

Rodríguez, Mariano. *Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*. Avarigani, 2018, 335 Pp.

Mario Colón Sambolín
Universidad de Salamanca (España)
mario.j.colon@usal.es

En las últimas décadas se han realizado una serie de esfuerzos hermenéuticos, mayormente de la tradición analítica, que diseccionan el pensamiento de Nietzsche y seleccionan aquello que pueda ser asimilable a ciertas líneas “rigurosas” de pensamiento filosófico. Es entonces sobremanera interesante que en *Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*, Mariano Rodríguez González, si bien simpatizante con la tradición analítica, acomete el reto de desarrollar una filosofía nietzscheana de la mente desde y en el propio campo de sentido de la filosofía de Nietzsche. Rodríguez reconoce que el pensamiento de Nietzsche desborda todo intento de clausura conceptual o fijación temática y, como consecuencia, su obra filosófica es necesariamente equívoca. Esto último debe entenderse no desde un relativismo hermenéutico sino desde una apertura crítica ante la polisemia inmanente a la obra nietzscheana aunada al momento afirmativo de reflexión filosófica que, en Nietzsche, significa el constante ensayo con nuevos horizontes interpretativos de lo “real”.

Rodríguez intenta “ensayar un sentido” del Nietzsche filósofo de la mente desde lo que nos parece es la tesis principal de su libro: “El cuerpo, para el filósofo, no representaría para la reflexión un problema mecánico sino un problema *moral*, casi mejor diríamos *político*” (255). Es así como desde el núcleo conceptual y metafórico del libro —lo mental como lucha interna del cuerpo que persigue la asimilación y la apropiación de lo externo— se construye una filosofía política de la mente en Nietzsche donde querer, sentir, pensar y actuar son manifestaciones de una lucha constante de fuerzas inconscientes que determinan la existencia de individuos, sociedades y culturas.

En la introducción del libro, Rodríguez sostiene que la crítica nietzscheana de la auto-observación, la creencia en el autoconocimiento y la puesta en duda de los denominados “hechos de consciencia” revelan la opacidad y lo ilusorio de nuestro mundo interno (33-34). El observarse a sí mismo —entiéndase con ello la introspección— no nos provee de un conocimiento claro y distinto, sino opaco y confuso, lo que conduce a concluir que la creencia en nuestra capacidad como agentes de nuestros pensamientos y actos es solo una inevitable falsedad. Esto resulta porque “la relación causal entre dos pensamientos no puede constatarse, no puede establecerse más allá de toda duda, como ‘hecho’. Pero su sucesión consciente sí que se nos ofrece

indudablemente de esa manera aparente” (Rodríguez 41). Empero, la falsedad que comporta la introspección no implica que la misma no tenga su origen en una trágica realidad: es en ese tipo de funciones mentales donde se cimentan las creencias que son indispensables para vivir. Según Rodríguez, esto es así porque “en el caos, en el azar, en la contingencia *puros* de lo real... no se puede vivir, y por eso hay que ‘falsificarlo’ convenientemente, a lo real, dándole la estabilidad del ser” (39). Es de esta manera como en la crítica nietzscheana de la mente, las nociones modernas de “alma”, “consciencia”, “facultad”, “espíritu” e incluso “voluntad” son redefinidas como “falsedades útiles” surgidas desde el cuerpo como nueva matriz de inteligibilidad.

