



Las pulsiones y la pregunta por el entender: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer¹

Raúl de Pablos Escalante²

Recibido: 6 de junio de 2016 / Aceptado: 14 de noviembre de 2016

Resumen. Este artículo se centra en el motivo spinoziano de entender las acciones humanas (E3Praef., TP1) y su interpretación llevada a cabo por Nietzsche en *La ciencia jovial* 333. Nietzsche no lee directamente a Spinoza sino el volumen de la *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer dedicado al filósofo del siglo XVII; lo que puede confirmarse por la manera en que el texto es citado en el aforismo 333. Aunque Nietzsche reduce en demasía la potencia del entendimiento a una de sus facetas al traducir *intelligere* por *erkennen*, es necesario destacar que el aforismo presenta una novedad que puede enriquecer el estudio de las relaciones entre Spinoza y Nietzsche. Este último identifica el pensar consciente con «las últimas escenas de reconciliación» entre diversas pulsiones a partir de un conflicto inconsciente (*unbewusst*) previo. Si bien este recorrido parte de la centralidad de los afectos en ambos pensadores, identifica un límite preciso que distancia el entendimiento de los afectos en Spinoza de la centralidad de las pulsiones en el proyecto filosófico nietzscheano.

Palabras clave: Spinoza; Nietzsche; Kuno Fischer; entender; afectos; pulsiones; conocer; acciones.

[en] Drives and the Question of Understanding: Spinoza, Nietzsche and Kuno Fischer

Abstract. This article is concerned with the Spinozian topic of understanding human actions (E3Praef., TP1) and its interpretation by Nietzsche in *The Gay Science* 333. Nietzsche doesn't read directly Spinoza's work but rather the volume of Kuno Fischer's *History of Modern Philosophy* dedicated to the XVIIth century philosopher; this can be confirmed by the way in which the text is quoted. Even if Nietzsche reduces greatly the power of understanding to one of its aspect translating *intelligere* as *erkennen*, it is necessary to emphasize that the aphorism presents a novelty that can enrich the study of the relationship between these two philosophers. Nietzsche identifies conscious thought with the "last scenes of reconciliation" between different drives of a previous unconscious (*unbewusst*) process. Even if the point of departure of this survey is the centrality of affects in both thinkers, it will also identify a precise limit which distances Spinoza's understanding of the affects from the centrality of drives in Nietzsche's philosophical project.

Keywords: Spinoza; Nietzsche; Kuno Fischer; understanding; affects; drives; knowing; actions.

¹ Este artículo es parte de un proyecto de investigación titulado *Dimensión ética y realidad afectiva en la filosofía moderna y contemporánea*. Para su realización he contado con la ayuda del Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, mediante el apoyo del Fondo Institucional para la Investigación. Una versión más breve de este trabajo titulada «¿Qué significa entender? Spinoza ante Nietzsche» fue presentada en el *XII Coloquio Internacional Spinoza*, celebrado en Córdoba, Argentina en diciembre de 2015. Agradezco los valiosos comentarios de los evaluadores anónimos.

² Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras
depablosescalante@gmail.com

Sumario. 1. Introducción; 2. La «obra maestra» de Spinoza; 3. ¿Qué significa entender las acciones humanas?; 4. El desafío pulsional: Nietzsche ante el *intelligere* spinoziano; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: De Pablos Escalante, R. (2017) “Las pulsiones y la pregunta por el entender: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50, 165-186.

1. Introducción³

La expresión «non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere» («no reírse, no burlarse ni detestar sino entender») es un lema que bien podría resumir la filosofía spinoziana y, en general, la tarea filosófica misma del modo en que la entendió y practicó Benedictus Spinoza en el siglo XVII. Esta frase apareció en el *Tratado político*, publicado por primera vez en la *Opera posthuma* (1677) de Spinoza, y es retomada por Nietzsche, uno de los filósofos que de modo más insistente cuestionó las pretensiones fundamentales (morales, metafísicas, estéticas, epistemológicas, etc.) de la tarea filosófica desde el seno de la misma. En un conocido aforismo de la primera edición de *La ciencia jovial* (1882), Nietzsche interpreta de modo crítico el lema spinoziano. Este trabajo pretende ser un hilo conductor entre dos hitos textuales dentro de la historia de la filosofía occidental; entre el «*sed intelligere*» de B. Spinoza y el aforismo 333 de la obra de Nietzsche *La ciencia jovial*.

Los fuertes vínculos entre las filosofías de Spinoza y de Nietzsche han sido reconocidos por autores como Deleuze⁴, Yovel⁵, Schacht⁶, entre otros. Desde esta perspectiva, la cercanía se basa sobre todo en los contenidos de sus respectivas filosofías, por ejemplo, la defensa de una ética frente a una moral o la reivindicación de la immanencia. A su vez, también se ha desarrollado un meticuloso estudio de las fuentes de la obra de Nietzsche, que ha permitido el diálogo entre la aproximación filosófica y la filológica. A este respecto, la obra de referencia que sirve como punto de partida es el clásico de Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*⁷. En el ámbito hispanoparlante sobresalen los estudios de R. Ávila⁸, quien se nutrió, en parte, de los esfuerzos de

³ La edición en español de la *Ética* de Spinoza utilizada es la de Atilano Domínguez, a menos que sea indicado la única modificación que se ha introducido es traducir ‘mens’ por mente y no por alma. El primer número de las referencias a la *Ética* identifica la parte de la obra citada, la letra ‘p’ se utiliza por proposición, ‘def.’ por definición, la ‘s’ por escolio, ‘Praef.’ por prefacio. Otras abreviaturas utilizadas están señaladas entre paréntesis en la bibliografía. Las traducciones de las citas de Kuno Fischer son de este investigador y no tienen otro propósito que facilitar la lectura. En el cuerpo del artículo he traducido las citas procedentes de bibliografía secundaria en otras lenguas que no sean el español, con el fin de facilitar la lectura, no así en las notas.

⁴ Ver particularmente el ensayo «Sobre la diferencia entre la ética y una moral» en Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica* (trad. A. Escotado). Barcelona: Tusquets, 2001, pp. 27-40.

⁵ Cfr. Yovel, Y. *Spinoza and Other Heretics* Vol. 2. *The Adventures of Immanence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989. En especial el capítulo cinco “Spinoza and Nietzsche: *Amor dei* and *Amor fati*”, pp. 104-135.

⁶ Cfr. Schacht, R. “The Spinoza-Nietzsche Problem” en Yovel, Y. (ed.). *Desire and Affect – Spinoza as Psychologist*. New York: Little Room Press, 1999, pp. 211-232.

⁷ Wurzer, W. *Nietzsche und Spinoza*. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität, 1974.

⁸ Cfr. Ávila Crespo, R. «Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche». *Anales del seminario de metafísica* XX, 1985, pp. 21-45 y Ávila Crespo, R. *Spinoza en Nietzsche. Cuadernos del Seminario Spinoza* nº 15, Ciudad Real, 2003.

Ángel Currás por resaltar las afinidades entre ambos filósofos⁹. Si se hace un balance de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX y el inicio del siglo XXI, podría crearse una cartografía de influencias y resonancias en diversos ámbitos que se ha generado a partir de los nexos entre Spinoza y Nietzsche en temas como el cuerpo, el deseo, la crítica a la subjetividad moderna, etc. Nada de esto hubiera surgido sin la archiconocida postal de 1881 que Nietzsche le escribió a su amigo Franz Overbeck desde Sils-Maria, en donde señala a Spinoza como precursor y se reconocía en cinco puntos fundamentales de su doctrina y, más importante aún, identificó una tendencia en común con el filósofo holandés¹⁰. Este gesto se enmarca en un conjunto de textos tanto publicados como privados donde Spinoza aparece como precursor¹¹.

Sin embargo, como señala P.-F. Moreau teniendo en mente a Spinoza, la filosofía es una «práctica activa de demarcación»¹². Si bien cabe destacar los vínculos entre ambos pensadores es importante distinguir el alcance de sus propuestas, en particular, respecto del tema que nos ocupa; el estudio de las acciones humanas y su determinación por los afectos. Desde una perspectiva filológica, este artículo insistirá en la importancia que tiene el volumen dedicado al pensamiento de Spinoza escrito por Kuno Fischer en la recepción de Nietzsche, no solo del pensamiento spinoziano en general sino, en particular, del estudio de los afectos. Habiendo identificado esta fuente y después de resaltar algunos aspectos centrales de la dimensión afectiva del pensamiento en Spinoza, se estudiará el aforismo 333 de *La ciencia jovial* de Nietzsche; a diferencia de la correspondencia o de los diversos tipos de escritos que se encuentran en sus cuadernos, se trata de un texto publicado y es el *locus* privilegiado para reconocer las huellas de la lectura de Fischer en 1881. Durante el estudio del aforismo 333, se enfatizarán algunos tópicos característicos de la crítica al conocimiento de Nietzsche, además de intentar esclarecer varios puntos sobre lo sesgado de la interpretación de Spinoza. Por último, desde la perspectiva conceptual se intentará precisar una diferencia en el pensamiento de los autores estudiados, que tiene consecuencias filosóficas, psicológicas y éticas: la diferencia entre lo que significa para Spinoza que seamos ignorantes de las causas que nos determinan a obrar pero conscientes de nuestro apetito y para Nietzsche el que las pulsiones solo son sentidas muy tardíamente como resultado de procesos fisiológicos inconscientes. La ignorancia para Spinoza no es inconsciencia, implica un grado de conocimiento por más inadecuado que sea. Mientras que el pensamiento de Nietzsche sobre las pulsiones nos enfrenta a lo inconsciente desde una mirada que prima lo fisiológico en el proceso del conocer. Desde la «estructura de encrucijada» de los afectos¹³ en

⁹ Cfr. Currás, A. «La doble articulación del discurso en la *Ethica* de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador» en *Anales del seminario de metafísica* X, 1975, pp. 7-61.

