

INVESTIGAR CON NIETZSCHE EN ESPAÑOL HOY
Researching with Nietzsche in Spanish Language Today

Mariano Rodríguez González
Universidad Complutense Madrid

RESUMEN: Con un ejemplo concreto, el de la experiencia de mi actual investigación sobre Nietzsche como filósofo de la mente y psicólogo filosófico, este trabajo procederá a mostrar algunas de las grandes ventajas que le está reportando el hecho de tener ya a nuestra disposición la obra y los fragmentos póstumos completos en lengua española, editados bajo los auspicios de la SEDEN por el equipo dirigido por Diego Sánchez Meca.

Palabras clave: mente – espíritu – cuerpo – investigación – póstumos

ABSTRACT: With a concrete example, that of the experience of my current research on Nietzsche as a philosopher of the mind and philosophical psychologist, this paper will proceed to show some of the great advantages that is bringing to him the fact of having already at our disposal Nietzsche's complete works and posthumous fragments in Spanish language, published under the auspices of SEDEN by the team directed by Diego Sánchez Meca.

Keywords: mind – spirit – body – research – posthumous

1. «PULSIÓN»

Ocupa el párrafo 119 de *Aurora* un lugar de privilegio no solo en esta obra sino incluso en el conjunto de lo escrito por el filósofo. Y para una investigación de la filosofía nietzscheana de la mente¹, sería crucial este aforismo de *Aurora* cuyo título se traduce aquí como «*Vivir y fabular*», puesto que se halla dedicado a la visión nietzscheana de las pulsiones en conexión con su teoría de la conciencia psicológica. La *pulsión*, el *Trieb* alemán, es el término que designa la problemática entidad disposicional, mejor sin duda evento o incluso proceso, protagonista de la psicología nietzscheana. Tenemos hoy, en torno al uso que le da Nietzsche a esta palabra, un debate de considerable densidad². Y por eso es de agradecer la decisión de Jaime Aspiunza de argumentar su traducción de *Trieb* por *pulsión*

1. A quien todavía le pueda sonar extraña esta denominación le recomendamos el trabajo de G. Abel, «Bewusstsein – Sprache – Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes»: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), pp. 1-43. Traducido al inglés y actualizado como «Consciousness, Language, and Nature: Nietzsche's Philosophy of Mind and Nature», en M. Dries y P. J. E. Kail, *Nietzsche on Mind & Nature*, Oxford UP, 2015, pp. 37-56.

2. Por citar solo dos ejemplos: L. Lupo, «Drives, Instincts, Language, and Consciousness in *Daybreak* 119: 'Erleben und Erdichten'», en J. Constâncio y M. J. M. Branco (eds.), *As the Spider*

en la nota 408 a este libro. Un argumento el suyo perfectamente convincente. El término se habría incorporado recientemente al español, se nos dice, procedente del psicoanálisis, más en concreto a partir de la traducción francesa de las obras de Freud, y según nuestro traductor se ajustaría a la intención de Nietzsche de referirse con él a la fuerza inconsciente que «provoca determinadas conductas» («pulsión» en María Moliner, 2.^a ed.), o a la «energía psíquica profunda que orienta el comportamiento hacia un fin y se descarga al conseguirlo» («pulsión» en DRAE, 22.^a edición). Así, se preferirá «pulsión» al genérico «impulso», pero también se pondrá cuidado en distinguir «pulsión» de «instinto», porque son dos términos diferentes en alemán cuya confusión en la traducción inglesa, y española a partir del inglés, de las obras de Freud, fue a traer muchos quebraderos de cabeza.