Partir del cuerpo como “devenir ser” significa que, a diferencia de la tradición substancialista moderna, el ser humano “es el compendio del devenir efectivamente acontecido, que además se proyecta a la evolución futura de la línea de la vida” (Rodríguez 48). La concepción tradicional queda así invertida y de ello concluye Rodríguez, citando a Nietzsche, que esa consciencia del yo pensante, más que expresión del sujeto, es en realidad expresión de cierto tipo de constitución corporal, esto es, “un ‘lenguaje gestual’ del cuerpo” (49). La inversión de lo corporal como núcleo de lo mental la complementa Rodríguez con su sugestiva interpretación política de una nota póstuma de Nietzsche¹: “Si el hilo conductor del cuerpo nos saca de la perdición milenaria en el laberinto del pensamiento filosófico, esta salida y esta liberación se la debemos al descubrimiento del cuerpo como pluralidad y unión agonal de seres vivos inteligentes que, comunicándose desde el cerebro y el sistema nervioso, se relacionan entre sí jerárquicamente en el mandar y el obedecer” (55). El cuerpo sería entendido por Nietzsche como “insubstancial”, en el sentido de ser múltiple, compuesto y variable, con la única posibilidad de permanencia en una unidad más o menos estable dotada de un solo sentido. Por ello Rodríguez apunta, siguiendo las palabras de Nietzsche, que ser cuerpo es ser una “colectividad dominada” por determinadas fuerzas corporales que se jerarquizan e imponen un sentido del todo siguiendo pautas de conservación y crecimiento (58). La nueva concepción de lo mental como gesto del cuerpo organizado por relaciones de mando y obediencia expresa en su sentido, anota Rodríguez, el “de una unidad política” (58).

Rodríguez sugerirá en la segunda parte del libro que la tríada tradicional de actos mentales —querer, sentir, pensar— solo pueden ser inteligibles desde una transvaloración fisiológico-política que sustituya los sentidos metafísicos de acción, percepción y cognición por los de alimentación, asimilación y crecimiento (Rodríguez 59). Según la perspectiva de Nietzsche que nos presenta Rodríguez, la idea tradicional de la voluntad como querer efectivamente algo y creerse amo de las relaciones causales de su consumación pierde su sentido. Si se parte del cuerpo como relación agónica de fuerzas cuya naturaleza es imposible de determinar exhaustivamente por todo intento de auto-observación, entonces es en las fuerzas corporales mismas que, de alguna forma, reside la agencialidad ya negada a la voluntad. Por eso nos dirá Rodríguez lo

¹ Puede revisarse esta nota en Nietzsche, Friedrich. *Fragments Póstumos III*. Tecnos, 2010, pp. 812-813.

siguiente: “que somos fuerzas nos lo creemos solo en cuanto lo sentimos en oposición a otras fuerzas que nos hacen resistencia... la teoría nietzscheana de la voluntad consiste en la afirmación más que sorprendente de que el querer, por de pronto, es un *afecto*, algo que nos ocurre y frente a lo que somos pasivos” (73). Por “pasivo” se entiende el sujeto en tanto que “consciente”, con lo que viene Rodríguez a revelarnos otra tesis fuerte de la filosofía de la mente de Nietzsche: el querer consciente es un acontecimiento residual de las fuerzas corporales que efectúan la acción. Son esas mismas fuerzas las que posibilitan el sentir que según Rodríguez en Nietzsche se traduce en tres procesos orgánicos: resistencia, organización y evaluación. Según este “lenguaje de las fuerzas”, el cuerpo resiste a las demás fuerzas externas e internas, organiza las fuerzas resistentes según forma y ritmo, y evalúa si las mismas serán asimiladas o rechazadas (93). Rodríguez se hace eco de la metáfora digestiva que expresa Nietzsche en sus textos para afirmar que “igual que el pensar y que en general el representar... el sentir sería un ‘medio de realización’ del *proceso de alimentación* que es común, y que por lo tanto une o liga, a una multiplicidad de fuerzas” (92). La clave de lo mental sería de esta forma su reinterpretación como un proceso metabólico en el que querer-sentir-pensar son fuerzas que transforman lo real en nutrición para cierto arreglo de cuerpos. Ahora bien, que el pensar sea una fuerza tiene sentido en tanto que fuerza inconsciente, pues el pensar consciente consiste solo en “*una producción* de pensamientos por el pensamiento mismo” (118). Lo que Rodríguez nos quiere comunicar con esto es que la razón o el pensamiento lógico es un juego de los conceptos entre sí porque el verdadero proceso por el cual se forma un concepto nos queda inaccesible en su esencia (119). Aquello que nos llega a la consciencia es, siguiendo la metáfora gramatical de Nietzsche, *signo* o, siguiendo la metáfora médica, *síntoma* del dinamismo de fuerzas. El pensar efectivo acontece a nivel inconsciente, lo que quiere decir que las fuerzas “piensan”. Este pensar es un modo de actuar y relacionarse de las fuerzas en las que cada una quiere, siente y piensa en acuerdo u oposición a las otras. En este punto Rodríguez hilvana las anteriores metáforas digestivas con las políticas en su interpretación de Nietzsche para afirmar asombrosamente que “llegar a saber lo que significa el pensamiento... es exactamente lo mismo que saber si ese pensamiento tiene o no *razón*” en el sentido de “si habría justificación para decir lo que está queriendo decir el pensamiento” (126). La justificación del pensamiento le vendría siempre de como queda posicionada, dentro de la jerarquía corporal de fuerzas, aquella fuerza que intenta imponerse. De modo que “*la fuerza de un pensamiento y su derecho son exactamente lo mismo*” (127). Hacer justicia sería mantener cierta organización social del cuerpo encaminada al crecimiento, y el pensar sería “social porque equivale a discutir con argumentos que se imponen a posiciones que se pliegan a la fuerza de la razón” (129).