¹⁰ «(...) ¡Tengo un *predecesor*, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que *ahora* haya sentido la necesidad de él ha sido un «acto instintivo». No sólo su planteamiento general coincide con el mío – hacer del conocimiento el *afecto más potente* –, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en *estas cosas*: niega la libertad de la voluntad – ; los fines – ; el orden moral del mundo – ; lo no-egoísta – ; el mal – (...)» en CO IV, 135, Sils-Maria, 30 de julio de 1881.

¹¹ Ver, por ejemplo, FP II, 12 [52] Otoño 1881; KSA, p. 585; FP II, 15 [17] Otoño 1881; KSA, p. 642; FP III, 26 [432], Verano-Otoño de 1884; KSA 11, p. 266.

¹² Moreau, P.-F. *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo* (trad. P. Lomba). Madrid: Antonio Machado Libros, 2014, p. 135.

¹³ Escribe E. Fernández: «Los afectos, transidos ellos mismos de significación, condensan y manifiestan bien esa complejidad. Son una encrucijada en la que se cruzan cuerpo y mente, impulsos y señal, impronta y mutación, conmoción y acción, individuo y colectividad.» («Cuerpo y signo: La expresión de los afectos» en Leyra, A. M.

Spinoza no se defiende un criterio de explicación de nuestras acciones que parte desde lo corpóreo hasta lo mental, ni viceversa. Nietzsche sí defiende un criterio de este tipo, donde lo que llega a la consciencia es resultado de procesos complejos que ocurren en el cuerpo.

2. La «obra maestra» de Spinoza

El volumen dedicado a Spinoza de la *Historia de la filosofía moderna*¹⁴ de Fischer es la obra que Nietzsche toma como base para las apreciaciones de Spinoza que aparecen en la conocida postal de 1881, en el importante cuaderno 11 de 1881 y en la obra *La ciencia jovial*. Fischer brinda a la doctrina de los afectos de Spinoza un lugar central en su exposición, considerándola su *obra maestra*. El trabajo de Fischer le permitió a Nietzsche un contacto directo con la definición de afectos y con la importancia de las imágenes corporales en el entendimiento de los procesos afectivos¹⁵. Este punto no debe pasar desapercibido, siendo justamente la presentación del pensamiento spinoziano más completa a la que Nietzsche estuvo expuesto. Principalmente son tres los capítulos en los que se enfatiza la centralidad de los afectos en la exposición que Fischer hace de Spinoza. En la edición de 1865 se trata del capítulo 18, «Las pasiones humanas», del capítulo 22, «La voluntad humana», y del capítulo 23, «La libertad humana». Sin embargo, es importante percatarse de la última sección del capítulo 17, justo las páginas previas al estudio de las pasiones humanas. En la sección séptima de su último apartado titulado «El mundo de los cuerpos», se introduce el estudio de los afectos de la siguiente manera:

Nun ist der menschliche Geist die Idee des menschlichen Körpers, und aus diesem Begriff ist die gesammte Geisteslehre Spinoza's abzuleiten. Was daher den Affectionen des Körpers auf der geistigen Seite entspricht, sind die Ideen dieser Affectionen: das sind die Veränderungen, welche die denkende Natur afficiren und in ihrer Vollkommenheit und Macht entweder vermehren oder vermindern. (...) Eine solche Machtäußerung der menschlichen Natur nennt Spinoza *Affect*.

[Pues, la mente humana es la idea del cuerpo humano y de este concepto se deduce toda la doctrina de la mente de Spinoza. Por lo tanto, del lado de la mente, lo que corresponde

(ed.). *Discurso o imagen. Las paradojas de lo sonoro*, Madrid, Fundamentos, 2003: 17-38; p. 29.).

¹⁴ Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Band. *Descartes und seine Schule*. Zweiter Theil. *Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza*. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg: Friedrich Bassermann, 1865.

¹⁵ El lector encontrará la definición de afectos (E3def.3) de Spinoza traducida al alemán en las páginas 344 y 345 de la edición citada. Por otra parte, con una simple mirada al índice hallamos este concepto en los siguientes apartados: (i) última sección del último apartado del capítulo 17: „Der Affect und die Leidenschaft“; pp. 344-345; (ii) en el capítulo 18, „Die menschlichen Leidenschaften“, hay un apartado titulado „Die Affecte als Actionen“; pp. 381-384; (iii) la primera sección del primer apartado del capítulo 19, „Die menschliche Gesellschaft“, se titula „Die Affectenlehre als gemeinschaftliche Grundlage“; pp. 386-387; (iv) el último apartado del capítulo 22 es titulado „Der Werth der Affecte“ (pp. 489-501) (expresión presente en el título completo del capítulo) y el capítulo 23, en cuyo título completo aparece la expresión „Kampf der Affecte“, tiene entre sus contenidos el importante apartado „Die Befreiung von den Leidenschaften“, donde la noción de afectos aparece en tres subsecciones (1. „Der klare Begriff des Affects“, 3. „Die befreiende Macht der Affecte“ y 5. „Der mächtigste Affect“) y en su último apartado titulado „Die sittliche Freiheit im Einklange mit der menschlichen Natur“, los primeros dos apartados contienen la palabra afecto: „Die Bejahung der Affecte“ y „Die Bejahung der freudigen Affecte“.

a las afecciones del cuerpo son las ideas de esas afecciones: estas son las modificaciones que afectan la naturaleza pensante y aumentan o disminuyen su perfección y poder. (...) A una manifestación de poder de la naturaleza humana de este tipo la llama Spinoza afecto.]¹⁶

En la exposición se indica que la mente es la idea de un cuerpo y es a partir de este vínculo constitutivo que se ha de entender la realidad psico-física de los afectos. Es consecuente introducir los afectos en el capítulo dedicado al cuerpo, dado que de primera instancia lo que define un afecto es una afección (*affectio*) o modificación corporal. Un afecto (*affectus*) para Spinoza implica, en primer lugar, una afección corporal. Es decir, la realidad afectiva se inscribe en la experiencia corporal, por lo que no habría experiencia afectiva sin cuerpos. En segundo lugar, no se trata de cualquier afección corporal, como podría ser una sensación que nos deja indiferentes, sino de una afección cuya modificación se hace patente en la transición de una mayor o menor potencia de obrar de nuestro cuerpo. En el caso de enfrentarnos a una mera modificación corporal cabría pensar que bastaría su descripción como cosa física, ahora bien, señalado con un adverbio sumamente importante para Spinoza, *simul* (simultáneamente), la mente forja una idea de ese vestigio; como le llama a las marcas que nos dejan los otros cuerpos. Se da una idea o representación mental de lo que le pasa al cuerpo; de los vestigios o trazas que los otros cuerpos dejan en nuestro cuerpo. Fischer recoge los tres aspectos centrales de la noción de afectos, esto es, su fisicalidad (afección corporal), su aspecto ideacional (idea de la afección corporal) y el ser una transición hacia una mayor o menor potencia, es decir, en el paso de poder hacer más o menos, en el tránsito de poder tener un cuerpo más o menos apto. Leamos la definición de afectos, donde se recogen los puntos esbozados:

Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones. (E3def.3).

Spinoza apuntaba a la capacidad de afectar y ser afectados; somos causa también de diversos efectos. Hay una labor activa tanto de la mente como del cuerpo cuando produce efectos que se explican desde su propia potencia. Es por esta razón por la que Spinoza introduce la siguiente nota aclaratoria en la definición de afectos:

Así, pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión. (E3def.3).

La introducción de la noción de afectos en el campo semántico del mundo pasional no es meramente cuestión lexical sino de dar cabida a la expresividad de los cuerpos y las ideas que acompañan a esta. Mediante la noción de afectos, Spinoza rompía con el cerco de la pasividad de los cuerpos y se abría a nuevas posibilidades de pensar la acción humana como seres mentales-corpóreos. En palabras de Eugenio Fernández: «La capacidad de afectar y de ser afectado de muchas maneras es una de las cualidades fundamentales del cuerpo humano. De ella depende su capacidad de vivir (respirar, alimentarse), de sentir y hacer sentir, de pensar y comunicarse, de

¹⁶ Op. cit., p. 344.

actuar colectivamente y de disfrutar.»¹⁷. Es saber que no solo padecemos y somos movidos – aspectos hacia los que apuntan las palabras pasiones y emociones – sino que afectamos y somos afectados: las dos cosas. Los afectos son manifestaciones de nuestro poder, expresiones de lo que podemos, dan cuenta de la potencia o de la impotencia del cuerpo y de la mente. Recuérdese que todas las manifestaciones afectivas para Spinoza se despliegan a partir de la noción central de *conatus* (E3P6-7)¹⁸. En ningún caso se trata de lo que podríamos ser sino de hecho de la expresión de lo que somos en el momento y la situación específica donde mi mente – idea de un cuerpo existente en acto – y el cuerpo expresan su potencia. En continuidad con estas impresiones, Kuno Fischer pone el acento en que los afectos son expresiones de la potencia que somos.