En el índice temático de las Obras Completas y los Póstumos, que figura al final del último volumen de aquellas, el IV, con el título de «Índice de conceptos y términos»³, se optará más conciliadoramente por traducir *Trieb* por «pulsión» o «impulso», y además añadiendo «ver también 'instinto'»; y por traducir *Instinkt* por «instinto», añadiendo además «ver también 'pulsión'». Una solución inteligente, sin duda, habida cuenta del hecho de que Nietzsche en realidad no establece una distinción conceptual neta o estable entre ambos términos a través de sus escritos. Aunque alguna vez barruntamos que para el filósofo la pulsión en sí misma considerada, como esta o aquella pulsión particular, y sobre todo aislada, carecería por completo de inteligencia, simplemente porque no piensa, en el sentido de ser ciega o indiferente al bienestar e incluso a la viabilidad del todo que es el cuerpo pulsional como relativa y siempre provisional unidad de sentido. Mientras que, por el contrario, la del instinto sería la inteligencia más inteligente «descubierta hasta la fecha», como se puede aprender, según nos dice el filósofo, de esa refinada y jesuítica astucia inconsciente con la que los espíritus mediocres se suelen comportar en su eterna lucha contra los espíritus superiores, por regla general mucho menos listos que ellos en este sentido instintivo⁴. Luca Lupo es citado asiduamente como defensor de una separación estricta de pulsión e instinto en Nietzsche, a la que le llevan motivos como este⁵.

La traducción anotada de *Aurora* es en sí misma toda una labor de investigación, y hay de esto una ilustración notable. La cuestión de las pulsiones se relaciona con la teoría nietzscheana de la conciencia mediante una pieza «técnica» esencial: la hipótesis nietzscheana de una *pulsión causal*, que se pondría manos a

Spins, Berlin: Walter de Gruyter, 2012, pp. 179-196; P. Katsafanas, *The Nietzschean Self. Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford UP, 2016.

3. Publicado como una de las partes de los «Complementos» por D. Sánchez Meca, I. Hoyos y K. Lavernia, a partir de la p. 1044.

4. Cf. MBM 218. En cambio, la edición de G. Cano en Biblioteca Nueva del año 2000 utilizará «impulso» en lugar de «pulsión», pero alternándolo en ocasiones con «instinto». Por otra parte, incorporará en el título, apoyándose en la autoridad de Ortega y Gasset, el término «vivenciar» para traducir *erleben*. Término este que J. Aspiunza descartará de entrada, y tajantemente, por considerarlo extravagante en español. A mi entender, es cuestionable que Nietzsche haya pretendido referirse en este aforismo 119 a la vivencia en el sentido de esa «experiencia interior» a la que se refiere Cano, sobre todo si juzgamos por los ejemplos que el filósofo ofrecerá en su texto.

5. Cf. sobre todo L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa: Ets, 2006, p. 55.

la obra principalmente en la construcción de los afectos pero en general en todo proceso de concienciación. Según el filósofo las emociones y los estados de ánimo sentidos emergen como tales solo cuando *ponemos* una causa, en personas o cosas, para así tener una razón para sentirnos de esta o aquella manera, bien o mal, sentir placer o dolor. Pues bien, Aspiunza no solo alude en la nota 432 a este mecanismo psicológico nietzscheano del hacerse consciente que es el *Ursachentrieb* sino que, además, remite al estudioso al lugar de la obra publicada donde Nietzsche va a tratar con más claridad del mismo, así como de su relevancia teórica⁶. Podemos conjeturar que en este mecanismo de la pulsión causal se basa principalmente lo que los investigadores nietzscheanos denominan hoy «tesis de la falsificación»⁷, que reza que aquello de que nos hacemos conscientes, y que conocemos, tiene que ser *falso*, porque esto habría que entenderlo en el sentido de que la pulsión causal invertiría el orden real de la sucesión de los acontecimientos justo cuando pasamos a saberlos. La peculiar perspectiva a que nos entrega la interpretación que es el hacerse consciente de algo, admitiendo el perspectivismo y el fenomenalismo de la conciencia, sería por tanto para Nietzsche la de una óptica invertida.