En la tercera parte de libro Rodríguez llamará por el nombre con el que Nietzsche bautizó a este arreglo orgánico de fuerzas “psicofisiológicas”, *pulsión*: “si consideramos el psiquismo humano bajo el enfoque nietzscheano, lo primero que habría que decir es que... el impulso o pulsión (der *Trieb*) asume el indiscutible papel de protagonista... en el claro sentido de que sería la pulsión lo que propiamente *impulsa y gobierna*” (141). La connotación política de esta definición de pulsión es sumamente importante para

comprender no solo la naturaleza de lo mental según Nietzsche, sino hasta qué punto la experiencia colectiva determina nuestra vida mental. En tanto que para Nietzsche el ser humano es un arreglo pulsional nunca fijo y cargado de historia, su situación “actual” sería siempre expresión de un devenir “algo”. Para Rodríguez, esta historia pulsional es una enmarcada por el carácter gregario del ser humano: “Es el estado el que les hizo posible la existencia a los animales humanos... de modo que las pulsiones no estarían en absoluto adaptadas al provecho personal” (157). La filosofía nietzscheana de la mente invierte así la preponderancia internalista en el discurso filosófico moderno por una concepción de lo mental siempre como resultado de relaciones pulsionales *exteriormente* determinadas por las condiciones político-culturales de existencia. El proceso por el cual se determina, en último término, la vida mental de una cultura se encuentra en cuáles pulsiones son nutridas y cuáles pulsiones son condenadas a la inanición (149). Tal vez la inversión nietzscheana más problemática que nos presenta Rodríguez consiste precisamente en que toda noción de soberanía o individualidad es solo otra manera de preservar aquellas pulsiones orientadas a la comunidad: “es desde el comienzo la sociedad la que conforma al ser individual... y lo conformaría solamente en cuanto órgano de la comunidad” (157). El individuo solo es posible, irónicamente, si se logra imponer orden a la multiplicidad de individuos-pulsiones que lo constituye: “el hombre independiente y soberano... es el que consigue auto-regularse, poner orden en su estruendosa batalla interna” (156). Esto es lo más difícil sobre todo porque solo tenemos acceso a esta batalla por medio de la consciencia que tengamos de nuestros afectos. El problema consiste en que los afectos —en tanto que instancias transitivas de lo inconsciente a lo consciente que tiende a la preservación del organismo— suelen ser interpretados siguiendo instintos gregarios como el miedo (180).