El capítulo 18 del libro de Fischer, titulado «Las pasiones humanas» presenta una exposición de la tercera parte de la *Ética* («De la naturaleza y origen de los afectos»). El primer apartado se titula «La tarea», dando a entender que el centro gravitacional de la filosofía de Spinoza es el estudio de los afectos:

Die Lehre von den menschlichen Leidenschaften ist das Meisterstück Spinoza's. Er hat das deutliche Bewußtsein gehabt, daß allein das volle Verständniß der menschlichen Natur die Grundlage der Sittenlehre bilden, daß man die menschliche Natur nicht verstehen könne, wenn man die Leidenschaften nicht zu erklären vermöge, und daß dieser Mangel es sei, welcher die bisherigen Versuche der Sittenlehre untauglich und unfruchtbar mache. [La doctrina de las pasiones humanas es la obra maestra de Spinoza. Era consciente de que solo una comprensión cabal de la naturaleza humana podía asentar las bases para una moral, que no se puede comprender la naturaleza humana si no se tiene la posibilidad de esclarecer las pasiones, y que dado esta carencia los intentos de moral hasta entonces han sido inaptos e infértiles.].¹⁹

Tomando como referencia el prefacio de la tercera parte de la *Ética*, Fischer expone con claridad el proceder metodológico spinoziano para entender la realidad afectiva: 1) no deberíamos pensar que el ser humano es una excepción, como un especie de foráneo en la naturaleza que escapa sus leyes; 2) no deberíamos partir de la idea de que las pasiones se explican mediante causas ajenas a la naturaleza de las cosas; un acontecimiento que responde a causas distintas a las que hacen que, por ejemplo, un objeto grave caiga y 3) deberíamos alejarnos de la concepción que defiende que el ser humano tiene una capacidad absoluta para controlar sus afectos y esto no por querer rebajar el peso de nuestra responsabilidad sino por la constatación de que el ser humano es una cosa singular entre otras²⁰. Esto implica, por una parte, que el ser humano no es una sustancia (E2P10), no es algo que pueda perseverar en la existencia como un ser aislado, independiente del resto, y, por otra parte, que en la naturaleza no hay ninguna cosa singular «más poderosa y fuerte que la cual no se dé ninguna otra» (E4ax.). Estas tres reglas metodológicas conducen a Spinoza

¹⁷ Op. cit, p. 36.

¹⁸ En palabras de Matheron: «“Chaque chose, selon sa puissance d'être (*quantum in se est*), s'efforce de persévérer dans son être.” [E3P6] Tel est l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Moral de Spinoza.» (*Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Editions de Minuit, 1969; p. 9).

¹⁹ Op. cit., p. 347.

²⁰ Cfr. Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*. Paris: P.U.F., 1995, pp. 5-15.

a la conclusión de que no hay que juzgar sino entender las acciones humanas, si realmente se quiere modificar el comportamiento humano de tal manera que nuestras vidas no sean pequeños infiernos²¹. Spinoza abogará por redefinir lo que sea bueno o malo (E4Praef.), no desde una moral que imagina los seres humanos como seres angelicales o viciosos, sino como seres deseantes, imaginativos y racionales que están constantemente siendo afectados por otros seres y no dejan de producir imágenes de esas afecciones. La expresión entender las acciones humanas no solo se refiere a entender literalmente las acciones y no las pasiones, sino a aproximarse al campo de las acciones y pasiones, es decir, a toda la realidad afectiva dejando atrás el juicio condenatorio para dar paso al entendimiento. Menos aún se trata de una actitud ajena a la práctica y a la acción. Para Spinoza, entender es hacer y es la única manera en que es posible llegar a actuar²². Cuando me burlo, ridiculizo o me lamento no entiendo en la medida en que no puedo explicar a partir de la potencia de mi sola mente lo que me produce esos estados afectivos-anímicos²³. En una cercana paráfrasis de las expresiones «cada uno ha juzgado de las cosas según la disposición de su cerebro» (E1AP) y «cada uno, según la disposición de su cuerpo» (E2P40s1; trad. modificada), escribe Spinoza que «cada uno juzga según su afecto» (E3P39s; E3P51s); quien se burla, ridiculiza o se lamenta pone en evidencia más sobre su constitución propia que sobre el objeto que le produce estos estados.

Debe llamar la atención que la noción de consciencia comienza a jugar un rol central a partir de la tercera parte de la *Ética*, justo la dedicada al estudio de los afectos. La consciencia no es un problema meramente cognitivo para Spinoza. Es un problema que está arraigado en el apetito, en particular, en la consciencia de este. No en balde las ocurrencias de términos ligados a la consciencia antes de la tercera parte –en el Apéndice del *De Deo* y en la proposición 35 de la segunda parte–, van de la mano del ser conscientes de la búsqueda de la utilidad en las acciones humanas²⁴. Cuando el *conatus* se refiere tanto a la mente como al cuerpo se le llama *apetito* (E3P9s). El *deseo* es el apetito consciente, considerado por Spinoza como «la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo» (E3def.af.1). La proposición 9 de la tercera parte de la *Ética* indica que la mente «*tiene consciencia de ese esfuerzo suyo*» (*hujus sui conatus est conscia*). El hombre es consciente de aquello que lo motiva a actuar, la sed o el hambre, por dar dos ejemplos básicos, pero ignora –no conoce– las causas que lo determinan a obrar. El problema de la consciencia no es, pues, un problema que se pueda comprender desde una teoría del conocimiento desligada del deseo y la acción humana. Es necesario tener esto en mente cuando leemos que Spinoza

²¹ «...la tristeza, la desesperación, la envidia, el miedo y otras pasiones malas (...) son el verdadero y auténtico infierno». (Spinoza, *Tratado breve* (trad. A. Domínguez) Madrid: Alianza Editorial, 1990, II, c. 18, 6.

²² A este respecto ver las indicaciones que S. Rojas presenta en «El problema de la teoría y de la praxis en Spinoza» (en Tatián, D. (comp.). *Spinoza. Octavo coloquio*. Córdoba, Argentina: Editorial Brujas, 2012; pp. 179-188.): «En Spinoza está claro que el conocimiento cumple también una función de articulación de la potencia propia: el individuo se esfuerza, sea imaginariamente, sea racionalmente, sea intuitivamente, en aumentar de potencia, y lo logra o no según el conocimiento con el cual opera.» (p. 187).

²³ Para Spinoza entender es formar ideas adecuadas a partir de la potencia de la mente (Cfr. E2def.3, E2def.4, E3def.2. E3P1 y E3P3).

²⁴ Apud. Jaquet, C. «La positivité de la conscience» en *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 109-125 y Balibar E. «Postscript: A Note on 'Consciousness/Conscience'» en *Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness* (ed. S. Sandford and trans. W. Montag). London: Verso, 2013, pp. 125-148.

se ha: «esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas » (TP I, 4). ¿Qué es lo que se desea entender? Las acciones humanas. ¿Por qué es difícil su entendimiento? En buena medida, porque basados en el prejuicio de la libre voluntad, los seres humanos se piensan causas autónomas desligadas del resto de la naturaleza. El entender spinoziano parte de la constatación del enredo ético y cognitivo producido por la consciencia espontánea del deseo. Entender las acciones humanas es también entender cómo llegar a actuar.

La consciencia para Spinoza no implica ni un conocimiento transparente de sí, ni una ignorancia total. El grado de su adecuación dependerá de cómo conozcamos, es decir, si meramente imaginamos las causas o elaboramos nociones comunes para describir las propiedades de determinadas cosas o conocemos las esencias singulares de estas. En estos tres modos de producir conocimiento se da un grado de consciencia porque esta es constitutiva de nuestra esencia misma. Cuando conozco no me aparto de lo que soy, no separo mi esfuerzo por perseverar del conocer mismo. Lo que a primera vista se presenta como un panorama muy complicado para el conocimiento de uno mismo, se convierte, al contrario, en la posibilidad de entender las modificaciones y cambios que padece un cuerpo. Si bien «la mente humana percibe la naturaleza de muchísimos cuerpos junto con la naturaleza de su cuerpo» (E2P16c1), como afirma Spinoza: «*No hay ninguna afección del cuerpo, de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto.*» (E5P4).

3. ¿Qué significa entender las acciones humanas?

El aforismo 333 de *La ciencia jovial* de F. Nietzsche es el texto publicado predilecto donde es posible observar la huella de la lectura de Fischer de 1881. El aforismo se titula «¿Qué significa conocer?» („*Was heisst erkennen.*“) y comienza con lo que parece ser una cita directa de la obra de Spinoza:

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! [¡No reír, no llorar, no odiar, sino entender!] dice Spinoza, de una manera tan simple y sublime como es su estilo.²⁵

La pregunta que figura como título es la traducción y a su vez la interrogación del lema spinoziano *sed intelligere*. Estas palabras se encuentran en el apartado cuarto del primer capítulo del *Tratado político*:

(...) et ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi humanas acciones non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere (...).

A. Domínguez traduce este pasaje del siguiente modo: «Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas»²⁶. Palabras muy cercanas a las escritas en el prefacio de la tercera parte de la *Ética*, donde Spinoza afirma, en referencia a la

²⁵ *La ciencia jovial. «La gaya scienza»*, (trad. J. Jara). Caracas: Monte Ávila Editores, 1992; KSA 3, p. 558.

²⁶ Spinoza, B. *Tratado político* (trad. A. Domínguez). Madrid: Alianza, 1986.

mayoría «de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres», que: «La causa de la impotencia e inconstancia la atribuyen, además, no al poder común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por eso mismo lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan (...) Quiero volver, pues, a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres más bien que entenderlos.»²⁷. El programa en ambos textos es idéntico: el estudio de los afectos como cualquier otro fenómeno natural que se explica a partir de causas determinadas y del cual se siguen unos efectos también determinados. La cercanía de ambos textos ha hecho que con frecuencia se identifique la fuente original de la cita estudiada con el prefacio de la tercera parte de la *Ética*²⁸, sin embargo la expresión pertenece al *Tratado político* (I, 4). Las alusiones a la geometría que están presentes en ambos textos insisten en la centralidad para Spinoza de un modo de pensar que, por una parte, está libre del prejuicio finalista – obstáculo principalísimo para entender las propuestas de nuestro autor –, que hace que «los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin» (E1AP) y que, por otra parte, mediante la definición genética atiende la producción de las cosas a partir de las causas que las generan. Los dos puntos son centrales: no estudiar los afectos desde el entramado imaginario de los propósitos de un ser humano que se piensa ajeno a las leyes de la naturaleza y para evitar esto atender a la naturaleza y el origen mismo de estos afectos. Aunque tengamos una definición de afectos y una lista de definiciones de la pluma de Spinoza, lo más importante no es clasificar las pasiones, sino dar cuenta de cómo surgen²⁹.