El filósofo había empezado por reflexionar sobre la lógica del sueño: «Por eso todo el mundo sabe por experiencia con qué rapidez el que sueña trenza en su sueño un sonido fuerte que llega hasta él, por ejemplo un retoque de campanas, un cañonazo, es decir, lo explica *posteriormente* de tal manera que *crea* vivir antes las circunstancias que producen ese sonido y luego el sonido mismo»⁸. Lo que extiende sin problemas a la vida de vigilia. Pero no hay que pasar por alto una diferencia entre la vigilia y el sueño, entre el hombre primitivo y el civilizado. En el caso de la lógica y de la ciencia tenemos algo así como la posibilidad de una liberación de la forma de pensar invertida que sería la conciencia primitiva o infantil. Y sin duda, el mismo hecho de que el filósofo haya revelado el gran error de la inversión de la causa y el efecto supondría la posibilidad de eliminarlo y darlo por superado.

Nietzsche nos hablará, en efecto, del «error de las causas imaginarias»⁹. Y en la nota 90 de su traducción, Joan B. Llinares nos remitirá muy oportuna y atinadamente a los dos lugares textuales anteriores que hemos indicado ya¹⁰. Porque sin duda el filósofo está recogiendo el hilo de su meditación sobre la pulsión causal para llegar a su resultado de la manera más clara hasta el momento. La exposición del malentendido que sería consecuencia de la pulsión causal es ahora tan cristalina que puede ser condensada en una sola frase: «Las representaciones que una determinada situación *generó* fueron malentendidas como causa de la

6. CI, «Los cuatro grandes errores», 4.

7. Cf., entre muchos otros, R. Welshon, *Nietzsche's Dynamic Metapsychology. This Uncanny Animal*, New York: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 96-102.

8. HH, 1.^a, 13, pp. 80-81. M. Parmeggiani nos señala, al comienzo de su traducción de este párrafo, los fragmentos póstumos en que Nietzsche lo había preparado, al parecer valiéndose de la propia experiencia. Los dos están fechados en 1877: FP II, 1.^a, 21 [38] y 22 [62]. Por ejemplo, el primero: «Toque de campanas—luz dorada a través de la ventana. Sueño. Causa aducida *a posteriori*, como en las impresiones ópticas» (p. 301).

9. En CI, «Los cuatro grandes errores, 4», en OC IV, p. 642.

10. Esto es, HH, 1, 13 y A 119.

misma»¹¹. Pero lo más importante es que se cierra el texto apuntándose otra vez, como en 1878, a la posibilidad de una verdadera *investigación de las causas*, que hasta el momento habría estado *obstaculizada* por la falsa creencia surgida de la inversión temporal propia de la concienciación.

2. CONCIENCIA

En una investigación sobre Nietzsche como filósofo de la mente no cabe ninguna duda de que uno de los puntos decisivos tendrá que ser el de la teoría de la conciencia humana que nos entregará el filósofo sobre todo en el aforismo 354 del Libro V de *La gaya ciencia*, teoría que en realidad representa su ensayo de resolución de lo que ya en su época se les presentaba a los científicos y a los filósofos que seguían el desarrollo de la ciencia natural contemporánea como el *problema* de la conciencia¹². Tendríamos en este aforismo uno de los textos más importantes y más investigados de la filosofía nietzscheana en su conjunto. No se puede perder de vista que, antes de poder llegar hasta él, el filósofo habrá tenido que liquidar la tradicional metafísica de la conciencia en el parágrafo 11 de la misma obra en su primera edición. Para posteriormente, en un segundo momento asimismo de gran relevancia, situar al nuevo concepto naturalista de conciencia en relación con las pulsiones inconscientes, en parágrafos como el 333, también de *La gaya ciencia*.