Rodríguez comienza la cuarta parte del libro señalando una consecuencia importante en la que nuevamente se aprecia el carácter político de su interpretación: “la relación entre lo consciente y lo inconsciente no vendría en realidad fijada de antemano por ninguna presunta situación natural que regiría entre los dos polos... al contrario, se vería sometida a continuas variaciones y profundos desplazamientos culturales de carácter radicalmente histórico” (186). Lo que nos está diciendo Rodríguez es que, por ejemplo, la escisión entre instinto y consciencia, tema central en *El nacimiento de la tragedia*, ocurrió a causa de una determinada lógica cultural; la crisis expresada en lo que Nietzsche criticó como el abandono del pensamiento trágico por el socratismo (186). Por lo tanto, la crítica nietzscheana de la consciencia está puesta al servicio de su crítica de la moral (193).

Reconociendo las dificultades relacionadas con todo intento de definir qué es consciencia, Rodríguez presenta dos sentidos “nietzscheanos” del término. En primer lugar, tenemos la consciencia como “saber acerca de un saber”, lo que evoca su sentido intencional (198). Otro sentido, el funcional, es el que hace de la consciencia “un órgano desarrollado tardíamente en la evolución de la vida” (200). Este segundo sentido implica que la “concienciación” es una reelaboración de procesos inconscientes con propósitos evolutivos. Recurriendo a la metáfora digestiva, Rodríguez enfatiza en que la concienciación es un proceso de “incorporación del saber”, en el sentido de hacer cuerpo de todas las relaciones pulsionales por medio de su

simplificación; esto es, de hacerlas comunicables por medio del concepto (201). Por lo tanto, la concienciación no es la incorporación de conocimiento “adecuado a lo real” tanto como “la puesta a disposición pública del mismo (204)”. Nuevamente encontramos el sentido político de la filosofía nietzscheana de la mente: el volverse consciente de algo es, en cierto modo, claudicar a la soberanía del dinamismo pulsional inconsciente en pro de la sobrevivencia en la servidumbre gregaria.

En la sección titulada “Fuerza creadora”, Rodríguez analiza esta “tendencia psíquica universal a completar casi todo lo que vemos, lo que oímos, casi todo lo que percibimos” (217). Aunque no se aprecia claramente en el texto, esta fuerza creadora es ontológicamente reductible a cierto tipo de pulsión que persigue “reconstruir un esquema que se aproxime a la figura real de los hechos” en la representación (219). La falta de claridad tal vez resida en que Rodríguez no señala que la noción de fuerza creadora fue uno de los primeros intentos de Nietzsche por comprender la producción artística, científica y filosófica desde un mismo horizonte de inteligibilidad enraizada en una nueva visión del filósofo como artista, científico y pensador.

El punto de mayor interés para Rodríguez en la cuarta parte parece ser la formulación nietzscheana del problema de la consciencia. Ante la pregunta de “¿Para qué en general consciencia si en cuanto a lo principal es superflua?”, la interpretación de Rodríguez sigue el consenso de los expertos en la obra nietzscheana: la función de la consciencia humana sería solo explicable a partir de la comunicación lingüística (254). Se habría desarrollado la consciencia en el inevitable vínculo “semiótico” con el otro; lo que presupone la uniformidad del signo que a su vez logra una “uniformidad de las sensaciones, y en el límite... llegar a fijar una creencia para pasar a considerarla esencial en la definición misma del concepto *hombre*” (263). Por esto nos parece acertada la interpretación política de la filosofía nietzscheana de la mente “porque para Nietzsche la obra a representar en el teatro de la consciencia es la del mandar y el obedecer. Comunicarse con el otro es extender la propia potencia sobre él, pero esto también en sentido inverso” (268).