En el libro de Wurzer se identifica adecuadamente esta expresión como proveniente del *Tratado político* y no del prefacio de la tercera parte de la *Ética* como se señala en los comentarios de la edición de las obras completas de Nietzsche³⁰. Ahora bien, quedaba una incógnita al respecto – ya resuelta, como veremos prontamente –, dado que las palabras que cita Nietzsche están escritas en latín y Fischer cita el extracto del *Tratado político* traducido al alemán, en la discusión que inicia el capítulo dedicado al estudio de las pasiones (cap. 18) y después de una extensa cita del prefacio de la tercera parte³¹. La traducción es la siguiente: „die menschlichen Handlungen nicht zu belachen noch zu beklagen noch zu verabscheuen, sondern zu erkennen...“³². Fischer añade una nota al extracto – más extenso que la expresión indicada – del *Tratado político* que remite a E3Praef. Previamente, Fischer había citado la expresión también en alemán del siguiente modo: „man muß die Handlungen der Menschen weder beklagen noch belachen noch verabscheuen, sondern begreifen“³³. Nietzsche

²⁷ Otras variantes de la expresión se encuentran en E4P50s, en relación con la compasión, y en la carta 30 dirigida a Oldenburg.

²⁸ Cfr. Comentarios al aforismo 333 en KSA 14 y en múltiples ediciones y traducciones de *La ciencia jovial*.

²⁹ Según Nico H. Frijda: “Spinoza’s primary concern was not to define the various emotions. His major contribution to the theory of emotion indeed lies elsewhere, in the systematic unfolding of the conditions for the different emotions and the variations in their intensity.” (“Spinoza and Current Theory of Emotion” en Yovel, Y. (ed.). *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. New York: Little Room Press, 1999, pp. 235-264; p. 253.).

³⁰ Cfr. Wurzer, W. *Nietzsche und Spinoza*. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität, 1974, p. 73 y KSA 14, p. 270. Insistimos, la expresión original aparece en el *Tratado político* (I, 4).

³¹ Op. cit., pp. 349-350.

³² Op. cit., p. 350.

³³ *Ibidem*, p. 235. Se trata de una cita de la tercera parte del capítulo 12, que antecede – como se verá a continuación – la aparición de la frase en latín. La edición de las obras de Spinoza utilizada por Fischer es la de Paulus como señala en la página 165 y en ambos momentos en los que cita la expresión en alemán se remite al segundo volumen de dicha edición donde se encuentra el TP. Apud. Scandella, M. “Did Nietzsche Read Spinoza? Some

traduce, siguiendo una de las traducciones presentadas por Fischer, el *intelligere* por *erkennen*, en este gesto aparentemente insignificante se pierden de vista diversos aspectos capitales del pensamiento spinoziano. En primer lugar, que el entendimiento no se reduce al conocimiento. Según Spinoza producimos conocimiento cuando imaginamos, cuando forjamos nociones comunes o cuando deducimos de uno de los atributos de Dios o la Naturaleza la esencia singular de algo (*scientia intuitiva*) (E2P40s2). Los únicos dos modos de conocer en los que se adquiere un conocimiento adecuado, es decir, no parcial o fragmentado del objeto conocido, es mediante la razón o la intuición (E2P41-P42). Entender no puede ser imaginar para Spinoza, si bien al imaginar también conocemos. Qué significa conocer implica más cosas y de diverso género que lo que significa entender.

La frase tan citada *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* no aparece en latín en el apartado dedicado a los afectos sino en la sección titulada „Die Teleologie als „asylum ignorantiae““. La expresión aparece, pues, en latín en el libro de Fischer pero no en la discusión sobre los afectos. Esta frase, redactada con un signo de exclamación por Fischer y retomada de la misma manera por Nietzsche, se encuentra en un momento muy revelador del libro³⁴. Escribe Fischer:

Diese ganze Denkweise wollen wir jetzft nicht beurtheilen oder abschätzen, sondern bloß erklären. Wir verhalten uns zu der Lehre Spinoza's genau so, wie sich Spinoza selbst zu den Dingen verhält: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!

[No queremos ahora juzgar o valorar este modo de pensar en su totalidad sino, más bien, explicarlo. Nos relacionamos con la doctrina de Spinoza de la misma manera que Spinoza mismo se relaciona con las cosas: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!]³⁵

Scandella pone de relieve que Nietzsche cita el lema spinoziano descontextualizado, esto es, no solo la cita está tomada de un apartado concerniente a la teleología y en una declaración de cómo Fischer va a exponer la filosofía de Spinoza sino que – y esto es esencial – falta la referencia a las acciones humanas³⁶. El modo en que Fischer utiliza las palabras de Spinoza en el pasaje sustraído por Nietzsche es en sí mismo un alegato de «objetividad», un intento de Fischer de no «juzgar a partir de su afecto» y exponer el contenido del pensamiento spinoziano de modo imparcial. Sin querer implicar una tesis fuerte, Scandella sugiere que esta descontextualización reduce el «valor anti-metafísico y extra-moral» de la expresión de Spinoza³⁷. De esta manera, Nietzsche pudo utilizar esta frase como punto de partida de su crítica «anti-objetivista» desarrollada en el aforismo 333³⁸. Relacionarse con las cosas tal y como Spinoza se relacionó con ellas, según el uso que Fischer le brinda a este

Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources". *Nietzsche-Studien* 41, 2012, pp. 308-332; p. 320.

³⁴ Si nos fijamos en el inicio del aforismo, la expresión spinoziana está acompañada por un signo de exclamación, tanto Scandella (Op. cit., p. 316) como D. Wollenberg ("Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects". *Journal of the History of Philosophy*, Volume 51, Number 4, October 2013, pp. 617-649; 621) han señalado que justamente así lo escribe K. Fischer.

³⁵ Op. cit., p. 237.

³⁶ Op. cit., p. 317.

³⁷ Ibidem, p. 317.

³⁸ Ibidem.

enunciado en el contexto indicado, implica la posibilidad de un conocimiento libre de parcialidad, de inclinaciones y de preferencias. En definitiva, un conocimiento no atravesado por valoraciones. La traducción de *intelligere* por *erkennen* reduce el entendimiento a una problemática teórica sobre lo que significa conocer y cercena lo más esencial, aquello que se desea entender: las acciones humanas. Lo que era un enunciado sobre el entendimiento de las acciones humanas pasa a ser un alegato en favor de un conocimiento a-pático como condición para la objetividad. En Spinoza se da un esfuerzo (conato) o deseo (apetito con consciencia de sí) por entender las acciones humanas y, en particular, por entender los afectos humanos³⁹. Para ser justos con Spinoza la pregunta debió haber sido: ¿qué significa entender? Sin embargo, hay un punto aún más radical en el cuestionamiento del aforismo 333, que no solo se limita al estatuto de un conocimiento neutro, libre de parcialidad⁴⁰. Se debe resaltar el lugar de lo inconsciente en la argumentación crítica que Nietzsche lanza a la tradición filosófica en este aforismo. En palabras de L. Lupo, el ataque a Spinoza no es solamente ni particularmente contra su pensamiento, sino sobre todo «contra la idealización de la «mente» típica de la entera tradición filosófica racionalista»⁴¹. Idealización que implica al menos tres aspectos: (i) el predominio del pensamiento consciente frente a lo inconsciente, (ii) la separación entre lo mental y el cuerpo y (iii) la posibilidad de la transparencia o inmediatez del conocimiento de sí. Nietzsche con su insistencia en la pregunta por el conocimiento nos enfrenta a otra pregunta tan radical o quizás más radical aún que la pregunta por el entender, esto es: ¿qué significa pensar?⁴². Recordemos las siguientes palabras de Descartes, como ejemplo de lo que Nietzsche cuestiona: «Con el nombre de *pensamiento*, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos»⁴³. Justo ante este tipo de aseveración es que Nietzsche planteará la pregunta por el pensar inconsciente en el seno mismo de la filosofía, eligiendo a Spinoza como el rostro representativo de la tradición filosófica.

³⁹ En el mismo apartado cuarto del primer capítulo del TP se hace referencia a este esfuerzo por entender: « (...) Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza [*naturam intelligere conamur*] (...) » (TP I, 4). Ver también E4P26dem y los valiosos trabajos de Y. Yovel, “Transcending Mere Survival: From *Conatus* to *Conatus Intelligendi*” en Yovel, Y. (ed.). *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. New York: Little Room Press, 1999, pp. 45-61, e “Incomplete Rationality in Spinoza’s *Ethics*: Three Basic Forms” en Yovel, Y. and G. Segal (ed.). *Spinoza on Reason and the “Free Man”*. New York: Little Room Press, 2004, pp. 15-35.

⁴⁰ Si bien esto será parte integral del perspectivismo nietzscheano, como se verá expresado de modo magistral en el parágrafo 12 de la tercera parte de *La genealogía de la moral*.

⁴¹ Lupo, L. *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: Edizioni ETS, 2006; p. 73 (nota 57).