Si consideramos lo que aportaría a este interés investigador concreto de la filosofía nietzscheana de la mente la traducción de Juan Luis Vermal de *La gaya ciencia* en el tercer volumen de la edición de las *Obras Completas*, comprobaremos enseguida que deberemos atender a las novedades de su versión española en particular. Y es que hay dificultad en perfilar con precisión el sentido del alemán *Bewusstsein*, por la sencilla razón de que el término «conciencia» no es en absoluto unívoco, sino que, al menos según los filósofos que en el momento presente se dedican a estudiar el tema, se podrían distinguir diversos sentidos del mismo. Como mínimo el que distingue a la conciencia básica o fenoménica de la conciencia reflexiva o por algunos llamada hoy conciencia de acceso o de control. A los que habría que añadir el tan importante de la autoconciencia o conciencia de sí mismo. Evidentemente, no resulta nada fácil asegurarse de en qué sentido está Nietzsche usando el término en cada contexto de aplicación. A lo que hay que sumar el hecho de que, a juicio de muchos de sus estudiosos, el filósofo no lograría deshacerse completamente del lenguaje habitual que hablamos, muy cargado metafísicamente en su léxico y sobre todo por la vía de su gramática. Tal vez por eso nuestro traductor se limitará a distinguir prudentemente, en su nota 93, a la conciencia que llama «reflexiva» de la conciencia moral o *Gewissen*. Sin duda distintas la una de la otra a pesar de estar tan estrechamente relacionadas en las mismas declaraciones de Nietzsche. Pero tal vez habría resultado menos comprometido hablar en esa nota de conciencia *psicológica* en general, en relación con el

11. CI, *ibid.*

12. En suma: para qué la conciencia si ya sabemos que es superflua en lo fundamental de las funciones animales. Este problema, ni que decir tiene, seguiría estando hoy presente en el panorama.

término alemán *Bewusstsein*, por causa de que la reflexiva sería una modalidad particular de conciencia psicológica entre otras¹³. En defensa de la opción de Vermal, hay que recordar que, en opinión de Nietzsche, el gran introductor del asunto del inconsciente en filosofía no fue sino Leibniz¹⁴, adelantándose dos siglos a las comprobaciones de la ciencia natural decimonónica. Por eso sí que cabría aducir justificadamente que para Nietzsche toda conciencia psicológica sería por definición reflexiva.

En el aforismo 11 de la misma obra se añadirá la complicación de que el filósofo coloca al lado de *Bewusstsein* el infrecuente sustantivo *Bewusstheit*, términos ambos entre los que Vermal no precisará, de entrada, ningún matiz distintivo. Al contrario de lo que hizo Werner Stegmaier en su monumental estudio sobre el último libro de *La gaya ciencia*, no queriendo perder la oportunidad de aprovechar este último término de la *Bewusstheit* para referirse con él a la nueva noción orgánica o biológica de conciencia introducida por Nietzsche frente a la metafísica o cartesiana de la *Bewusstsein* tradicional. Pero el filósofo no se ajustará por mucho tiempo a esta distinción entre conciencia y, diríamos, «conciencialidad» (*Bewusstheit*), distinción conceptual que por tanto no pasará de provisional.

Por último, el aforismo 333 del Libro IV de la misma obra sería célebre por constituir una de las más claras explicaciones de lo que se pueda tal vez denominar el inconsciente nietzscheano. Un inconsciente auténticamente polémico o político. La comprensión consciente no es más que una cierta trama relacional entre pulsiones inconscientes. Tomando como pretexto una cita no literal de Spinoza para darle la vuelta polémicamente a la tesis sobre el conocer de su antecesor racionalista, Nietzsche insistirá en el descubrimiento, que por supuesto él no se atribuye, de que nuestra actividad mental sería en su mayor parte inconsciente. En esta versión española se decidirá en el sentido habitual un extremo importante para la posibilidad de estudiar a Nietzsche como filósofo de la mente. Se viene a traducir, por ejemplo, «der allergrösste Theil unseres geistiges Wirkens» por «la mayor parte de nuestra *actividad espiritual*», cuando en este caso concreto tal vez sería preferible referirse a esa actividad como *mental*. Podríamos decir que al descartar la noción tradicional, metafísica, de conciencia, o al deconstruirla, Nietzsche estaba ya rompiendo con la huella idealista del «espíritu» en la consideración misma del problema moderno de la mente y el cuerpo, no obstante el hecho de que, por supuesto, no sería difícil encontrar un uso para el término *espíritu* en un sentido específicamente nietzscheano. Pero en un contexto marcadamente psicológico, tratándose de subrayar la importancia de la noción de inconsciente en una consideración «científica» del psiquismo humano, insistiremos en que sería mejor hablar de mente.