Sobre este último punto nos parece necesario señalar que Rodríguez destaca solo uno de los posibles sentidos del problema de la consciencia en Nietzsche. El autor interpreta el problema nietzscheano de la consciencia desde su “enigmática función”, es decir, qué rol ocupa la consciencia en el desarrollo orgánico del ser humano (Rodríguez 246). Sin embargo, entendemos que el problema de la consciencia en Nietzsche se relaciona con un problema de mayor profundidad. Compárese la formulación de dicho problema con la siguiente, relacionada con el problema de la moral, “¿Por qué (wozu) en general moral, si la vida, la naturaleza, la historia, son inmorales?”, y con el problema de la ciencia, “¿Para qué (Wozu), peor aún, de dónde —toda ciencia?”². El problema de la moral y el problema de la ciencia no se agotan en comprender a qué necesidades evolutivas están intentando satisfacer. Ambos problemas podrían resumirse en la siguiente formulación: ¿Cómo se produce el *tipo* humano que terminó necesitando de moral y de ciencia para sobrevivir, y qué valor

² Revisar el libro V de *La gaya ciencia* en Nietzsche, *Obras completas III*, Tecnos, 2014, pp. 858-898; y revisar el “Ensayo de autocritica” en *El nacimiento de la tragedia* en Nietzsche, *Obras completas I*, Tecnos, 2011, pp. 329-336, para una apreciación más extensa de esta crítica.

tienen estos productos culturales para hacer soportable a la vida misma? Esta pregunta *genealógica* apunta, no a un problema funcional, sino a un problema ético: el problema del nihilismo. De forma similar, preguntarse “para qué (Wozu) en general consciencia” es preguntarse por la proveniencia de un proceso mental y por su valor con relación, no solo a la sobrevivencia del ser humano, sino por su valor con relación al ensayo de formas o sentidos (estéticos, éticos, políticos, etc.) que orienten hacia la afirmación de la vida. Por lo tanto, nos parece que una profundización específicamente en el problema de la consciencia de este tipo resulta indispensable sobre todo en una interpretación política de la filosofía nietzscheana de la mente.

Rodríguez culmina la cuarta y última parte del libro señalando que, si la teoría nietzscheana de la consciencia se toma al mismo tiempo como crítica a la noción metafísica de consciencia, entonces solo en ese sentido la consciencia no existe. Solo en este sentido se podría hablar de cierto eliminacionismo en Nietzsche (269). Finalmente considera que el problema de la subjetividad en Nietzsche está atado al perspectivismo con el que pretende “liberar las posibilidades infinitas de la subjetividad” por medio de la deconstrucción de “toda iniciativa de interpretación definitiva, única y universal” (286-287).

Con su texto, Rodríguez nos recuerda que la importancia de la filosofía nietzscheana de la mente consiste en hacernos ver como lo que considerábamos nuestro mundo interno, aquello que nos definía como sujetos únicos con control de nuestro sentir, pensar y actuar, solo tiene como objetivo el hacernos uniformes, calculables y gregarios. Solo esta transvaloración de lo mental abre las posibilidades de pensar nuevas formas de comprender nuestra vida interna para así intentar vivir por encima de las concepciones metafísicas de lo mental y poder abocarnos a la tarea de construir nuevas concepciones “físio-psicológicas” desde una *cultura del cuerpo* “que ya no se va a perder en delirar con presuntas causas psicológico-morales” (334). Esto es lo que, según nuestra apreciación, significa para Rodríguez estar “más allá del rebaño” desde la filosofía nietzscheana de la mente: reconocer que nuestra vida mental es solo expresión de un cuerpo y que, siguiendo el hilo conductor del mismo, posibilitamos el surgimiento de un nuevo tipo de filosofía de la mente y, quizás, nuevas posibilidades de experimentar nuestra “vida interna”.

Obras citadas

Rodríguez, Mariano. *Más allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*. Avarigani, 2018.

Nietzsche, Friedrich. *Obras completas I*. traducido por Diego Sánchez Meca et al., Vol. 1, Tecnos, 2011.

Nietzsche, Friedrich. *Obras completas III*. Translated by Jaime Aspiunza et al., Vol. 3, Tecnos, 2014.