⁴² *Was heißt denken?* es el título de un importante texto de Heidegger, en cuya primera parte la presencia de Nietzsche es central. Es difícil ignorar la relación entre el título de las lecciones de Heidegger y el aforismo 333 de *La ciencia jovial*. Volver a la fuente Fischer-Spinoza puede ayudar a poner en su justa perspectiva lo que significa entender, que no es sencillamente conocer pero tampoco es la razón que Heidegger contraponen al pensar.

⁴³ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (V. Peña). Madrid: Alfaguara, 1977; p. 129; ver también *Los principios de la filosofía* I, 9: «Con el nombre de pensamiento entiendo todo lo que ocurre en nosotros estando conscientes, hasta donde hay en nosotros consciencia de esos hechos.» (trad. G. Halperín, Buenos Aires: Losada, 1997).

4. El desafío pulsional: Nietzsche ante el *intelligere* spinoziano

En la postal de julio de 1881 parece haber una comunidad de entendimiento respecto de la palabra afecto, que se cristalizó en la hermosa expresión «hacer del conocimiento el *afecto más potente*»⁴⁴. En los cuadernos de Nietzsche, en particular en la nota 193 del cuaderno 11, donde se encuentran apuntes de su lectura de Fischer, se escenifica una tensión entre el conocimiento como afecto y el conocimiento como pasión; tensión que se resuelve en una lectura del conocimiento como pasión alejada de Spinoza⁴⁵. En el texto que nos ocupa en esta ocasión, *La ciencia jovial* 333, en plena confrontación pública – ya no privada –, Nietzsche utiliza en seis ocasiones la noción de *pulsión* (*Trieb*) para contraponerla al *intelligere* spinoziano. Cabe destacar que Nietzsche se refiere en las seis ocurrencias a las pulsiones en plural (*die Triebe*), enfatizando el aspecto relacional, de tensión, resistencia, imposición. No hay *la* pulsión, señalamiento esencial para el posterior desarrollo de la pluralidad intrínseca implicada en la noción de voluntad de poder⁴⁶.

El primer punto que se debe tomar en consideración es que para Nietzsche las palabras ‘afectos’ o ‘pulsión’ son signos mediante los cuales abreviamos, simplificamos, procesos fisiológicos, es decir, procesos que se dan en el cuerpo⁴⁷. Retrotraer las palabras y los conceptos humanos a procesos fisiológicos es un procedimiento que está presente en la obra de Nietzsche, al menos desde el texto acabado pero inédito *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, en donde el origen del lenguaje y de los conceptos se explica en un proceso que se inicia en los estímulos nerviosos⁴⁸. La noción que utiliza Nietzsche para referirse a esta capacidad de transferir metafóricamente estos contenidos heterogéneos hasta edificar un mundo conceptual socialmente compartido, donde metáforas fijadas se convierten en verdades, es la de *pulsión de formar metáforas* (*Trieb zur Metapherbildung*); que Nietzsche identifica como la «pulsión fundamental del ser humano [jener Fundamentaltrieb des Menschen]»⁴⁹. Previamente, con una fuerte influencia de la filosofía de la voluntad de Schopenhauer, se encuentra la noción de pulsión en su primera obra *El nacimiento de la tragedia*, en la que lo apolíneo y lo dionisiaco son descritos como pulsiones artísticas de la naturaleza (*Kunstrieb der Natur*) (NT, 2). El genitivo «de la naturaleza» conducirá la reflexión en esta obra a la conjetura

⁴⁴ En la postal de 1881 la palabra que Nietzsche utiliza para el reconocimiento es *afecto* (*Affekt*); además, hay un uso entrecomillado y en una palabra compuesta de *instinto* (*Instinkt*) para describir la petición a Overbeck del libro de Fischer, se trata de la expresión *acción instintiva* que traduce *Instinkthandlung*.

⁴⁵ En la nota 11 [193], donde escenifica una confrontación contra Spinoza, prepondera el uso de *pasión* (*Leidenschaft*); que se utiliza en tres ocasiones, una de ellas para enfrentarla a la noción de afecto y las otras dos en contraposición con la razón (*Vernunft*). En este último texto se utiliza también la palabra *pulsión* (*Trieb*) como parte del compuesto *pulsión gregaria* (*Heerdentrieb*).

⁴⁶ Cfr. Müller-Lauter, W. „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht“ en *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche Interpretation I*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999, pp 25-95. Cito de este texto: „Jeder ‚Trieb‘ in ihm ist selber ein Wille zur Macht (...) Triebe schließen sich zusammen, um den Gegensatz zu anderen Triebkomplexen auszutragen.“ (p. 58).

⁴⁷ Cfr. FP II, 23 [9]: «En general, la palabra pulsión no es más que un cómodo recurso y se emplea por doquier ahí donde los efectos regulares en los organismos aún no han sido remitidos a sus leyes químicas y mecánicas» (trad. levemente modificada); FP III, 24 [20]: «Los afectos son una construcción de la inteligencia, una *invención de causas* que no existen».

⁴⁸ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1, (trad. J. B. Llinares) en *Obras completas* Vol. I. *Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos, 2011.

⁴⁹ *Ibidem*, 2.

metafísica del Uno-primordial (NT, 4), que excede los límites de la subjetividad humana (NT, 5) y cuyo substrato dionisiaco solo puede llegar a ser asequible mediante las transfiguraciones de la fuerza apolínea (NT, 25). Si bien estamos alejados de los usos posteriores de la noción de pulsión, es importante constatar la insistencia de esta noción que rebasa los confines de la consciencia y que señala tanto a una Naturaleza con un fuerte calado metafísico como al cuerpo⁵⁰. No debe sorprender, entonces, que en la obra acabada por Nietzsche antes del encuentro con el libro de Fischer, *Aurora*, se insista en que los motivos de los actos de los seres humanos son desconocidos porque están determinados por conflictos situados en un nivel pulsional no-consciente. Si bien Nietzsche no deja desarmado al agente frente a las pulsiones⁵¹, lo que es en última instancia determinante son las pulsiones y no el intelecto. Recogiendo, pues, un tema presente en sus obras previas, el aforismo 333 de *La ciencia jovial* denuncia el olvido del trasfondo pulsional en la herencia filosófica. La denuncia no es una condena sin más del pensar consciente sino la defensa de que hay algo más fundamental que la consciencia, a partir de lo cual puedo explicar su surgimiento. La consciencia es posterior, tardía, y como más adelante explicará Nietzsche, resultado de la interacción lingüística y social impulsada por la necesidad de comunicación⁵². Nietzsche desenmascara lo que podríamos llamar «el desafío pulsional de la filosofía», esto es, el intento consciente o inconsciente de los filósofos de desembarazar, borrar, desligar los contenidos conscientes del pensar y del querer del necesario surgimiento desde lo fisiológico-pulsional⁵³.

Para Nietzsche la pulsión es una tendencia constante hacia la realización de un fin determinado, que puede lograr su realización mediante diversos objetos. Esta tensión fisiológica inconsciente genera una orientación afectiva como afirma Katsafanas⁵⁴. Las pulsiones son encarnadas y conducen al agente a llevar a cabo acciones de las que este se piensa causa, mientras que son estas las que se imponen a través de los actos conscientes:

No obstante: ¿qué otra cosa es en último término este *intelligere* sino la forma en que

⁵⁰ J. Llinares señala lo siguiente: «Incluso en su pensamiento de madurez, Nietzsche piensa que el arte es siempre el resultado del juego pulsional del artista, en cuanto coacción de la visión y del orgasmo. (...) El artista desarrolla ese juego pulsional que tiene su fuente en la naturaleza misma.» (Ibidem, p. 342 (nota 19)).

⁵¹ Cfr. *Aurora* 109 y 560. Para el estudio de la noción de pulsión en *Aurora* y en los escritos de Nietzsche de 1880 a 1888, puede consultarse con sumo provecho la obra de L. Lupo previamente citada.

⁵² Cfr. *La ciencia jovial* 354.

⁵³ El segundo capítulo del primer volumen de la *Estética del pensamiento (El drama de la escritura filosófica)*. Madrid: Fundamentos, 1998.) de F. J. Ramos lleva por título «El desafío literario» (pp. 73-110). En este capítulo Ramos se ocupa de la escritura de Platón, en particular, del esfuerzo de una escritura que en virtud de las exigencias del concepto tiene que disimular su surgimiento, desenvolvimiento y materialidad literario-escritural. La expresión «desafío pulsional» es un giro a partir de esta reflexión. Además de aclarar las posiciones respectivas de Spinoza y de Nietzsche en torno al estudio de los afectos y las pulsiones, puede ser sumamente esclarecedor delimitar las relaciones entre Nietzsche y el pensamiento freudiano respecto del inconsciente. Freud y el psicoanálisis son parte central del desafío pulsional a la filosofía. Para una discusión reciente sobre las diferencias entre las concepciones de pulsión en Nietzsche y en Freud, puede consultarse el texto “Nietzsche and Freud: The ‘I’ and its Drives” de S. Gardner en Constâncio, J., Mayer, M. J. and Ryan, B. (eds.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015; pp. 367-393.