Porque no es la conciencia humana una unidad o sustancia metafísica, una cosa espiritual cuya actividad consista en pensar y en pensarse, sino que se trata de una función orgánica, fisio-psicológica, resultado de la necesidad imperiosa de mantenerse con vida los animales sociales y lingüísticos tan vulnerables que somos. Necesitamos la ayuda del otro para no sucumbir y por eso tenemos que hacerle

13. La versión de G. Cano en Biblioteca Nueva llegará al final por este camino, pues interpretaría sin más la conciencia como autoconciencia o conciencia de sí mismo, lo cual, por las razones expuestas, será aún más comprometido.

14. Cf. GC 357.

saber qué nos ocurre, pero, para decírselo, antes necesitamos saberlo, y justo por eso seríamos animales conscientes los humanos como animales parlantes. En sus mismas palabras, exige Nietzsche deshacernos de la *tontería* del «espíritu puro». Dios ha muerto entre otras cosas porque era puramente «espiritual».

Queda esto bien patente en el aforismo 14 de *El Anticristo*, que por eso sería uno de los textos nucleares para justificar la consideración y el estudio de un Nietzsche filósofo de la mente. No habría que olvidar que la referencia polémica inaugural de todos los filósofos de la mente es la de Descartes, por ser el filósofo francés el que planteó, por vez primera de esa forma tan aguda característica del enigmático dualismo interaccionista, el llamado problema de lo mental. Ese párrafo 14 nos llevará a la relación de Nietzsche con el pensamiento cartesiano, una relación que no fue directa sino mediada. Por ejemplo, y para la cuestión del *cogito*, por las lecturas que el filósofo llevara a cabo de autores que iban a ser tan significativos para él como A. Spir y G. Teichmüller. Y para la tesis cartesiana del animal-máquina, por la reiterada lectura de la importante obra de F. A. Lange. Pues bien, en la nota 55 de su versión de *El Anticristo* en la edición de las *Obras Completas*, Joan B. Llinares nos informa sobradamente de este papel mediador de Lange para la recepción nietzscheana de la mencionada tesis mecanicista en relación con los animales, tesis que en vida de Nietzsche, según escribe él mismo, estaría comprobando la fisiología de su tiempo.

El paso adelante de la filosofía nietzscheana de la mente, siguiendo a Descartes contra Descartes, o deconstruyendo la mente cartesiana, será una peculiar versión del hombre «máquina» que en realidad va a superar el mismo mecanismo moderno. La decisión de englobar al humano en el ámbito natural de la animalidad que entonces le sería constitutiva, esto es, la de «*volver a traducir* al hombre dentro de la naturaleza»¹⁵. Es en relación con esta peculiar naturalización del ser humano como hay que abordar con urgencia dos tareas disolventes. La primera, terminar con el concepto de la voluntad como facultad metafísica de autodeterminación. Un importantísimo asunto de la filosofía nietzscheana que el traductor documenta con gran riqueza de referencias textuales en su nota 56. La segunda, el repudio del concepto mismo de «espíritu», así entrecomillado por Nietzsche, entendido como mente *autoconsciente* que presuntamente nos distinguiría *toto coelo* del resto de los animales¹⁶. Porque no habría que creer ya a los que siguen susurrándonos al oído que somos otra cosa, que nuestro origen se halla por encima de la naturaleza. En este último Nietzsche se extremará el desmantelamiento de la autoconciencia cartesiana, del «espíritu» entre comillas, con su denuncia, incluso, de la mismísima conciencia-función biológica, del devenir consciente animal, como señal de la imperfección orgánica. Todo lo que es perfecto sería según él instintivo, maquinal, inconsciente: «También sobre esto nosotros hemos reflexionado mejor: el llegar a ser conscientes, el ‘espíritu’, nosotros lo consideramos precisamente como síntoma de una relativa imperfección del organismo, como un ensayar, un tantear, un desacertar, como una fatigosa labor en la que innecesariamente consume mucha energía nerviosa, — nosotros negamos que se pueda hacer cualquier cosa perfecta mientras se la haga todavía de manera consciente. El ‘espíritu puro’ es una

