronteras entre ellas.

Toda experiencia humana posee un significado único y compartido al mismo tiempo. No hay experiencias humanas que no contengan un significado. Como ya refiere Murueta, los seres humanos poseemos una estructura semiótica que es compartida de manera social e histórica, sin la cual caeríamos en el anonadamiento progresi-

vo (2014: 43-44). Asimismo, Davies afirma que algunos actos psicológicos, como el deseo, solo tienen sentido “atendiendo a una interpretación de los seres humanos, enmarcados en relaciones sociales, con intenciones y con propósitos” (2015: 304). De acuerdo con estas opiniones, se concluye que los actos humanos son mucho más complejos, sociales y significativos (semióticos) de lo que una perspectiva metafísica o una visión científica podrían suponer. La perspectiva metafísica nos haría creer que para elegir entre el bien y el mal basta solo una simple decisión; por su parte, la visión científica nos podría decir que toda experiencia humana se reduce a un acto sináptico entre dos neuronas o a un acto reflejo de estímulo-respuesta. Pero es el Nietzsche psicólogo quien nos recuerda que la condición humana está regida por fuerzas agonales que interpretan, valoran y dan sentido al mundo. De ahí que sea necesario (re)plantear una psicología extramoral que se atreva a superar los sustancialismos y, al tiempo, los biologicismos, y la noción que hace esto posible es justamente, en ambos casos, la de *voluntad de poder*.

Bibliografía

- Ardila, Rubén, 1981. *Psicología fisiológica*. México: Trillas.
- Bacarlett Pérez, María Luisa, 2006. *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Davies, William, 2015. *La industria de la felicidad*. Barcelona: Malpaso.
- Deleuze, Gilles, 2000. *Nietzsche*. Madrid: Arena Libros.
- Grave Tirado, Crescenciano, 2017. “Nietzsche: drama y filosofía”. *Valenciana* 19: 255-277. DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.v0i19.254>
- Maldonado, Rebeca, 2004. “El filósofo como médico de la cultura. La enfermedad como exterminio (ensayo sobre el último periodo de Nietzsche)”. *El Cotidiano* 20(127): 15-24.
- Murueta Reyes, Marco Eduardo, 2014. *Psicología. Teoría de la praxis*. Tomo I. México: AMAPSI.
- Nietzsche, Friedrich, 1985. *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Avila Editores.
- _____, 2000. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF.
- _____, 2008. *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889). Madrid: Tecnos.
- _____, 2010. *Fragmentos póstumos*, vol. III (1882-1885). Madrid: Tecnos.
- _____, 2018. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.
- _____, 2019. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
- _____, 2020a. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.
- _____, 2020b. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- Quejido Alonso, Óscar, 2014. “¿Qué hay más allá de la conciencia? La reelaboración nietzscheana de las relaciones cuerpo-mente en términos de poder”. *HYBRIS. Revista de Filosofía* 5(2): 47-60. Disponible en: zenodo.org/record/12997#.Yi-Cwo_MKqA

Sánchez Meca, Diego, 2008. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos.

Schopenhauer, Arthur, 2012. *El mundo como voluntad y representación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Stiegler, Barbara, 2003. “¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología”. *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte* 1: 128-141.