⁵⁴ P. Katsafanas ha hecho un esfuerzo por identificar a partir de los escritos de Nietzsche las características básicas de las pulsiones: “(i) they are dispositions that generate affective orientations; (ii) they admit an aim/object distinction; (iii) they dispose agents to seek their aims, rather than their objects; and (iv) they are constant.” (“Value, Affect, Drive” en Dries, M. & P. J. E. Kail (ed.) *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford University Press, 2015, pp. 163-188; p. 165).

precisamente esos tres se nos hacen sensibles [fühlbar werden] de una vez? ¿Un resultado a partir de las diferentes y contrapuestas pulsiones del querer burlarse, querer lamentarse, querer maldecir? [Ein Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben des Verlachen, Beklagen, Verwünschen-wollens?].⁵⁵

Nietzsche liga el proceso cognitivo a las pulsiones, imposibilitando, de este modo, cualquier lectura de lo mental como algo ajeno a lo corpóreo⁵⁶. La noción de pulsión ha de entenderse desde la multiplicidad orgánica que es un cuerpo, una pulsión es un emisario de una necesidad, de algo que sucede en un nivel no consciente. Las pulsiones no son algo de lo que la razón o el pensamiento consciente puedan prescindir, al contrario:

Antes de ser posible un conocimiento, cada una de estas pulsiones [jeder dieser Triebe] ha tenido que proferir previamente su parecer unilateral acerca de la cosa o de un acontecimiento; luego surgió la lucha entre estas unilateralidades, y a partir de ella, alguna vez se alcanzó un punto medio, un apaciguamiento, un dar razón a cada una de las tres partes, una especie de justicia y de contrato: pues cada una de estas pulsiones [alle diese Triebe] puede afirmarse en la existencia mediante la justicia y el contrato, y mantener sus derechos entre sí.⁵⁷

Por este motivo, Wurzer propone que leer en clave nietzscheana el «sed» del *sed intelligere*, sería transformarlo en un «in summa»⁵⁸. Entender es despreciar, reír, burlarse, dicho de otra manera, el entender no se da de modo independiente de la fuerza de las pulsiones. La expresión citada por Fischer y retomada por Nietzsche presenta el *intelligere* como un acto simple e imparcial frente a las parcialidades del reírse, burlarse, lamentarse. Estos tres actos no son los exclusivos a los que Nietzsche pretende aludir, podría haber dicho despreciar, odiar o sobreestimar, de hecho podría haber citado cualquiera de los afectos presentes en las definiciones de la tercera parte de la *Ética*. No se trata, pues, de que no haya conocimiento sin burlas, sin risas ni lamentos, sino que no hay un conocimiento que esté libre del carácter sesgado del componente afectivo. El esfuerzo por entender spinoziano se contrapone al juicio de cada cual según su afecto, lo que postula Nietzsche es aún más radical, lo que podemos sentir como afectos (amor, odio, alegría, tristeza) es el resultado de procesos inconscientes⁵⁹. No hay para Nietzsche una escisión ontológica entre el ámbito de las pulsiones y el ámbito del conocimiento, que de haberla, respondería a una escisión entre la mente y lo corpóreo. Para Nietzsche, el momento del conocer/entender es solo un momento de apaciguamiento donde el trasfondo conflictivo pulsional nos ha dado una tregua:

⁵⁵ Op. cit.; KSA 3, p. 558. Hemos modificado levemente la traducción de Jara, traduciendo *Triebe* por pulsiones y no por instintos.

⁵⁶ «Tra le pulsioni fisiologiche e le pulsioni intellettuali o morali c'è omogeneità: le une e le altre, a diversi livelli, sono meccanismi di riposta che hanno la stessa origine.» (Lupo, L. Op. cit., p. 71).

⁵⁷ Op. cit; KSA 3, pp. 558-559.

⁵⁸ Op. cit, p. 73.

⁵⁹ En el mismo cuaderno 11, donde Nietzsche escribe sus notas sobre la lectura del libro de Fischer, escribe lo siguiente: «(...) lo que realmente pasa cuando se despiertan en nosotros afectos son movimientos fisiológicos, y los afectos (luchas, etc.) no son más que interpretaciones intelectuales que el intelecto hace cuando no sabe nada en absoluto pero, no obstante, pretende saberlo todo. (...)» FP II, 11 [128] (Primavera – Otoño de 1881).

Nosotros, a quienes llegan a la conciencia las últimas escenas de reconciliación y ajustes finales de cuenta de ese largo proceso, opinamos luego que *intelligere* es algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a las pulsiones; mientras que sólo es un *cierto comportamiento de las pulsiones entre sí* [etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein gewisses Verhalten der Triebe zu einander ist].⁶⁰

El conocimiento no es lo contrario de la tensión causada por el conflicto entre diversas pulsiones que desean afirmarse sino que es resultado de estas tensiones⁶¹. Lo que de hecho llega a la conciencia cuando logro articular un acto cognitivo, volitivo o siento determinados afectos es el resultado del trabajo previo de lo inconsciente. En palabras de Nietzsche: «(...) Tras la conciencia trabajan las *pulsiones*» (FP III, 39[6]; trad. levemente modificada); «– Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos está la lucha de nuestras pulsiones y nuestros estados, la lucha por el poder» (FP IV 1[20]; trad. levemente modificada). En la psicología de las pulsiones nietzscheanas prima la dinamicidad del cuerpo, su capacidad de organización, y se introduce lo inconsciente como parte determinante del estudio de las acciones humanas.

Para Nietzsche, al igual que para Spinoza, el ser humano no es «un imperio dentro de otro imperio» (E3Praef.), pero a diferencia de este no mantiene la independencia de los atributos pensamiento y extensión. En sentido estricto los cuerpos no piensan en Spinoza, el ser humano piensa en tanto que es una cosa pensante, es decir, tiene y forma ideas, y mantiene determinada forma regulada por el movimiento y el reposo en tanto que es cosa extensa. Para Spinoza: «*Ni el cuerpo puede determinar a la mente a pensar, ni la mente puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay)*» (E3P2). Además, se anuncia, de entrada, en la segunda definición de la primera parte de la *Ética*, que «un cuerpo no es limitado por un pensamiento ni un pensamiento por un cuerpo». El estudio de los afectos es el lugar privilegiado para ver las complejidades de un ser corpóreo-mental. Dado que para Spinoza el cuerpo es el objeto de la mente, esto es, la mente es la misma cosa que el cuerpo (E3P2s) pero entendida desde el atributo pensamiento, simultáneamente se produce una idea de esa afección corporal. El afecto responde a esta doble dimensión psico-física en su formación. Desde estos presupuestos nada impide afirmar la preponderancia física o mental de determinados afectos. No hay una correlación mecánica entre los efectos corpóreos y mentales de cada afecto. En esto se basa C. Jaquet al referirse a las variaciones del discurso mixto respecto de los afectos en Spinoza⁶². No obstante, estas variaciones no implican un paso ilegítimo para Spinoza de lo mental a lo físico, ni de lo físico a lo mental.

En cambio, para Nietzsche los cuerpos sí piensan, incluso sin que la conciencia sea partícipe de estos procesos, por eso justamente se refiere a un pensar inconsciente⁶³. Si en Spinoza es posible hablar de un discurso mixto, siguiendo a

⁶⁰ Op. cit.; KSA 3, p. 559.

⁶¹ Ver *Más allá del bien y del mal* 36: „denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander“ (KSA, p. 54).

⁶² Cfr. Jaquet. C. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: P.U.F., 2004, pp. 121-136.

⁶³ En palabras de L. de Santiago Guervós: “...following the body’s “great wisdom” as our starting point and radical foundation, we are able to deal with decadent ideals, because the truth is that the body holds the attributes that metaphysics had saved for the soul. That is, the body thinks, chooses, judges, interprets, creates values, feels, imagines, in such a way that all organic formations participate in our thought, our feelings and our will.”

Jaquet, en Nietzsche se debe hablar del principio del continuo como explica G. Abel⁶⁴. Nietzsche defiende la continuidad entre lo orgánico y lo consciente, incluso la continuidad del acontecimiento vida se extiende a lo inorgánico (las condiciones atmosféricas, el suelo, etc.). Para explicar lo que acontece al nivel mental debo partir de lo que al menos desde 1884 llamará «el hilo conductor del cuerpo» (FP III, 27[27], 36[35]). La palabra utilizada en alemán por Nietzsche para referirse a este nuevo hilo conductor de la investigación es *Leib*, cuerpo vivido y vivencial, y no *Körper*, cuerpo objetivo y objetivable⁶⁵. Es un cuerpo dinámico con fuerza plástica⁶⁶, capacidad de resistencia, de dominación y regeneración; no es mera extensión. Justamente las pulsiones describen lo que es un cuerpo para Nietzsche: una organización de sistemas y subsistemas en constante tensión y pugna⁶⁷. Estas ideas se recogen en el discurso «De los despreciadores del cuerpo» de *Así habló Zaratustra*, donde el cuerpo es identificado como «una gran razón» y es descrito como «una pluralidad dotada de un *único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor»⁶⁸.

En el aforismo 333 se da un desplazamiento de la pregunta por el conocer a la consideración sobre el pensamiento. El conocer y el conocimiento mediante el cual se traduce el entender (*intelligere*) spinoziano se toman como equivalentes del pensamiento consciente:

A través de los más largos períodos se ha considerado al pensar consciente [bewusstes Denken] como al pensar en general: sólo ahora despunta en nosotros la verdad de que la parte más grande de nuestro actuar espiritual transcurre de una manera inconsciente e insensible para nosotros [jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühl't verläuft].⁶⁹

Para Nietzsche el pensamiento consciente necesita llegar a ser sensible, es decir, necesita poder ser percibido. En este punto está siendo un fiel intérprete de Descartes cuando en su definición de pensamiento hace extensible el pensar y el ser conscientes⁷⁰. Lo que suceda en un nivel no-consciente para Descartes no es pensamiento. Teniendo esto en cuenta, resuena la fuerza del desafío de Nietzsche, al afirmar que lo que se toma como lo primero y fundamental – el pensar-consciente – es resultado; se llega a ser consciente⁷¹. El pensar consciente es ‘lo último’ y no

(“Physiology and Language in Friedrich Nietzsche: “The Guiding Thread of the Body”” en Constâncio, J. and M. J. Mayer (eds.). *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012, pp. 63-88; p. 79.).