15. MBM 230, en OC, IV, p. 391.

16. Cf. AC 14, en OC, IV, pp. 714-715.

pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la ‘envoltura mortal’, *entonces cometemos un error de cálculo* — — ¡y nada más!...»¹⁷. Aunque por otra parte está claro que el cuerpo de Nietzsche muy poco tiene que ver con la mera extensión mecánica cartesiana, sino que estaría inspirado por fisiólogos de su tiempo tan avanzados y sofisticados como Roux y Rolph¹⁸, entre otros.

4. NIETZSCHE Y SUS PROBLEMAS

El aforismo 36 de *Más allá del bien y del mal* ofrece problemas de interpretación de tanta envergadura que hacen titubear al investigador más experimentado. Porque se trataría del texto que expone la tesis «metafísica» nietzscheana de la voluntad de poder, problemática en cuanto a su estatus epistémico y ontológico, pero además involucrándola en las perplejidades que siempre causa la aparente adopción de una postura pan-psiquista, o pan(proto)psiquista en lo referente a la filosofía de lo mental. Según un análisis reciente que tiene la virtud de compendiar, superándola, toda la reflexión sobre *Más allá del bien y del mal* 36 de los investigadores nietzscheanos de la tradición analítica o angloamericana, el esquema del párrafo sería el siguiente: de la psicología de las pulsiones se pasaría en primer lugar a la física de las pulsiones, para a continuación, siguiendo esta misma línea, de la psicología del poder o de las relaciones de poder se pasaría a la física del poder, o mejor dicho, a la afirmación de la voluntad de poder en su versión cosmológica¹⁹. En primer lugar, incluso se ha discutido si Nietzsche decía lo que aquí dice «en serio», o por el contrario irónicamente, tal vez para mostrarnos el modo de trabajar de los filósofos de nuestra tradición metafísica, o sea, la proyección antropomórfica de la psicología humana, modo que él justamente vendría a impugnar con su naturalismo desdeificador y por consiguiente desantropomorfizador. Por eso, en tal caso, el frecuente empleo de términos entrecomillados, en el fragmento que consideramos. Pero también se habría cuestionado si se trata el de Nietzsche aquí de un argumento deductivo o de una inferencia inductiva, o si no de una inferencia de las denominadas a la mejor explicación, muy frecuente en todos los que han defendido y defienden el pan(proto)psiquismo. O bien, rechazando todas las posibilidades anteriores, si lo que tenemos es un experimento de pensamiento con el que se pretende que pongamos en juego nuestra imaginación *conciendo* situaciones *contrafácticas*, para vislumbrar su idea de la voluntad de poder en la versión cosmológica. Esta sería la conclusión a la que llegará Loeb, tras refutar las propuestas de estudiosos de la talla de Clark, Stack, Hill y Poellner, y habiendo quedado claro, según él, que la posición metafísica conocida con el nombre de «pan-psiquismo» en filosofía de la mente sería de todo punto increíble para nosotros.

Pero Loeb estaría obviando que en el presente se ha defendido la *posibilidad* de una «idea loca» como la del pan-psiquismo, en vista de nuestra imposibilidad

17. *Ibid.*

18. Cf. R. Welshon, *op. cit.*, esp. pp. 43-46.

19. 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 (eds.), *op. cit.*, pp. 57-89.

de resolver el problema *difícil* de la conciencia²⁰. Por otra parte, otros investigadores de Nietzsche en lengua inglesa, como Parkes, han esgrimido algunos textos de los póstumos en los que parece evidente la decisión del filósofo de considerar en serio una posibilidad semejante.