⁶⁴ Cfr. “Consciousness, Language, and Nature: Nietzsche’s Philosophy of Mind and Nature” en Dries, M. & P. J. E. Kail (ed.) *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford University Press, 2015, pp. 37-56, p. 40.

⁶⁵ Cfr. Rábade, S. *Experiencia, cuerpo y conocimiento en Obras I*. Madrid: Trotta, 2003, pp. 329-604; p. 460.

⁶⁶ Cfr. «De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», 1.

⁶⁷ Siguiendo de cerca las aportaciones de Müller-Lauter sobre la influencia de W. Roux en Nietzsche, G. Abel identifica otro aspecto esencial más sobre el modo en que Nietzsche comprende lo orgánico: “The transition from the classical model of the organism to that of *organization* is of fundamental significance for Nietzsche’s understanding of the organic and of the conscious. Nietzsche conceives of the organism as an organizational structure in which consciousness, awareness, and all further mental states and processes up to and including conscious thought are *emergent* characteristics which result from highly complex interactions of the system’s components that guarantee the organization’s functionality.”. Op. cit., p. 44.

⁶⁸ *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 1998.

⁶⁹ Op. cit; KSA 359.

⁷⁰ Supra.

⁷¹ En el importantísimo aforismo 354 de CJ – el texto publicado más completo y maduro sobre el surgimiento de la consciencia en Nietzsche –, este se refiere al «llegar-a-ser-conscientes» (*des Sich-Bewusst-Werdens*) como

‘lo primero’ en un proceso que comienza desde el cuerpo. Recuérdese la insistencia nietzscheana presente al menos desde la primera parte de *Humano, demasiado humano* y hasta el *Crepúsculo de los ídolos* («La «razón» en la historia» y «Los cuatro grandes errores») por denunciar la particular idiosincrasia y prejuicio de los filósofos de confundir lo primero y lo último. En el caso que nos ocupa, el ‘pensar consciente’ sería lo primero con el subsiguiente paso de desenraizarlo de las pulsiones que, en definitiva, para nuestro autor son lo que hacen que lo que llega a la consciencia pueda ser percibido y sentido. El pensar consciente es resultado de procesos pulsionales complejos, debido a que cada pulsión trae consigo una carga interpretativa; las pulsiones valoran, esto conduce a Lupo a referirse a una «inteligencia pulsional». Es a partir de la característica de las pulsiones de tender hacia su realización enseñoreándose, resistiendo y oponiéndose a otras pulsiones, que Nietzsche integra metáforas de corte político para referirse al conocimiento como resultado:

Sin embargo, pienso que estas pulsiones, que aquí luchan entre sí, entienden bastante bien acerca de cómo hacerse sentir *unas a otras* y de cómo hacerse daño [ich meine aber, diese Triebe, die hier mit einander kämpfen, werden recht wohl verstehen, sich *einander* dabei fühlbar zu machen und wehe zu thun]: aquí puede tener su origen aquel poderoso y repentino agotamiento por el que son invadidos todos los pensadores (es el agotamiento del campo de batalla [auf dem Schlachtfelde]).⁷²

Es difícil no escuchar los ecos de las palabras del prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* de Kant cuando se refiere a la metafísica como campo de batalla (*Kampfplatz*) (CRP A VIII). En este prólogo también rige una metafórica política donde la metafísica es caracterizada como un dominio, en el que, a pesar de sus esfuerzos, los nómadas-escépticos no han podido impedir el dominio de los déspotas-dogmáticos. Lo central en el punto de partida de Kant es determinar los límites y alcances de la metafísica desde el tribunal de la crítica de la razón pura para salir del hastío e indiferentismo que reina respecto de la antigua reina de las ciencias (CRP A IX-XII). Cien años más tarde, el campo de batalla se ha introyectado, si hay disputas entre posiciones filosóficas, estas responden a las pulsiones que dominan en cada pensador. Como escribirá Nietzsche en plena madurez: «Pues toda pulsión es dominadora: y en cuanto *tal* intenta filosofar» (MBM 6)⁷³. La batalla comienza en el interior de cada pensador, no importa para nuestro autor que no seamos conscientes de esto:

Sí, tal vez existe en nuestra interioridad combatiente más de alguna *heroicidad* oculta, pero ciertamente nada divino que reposa eternamente en sí mismo [Ewig-in-sich-Ruhendes], como creía Spinoza. El *pensar consciente* [Das *bewusste* Denken], y, en particular, el de los filósofos, es la especie más débil del pensar y, por eso mismo, la especie relativamente más suave y más tranquila: y precisamente por eso el filósofo puede ser conducido con la mayor facilidad al error acerca de la naturaleza del conocimiento.⁷⁴

modo más adecuado para referirse al problema de la consciencia.

⁷² Op. cit.; KSA 3, p. 559.

⁷³ „Denn jeder Trieb ist herrschsüchtig: und als *solcher* versucht er zu philosophiren.“ (MBM 6). Compárese con: „Der Philosoph *weiß nicht*, welche Motive ihn zum Forschung drängen.“ (KSA 11, p. 108); «El filósofo *no sabe* qué motivos le impelen a investigar.» (FP III, 25 [368]; Primavera de 1884).

⁷⁴ Op. cit.; KSA 3, p. 559.

Se contraponen una interioridad marcada por la lucha (*kämpfenden Innern*) frente a algo «divino que reposa eternamente en sí mismo». En un aforismo previo, Nietzsche contrastaba el conocimiento apaciguador de quien busca reposo frente a la afirmación que hace de la vida misma un experimento del que conoce, donde el peligro, la lucha y la victoria son parte constitutiva del conocer mismo⁷⁵. En este final del aforismo 333 vuelve a aparecer Spinoza como ejemplo del pensador que busca el reposo mediante el conocimiento. Spinoza, pues, abre y cierra el aforismo en cuestión, en ambos casos se siente la huella de Fischer. El aforismo – como se discutió previamente – comienza con un texto del *Tratado político*, última obra de Spinoza, y termina con el motivo de la búsqueda de un objeto eterno que apacigüe el alma. Esta intromisión textual se debe a que Fischer yuxtapone la búsqueda del verdadero bien en el *Tratado de la reforma del entendimiento* con el conocimiento de Dios en la quinta parte de la *Ética*⁷⁶. Si bien hay más de una continuidad en la obra spinoziana en general, el tratado inacabado pertenece a un momento del proceso del pensar de Spinoza donde no había desarrollado lo suficiente conceptos centrales como el de nociones comunes y el de *conatus*⁷⁷. Es un texto que está muy marcado por el aspecto pasivo del deseo humano y no es legítimo sin más traerlo a colación al explicar el *intelligere* del Spinoza maduro. Esta decisión expositiva del historiador de la filosofía se convertirá en Nietzsche en ocasión para descalificar no solo a Spinoza sino a la herencia metafísica. Este aspecto de la interpretación de Fischer volverá a aparecer en la lectura que Nietzsche lleva a cabo del volumen sobre Spinoza en 1887⁷⁸. Además, se trata de un motivo que seguirá teniendo sus resonancias en el siglo XX⁷⁹.

5. Conclusión

Habiendo aclarado que la crítica no es tanto a Spinoza como a la idealización de la consciencia, podríamos preguntarnos si es justo incluir a Spinoza en esta crítica. Pregunta que resulta de sumo interés porque los nombres de Spinoza y de Nietzsche

⁷⁵ Cfr. CJ 324 («In media vita!»).

⁷⁶ Ver, en particular, las secciones 3 y 4 del capítulo 23, tituladas „Die Liebe Gottes“ y „Die sittliche Freiheit im Einklange mit der menschlichen Natur“. En el apartado cuarto de esta última sección titulada „Die ewige Freude als Erkenntniß der Dinge“, se encuentra quizás el momento más álgido de la discusión de Fischer sobre Dios, el conocimiento y la aquiescencia y conecta la meta de la *Ética* con el TIE, ligando la *beatitudo* de la quinta parte con el proemio del opúsculo. Fischer remite al lector al capítulo noveno de su libro donde expone los contenidos TIE, en particular a las páginas 174 y siguientes. Fischer se refiere a varios momentos del inicio del TIE (§1, §10 y §13 – según la edición de A. Domínguez –). Destacamos entre estos textos las siguientes líneas que citamos a continuación en la traducción de Domínguez: «...me decidí, finalmente, a investigar (...) más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.» (§1); «...el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas.» (§10).

⁷⁷ Cfr. Deleuze, G. «Evolución de Spinoza (Sobre la interrupción del *Tratado de la reforma*)» en Op. cit., pp. 135-147; Moreau, P.-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: P.U.F., 1994, pp. 219-224 y la introducción de F. Mignini al TIE en Spinoza, *Œuvres I. Premier écrits*. Paris, P.U.F., 2009.

⁷⁸ Las referencias que Fischer presenta serán retomadas por Nietzsche en sus apuntes de 1887, muy en particular en la nota 7 [4] «Los metafísicos».

⁷⁹ La aparición de CJ 333 en la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* de M. Foucault participa, en términos filológicos, de los mismos límites que la interpretación sesgada de Nietzsche. Por otra parte, Foucault al igual que Fischer mantiene un hilo conductor entre el proyecto del inicio del *Tratado de la reforma del entendimiento* y la meta final de la *Ética*.

suelen ir unidos como propuestas filosóficas que se distancian de las llamadas filosofías de la consciencia⁸⁰. Dicho toscamente, en Spinoza los afectos no pueden ser reducidos a instancias inconscientes: ignorancia no es inconsciencia. Junto a C. Jaquet es posible afirmar que «no hay afectos totalmente inconscientes», la ignorancia no deja de ser una forma mínima de consciencia⁸¹. El tránsito de la ignorancia de las causas a su conocimiento es lo que distinguirá el sabio del ignorante, a lo que apuntan las palabras casi finales de la *Ética*, donde el sabio es descrito como «consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas», mientras que el ignorante «vive (...) como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas» (E5P42s).

Según Spinoza el ser humano puede formar ideas adecuadas de las afecciones de su cuerpo (E5P4). ¿Cómo traducir esto al pensamiento nietzscheano? No es posible. El pensamiento de Nietzsche impide este tránsito, no hay posibilidad de que el conocimiento consciente pueda dar cuenta de la riqueza y multiplicidad de los cuerpos. Nietzsche pondrá límites a la posibilidad de explicar en términos causales los procesos fisiológicos y psíquicos, más bien será a partir de una *pulsión de causalidad* (*der Ursachentrieb*) que explicará la necesidad de encontrar causas, incluso de inventarlas, respecto de aquello que desconocemos⁸². Gracias a Fischer, Nietzsche tiene acceso a la *obra maestra* de Spinoza pero este lleva razón en marcar la diferencia. El Spinoza de Fischer le llega a un Nietzsche que no estaba tan solo – teóricamente hablando – como deja ver la postal. Hay tres usos de la palabra *lucha* (*der Kampf*) o de sus derivados en *La ciencia jovial* 333, lo que puede considerarse como señales claras de la influencia de la obra de W. Roux *El organismo como lucha interna*. De hecho, es posible ver las huellas de lectura de ambos tanto de Fischer como de Roux en el mismo cuaderno 11 de 1881⁸³.

Entiendo que la noción de pulsión en Nietzsche marcará una distancia infranqueable entre las posiciones de los dos filósofos estudiados, lo que conduce al cuestionamiento sobre si es legítimo dar el paso – sin consecuencias teóricas – del uso de la noción de afectos compartida por Spinoza y Nietzsche por medio de Fischer, al uso de la noción de pulsión en el pensamiento nietzscheano. Cabe destacar a modo de demarcación, que las pulsiones son más radicales que los afectos: lección nietzscheana a partir de la tarea que bautizó apenas unos años después de la redacción de la primera edición de *La ciencia jovial* como «retraducir (...) el hombre a la naturaleza» (MBM, 230) y siguiendo lo que entendía como la salida del laberinto de los prejuicios de los filósofos: *el hilo conductor del cuerpo*. Las obras de Spinoza y Nietzsche muestran dos modos no idénticos de comprender el ser humano como

⁸⁰ Paul Ricoeur aproximaba las obras de Freud, Nietzsche y Marx de la siguiente archiconocida manera: «El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos.» (p.33). Lo que es menos resaltado es que Ricoeur inserta a Spinoza en esta tradición: «Frente a la «ilusión», a la función fabuladora, la hermenéutica desmitificante planta la ruda disciplina de la necesidad. Es la lección de Spinoza: uno se descubre primero esclavo, comprende su esclavitud, y se vuelve a encontrar libre en la necesidad comprendida. La *Ética* es el primer modelo de esta ascesis que debe atravesar la *libido*, la Voluntad de Poder, el imperialismo de la clase dominante.» (*Freud: una interpretación de la cultura* (trad. de A. Suárez con M. Olivera y E. Inciarte). México, D. F.: 1973, p. 35.).

⁸¹ Jaquet, C. «La positivité de la conscience » en *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 109-125; p. 120.

⁸² Cfr. CI, «Los cuatro grandes errores, 4-5»; KSA, pp. 92-93.). Cfr. Lupo, L. Op. cit., pp. 37-54.

⁸³ Cfr. „Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche“ en Müller-Lauter, W., *Über Werden und Wille zur Macht*. Nietzsche Interpretation I, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999, pp. 97-140.

parte de la naturaleza, de esclarecer lo que puede un cuerpo y lo que puede el deseo y la inteligencia. Una vez integrados, toca discernir lo que cada uno aporta en el esfuerzo por entender las acciones humanas y en la búsqueda de la salud.

6. Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (ed. V. Peña). Madrid: Alfaguara, 1977.
- Descartes, R. *Los principios de la filosofía* (trad. G. Halperín). Buenos Aires: Losada, 1997.
- Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Band. *Descartes und seine Schule*. Zweiter Theil. *Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza*. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg: Friedrich Bassermann, 1865.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura* (trad. P. Ribas). Alfaguara: Madrid, 1999.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bänden, hg. von G. Colli und M. Montinari. Neuausgabe. München: dtv; Berlin: Walter de Gruyter, 1999. **(KSA)**
- Nietzsche, F. *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1975ss.
- Nietzsche, F. *Obras completas* Vol. I. *Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Nietzsche, F. *La ciencia jovial. «La gaya scienza»*, (trad. J. Jara). Caracas: Monte Ávila Editores, 1992. **(CJ)**
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 1998.
- Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 1999. **(MBM)**
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 2011.
- Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 2013. **(CI)**
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. II (1875-1882), trad., intro. y notas de M. Barrios y J. Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008. **(FP II)**
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, Vol. III (1882-1885), trad., intro. y notas de D. Sánchez Meca y J. Conill. Madrid: Tecnos, 2010. **(FP III)**
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, Vol. IV (1885-1889), trad., intro. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares. Madrid: Tecnos 2006. **(FP IV)**
- Nietzsche, F. *Correspondencia*. Edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós. Volumen IV (Enero 1880 – Diciembre 1884), trad., intro., notas y apéndices de M. Parmeggiani. Madrid: Trotta, 2010. **(CO IV)**
- Spinoza, B. *Opera*. Carl Gebhardt (ed.). Heidelberg: C. Winter, 4 vols., 1972.
- Spinoza, B. *Œuvres I. Premier écrits*, (sous la direction de P-F. Moreau). Paris: P.U.F., 2009.
- Spinoza, B. *Œuvres V. Traité politique* (sous la direction de P-F. Moreau, texte établi par O. Proietti, trad. C. Ramond). Paris: P.U.F., 2005.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. A. Domínguez). Madrid: Trotta, 2000.

- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. y notas de V. Peña y notas y epílogo por G. Albiac). Madrid: Tecnos, 2007.
- Spinoza, B. *Éthique* (ed. B. Pautrat). Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- Spinoza, B. *Tratado político* (trad. A. Domínguez). Madrid: Alianza, 1986. **(TP)**
- Spinoza, B. *Correspondencia* (trad. A. Domínguez). Madrid: Alianza, 1988.
- Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento (TIE). Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (trad. A. Domínguez). Madrid: Alianza, 1988.
- Spinoza, B. *Tratado breve* (trad. A. Domínguez). Madrid: Alianza, 1990.

Fuentes secundarias

- Ávila Crespo, R. *Spinoza en Nietzsche*. Ciudad Real: *Cuadernos del Seminario Spinoza* nº 15, 2003.
- Ávila Crespo, R. «Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche». *Anales del seminario de metafísica XX*, 1985, pp. 21-45.
- Balibar, E. *Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness* (ed. S. Sandford and trans. W. Montag). London: Verso, 2013.
- Constâncio, J., Mayer, M. J. y Ryan, B. (eds.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015.
- Constâncio, J. and M. J. Mayer (eds.). *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
- Currás, A. «La doble articulación del discurso en la *Ethica* de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador». *Anales del seminario de metafísica X*, 1975, pp. 7-61.
- Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica* (trad. A. Escotado). Barcelona: Tusquets, 2001.
- Dries, M. & P. J. E. Kail (ed.) *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford University Press, 2015.
- Leyra, A. M. (ed.). *Discurso o imagen. Las paradojas de lo sonoro*, Madrid, Fundamentos, 2003.
- Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas* (trad. E. Lynch). Barcelona, Gedisa, 2005.
- Jaquet, C. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.
- Jaquet, C. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: P.U.F., 2004.
- Lupo, L. *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.
- Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*. Paris: P.U.F., 1995.
- Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- Moreau, P.-F. *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo* (trad. P. Lomba). Madrid: A. Machado Libros, 2014.
- Moreau, P.-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: P.U.F., 1994.
- Müller-Lauter, W. *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche Interpretation I*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
- de Pablos, R. «La voluntad como deseo consciente: Kuno Fischer entre Spinoza y Nietzsche». *Anales del seminario de historia de la filosofía* 33, nº 1, 2016, pp. 137-161.
- de Pablos, R. *La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*. Servicios de Publicación, Universidad Complutense de Madrid, 2012.
- Rábade, S. *Obras I. El conocer humano 1* (edición de J. A. Martínez y J. García) Madrid: Trotta-Xunta de Galicia, 2003.

- Ramos, F. J. *Estética del pensamiento I: El drama de la escritura filosófica*. Madrid: Fundamentos, 1998.
- Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura* (trad. de A. Suárez con M. Olivera y E. Inciarte). México, D. F.: 1973.
- Tatián, D. (comp.). *Spinoza. Octavo coloquio*. Córdoba, Argentina: Editorial Brujas, 2012.
- Scandella, M. "Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources". *Nietzsche-Studien* 41, 2012, pp. 308-332.
- Wollenberg, D. "Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects". *Journal of the History of Philosophy*, Volume 51, Number 4, October 2013, pp. 617-649.
- Wurzer, W. *Nietzsche und Spinoza*. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität, 1974.
- Yovel, Y. and G. Segal (ed.). *Spinoza on Reason and the "Free Man"*. New York: LittleRoom Press, 2004.
- Yovel, Y. (ed.). *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. New York: Little Room Press, 1999.
- Yovel, Y. *Spinoza and Other Heretics Vol. 2. The Adventures of Immanence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.