Además, en el mismo volumen en el que apareció el artículo de Loeb, una figura hoy tan importante de la filosofía anglosajona como Galen Strawson escribe que la «metafísica» de Nietzsche defiende distintivamente que la realidad es una, y que esta realidad única, además, «is suffused with —if it does not consist of— mentality in some form or sense». Una de las razones, a juicio de G. Strawson, para atribuir a Nietzsche esta tesis pan-psiquista sería su idea de que todo es voluntad de poder. Pero sin duda lo más notable es que, entre líneas, el mismo G. Strawson deja caer la afirmación más bien personal de que la tesis pan-psiquista «es la teoría demostrablemente más plausible, aunque difícil, de la naturaleza de la realidad»²¹.

¿Qué nos aportaría en este sentido, el de avanzar en una difícil toma de posición hermenéutica, la nueva versión española de *Más allá del bien y de mal* realizada en la edición de las *Obras Completas* por Kilian Lavernia? Para empezar, esta traducción se distingue de la de A. Sánchez Pascual porque vierte *Trieb* por «pulsión» y no por «instinto». Lo que nos recuerda que sin duda para Nietzsche «lo real» sería un cierto movimiento pulsional. Pero se distingue también en que se nos indica la conveniencia de examinar, como complemento del texto del número 36, el fragmento póstumo coetáneo FP III, 38 [12]. Se trata como sabemos del célebre fragmento en que el filósofo nos anuncia qué es *para él* el mundo, ese en el que nos va a mostrar en *su espejo* cómo es *su mundo* dionisiaco del eterno crearse-a-sí-mismo y del eterno destruirse-a-sí-mismo: «... ¿queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos sus enigmas?, ¿una *luz* también para vosotros, los más escondidos, fuertes, intrépidos, sombríos? — *Este mundo es la voluntad de poder*— ¡y nada más! Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder — ¡y nada más!»²².

Tenemos que pensar que este fragmento póstumo descarta la opinión de que la voluntad de poder nietzscheana sea una reiteración específica de la vieja voluntad metafísica de Schopenhauer. Pero con ello el pan-psiquismo, en sentido estricto, se vería debilitado como posible interpretación de Nietzsche como filósofo de la mente. Es decir, las importantes matizaciones expresivas que introduce el póstumo jugarían en cualquier caso a favor de la interpretación de Loeb a la que nos hemos referido más arriba.

5. FRAGMENTOS PÓSTUMOS. CONCLUSIÓN

Sin ninguna duda uno de los mejores servicios y mayores atractivos de esta edición auspiciada por la SEDEN sería la publicación en español de los fragmentos póstumos completos. Como acabamos de ver, resultará muy relevante el exce-

20. Cf. D. J. Chalmers, esp. «Consciousness and its Place in Nature», en S. Stich y T. Warfield (eds.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 2003.

21. Cf. G. Strawson, «Nietzsche's Metaphysics?», en M. Dries y P. J. E. Kail, *op.cit.*, pp. 10-37, p. 11.

22. FP III, p. 831.

lente trabajo de correlación entre los mismos y los aforismos de mayor significado de la obra publicada por el filósofo.

Tiene entonces el investigador la oportunidad de atender a los bocetos y las notas que Nietzsche iba redactando por los años y los meses en que trabajaba para publicar sus libros. Por ejemplo, tal vez más o menos cuando pensaba en el libro quinto de *La gaya ciencia*, o en el mismo *Más allá del bien y del mal*, allá por el verano de 1885, redactaría el muy notable FP III, 37 [4], al que iba a darle el título de «Moral y fisiología». Un fragmento riquísimo en contenido, aun excesivo, que habrá que estudiar con detenimiento para llegar a un cabal entendimiento del ya citado GC 354 como exposición de la teoría nietzscheana de la conciencia. En efecto, encontraremos en él reflexiones cristalinas en contra de la sobreestimación de la conciencia reflexiva propia de la tradición filosófica occidental, y no solo occidental, realizadas y mantenidas a través de la afirmación de una idea renovada y propia de *cuerpo* para la que el filósofo se dejará inspirar por la fisiología de su siglo. Como consecuencia de su determinante adopción del cuerpo en calidad de *hilo conductor* vamos a obtener además una reformulación fundamental de la subjetividad en términos de unidad corporal relativa, enfrentada a la idea tradicional de alma desde una concepción «moral» de la corporalidad como trama de relaciones pulsionales recíprocas de mando y obediencia. En todo ello se irá fraguando y matizando, sin duda ninguna, toda la construcción nietzscheana de la «hipótesis» hermenéutica de la voluntad de poder.

Como ocurre, por otra parte, en todos los volúmenes de estas ediciones de la SEDEN, contaríamos además con introducciones de excelente nivel de actualización académica en los estudios nietzscheanos. En cuanto a este fragmento de «Moral y fisiología» que hemos mencionado sería de aplicación, de cara a su lectura comprensiva, lo que nos indican en su Introducción al volumen III de los Fragmentos Póstumos (1882-1885) Diego Sánchez Meca y Jesús Conill sobre la idea nietzscheana de la voluntad de poder, pero más en concreto, y en relación con ella, sobre la posición del problema del cuerpo y la mente en el caso del filósofo, quien naturalmente va a asumir los debates científicos de su tiempo²³. «Ya desde el principio, Nietzsche va dando forma a su noción de voluntad de poder en íntima relación con su comprensión del cuerpo como maravillosa organización de centros de fuerza, una pluralidad de impulsos provistos cada uno de una pluralidad de formas y medios de expresión. El cuerpo es, por tanto, la realidad primera, mientras el espíritu es solo lenguaje cifrado del cuerpo. El yo, el alma, la conciencia como principio de identidad no son más que una síntesis conceptual, es decir, una ficción. La unidad e identidad del individuo tiene su base en la constitución y organización de su cuerpo»²⁴.

Sería imperdonable pasar por alto el hecho de que con esta edición de las obras, los póstumos y la correspondencia del filósofo no solo obtenemos los investigadores y los lectores de Nietzsche el resultado tan esperado de una esplén-

23. Destacable va a ser, sobre todo, en relación con esta idea nietzscheana del cuerpo que se hace patente en FP III, 37 [4], la huella que dejará en él la lectura de la obra del que se considera fundador de la embriología, W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, Leipzig, Engelmann, 1881. Cf. D. Sánchez Meca, «Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico»: *Estudios Nietzsche* 9 (2009), pp. 105-122.

24. FP III, «Introducción», p. 17

didada traducción castellana. Obtenemos mucho más. Porque a la investigación que habría que llamar estrictamente filológica se uniría aquí una labor de reflexión filosófica sobre el pensamiento nietzscheano muy dilatada temporalmente. No solo se nos pone al día de la *Nietzsche-Forschung* en cuanto a los temas particulares más significativos de la obra del filósofo, sino que incluso se nos ofrece una interpretación global de la misma que hay que tener muy en cuenta. En relación con nuestra cuestión de la filosofía nietzscheana de la mente, resultaría especialmente significativa, como resultará evidente, la siguiente observación de Diego Sánchez Meca, observación realizada tras citar el célebre pasaje sobre la verdad de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: «En resumen, el marco teórico del método genealógico nietzscheano es lo que podríamos llamar una *fisiología trascendental*, basada en la reciprocidad agonal de una lucha de fuerzas que pertenecen al eterno proceso creador y destructor de la *physis* misma»²⁵. Podemos comprobar, entonces, de qué modo el estudio de Nietzsche como filósofo de la mente puede ayudar también a poner en claro algunos de los puntos más importantes de su pensamiento filosófico general.

25. Cf. «Introducción al volumen III: el pensamiento de Nietzsche entre 1876 y 1882», en OC III. *Obras de madurez I*, Madrid: Tecnos, 2014, p. 25.