

La voluntad como deseo consciente: Kuno Fischer entre Spinoza y Nietzsche¹

The Will as Conscious Desire: Kuno Fischer between Spinoza and Nietzsche

Raúl DE PABLOS ESCALANTE

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

Recibido: 19-02-2015

Aceptado: 28-07-2015

Resumen

Es muy defendible afirmar que el volumen dedicado a Spinoza de la obra *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer es la mediación más importante –si bien no la única– para comprender la relación Spinoza-Nietzsche. A partir de la lectura de esta obra en 1881, Nietzsche reconoce a Spinoza como precursor e identifica una tendencia en común entre ambos: «hacer del conocimiento el *afecto más potente*». Los principales objetivos de este trabajo son destacar la exposición que Fischer lleva a cabo de algunos de los contenidos de la filosofía spinociana para poder valorar mejor su influencia en Nietzsche y resaltar la importancia que tiene este clásico olvidado de la historia de la filosofía. En particular, se estudiará el capí-

¹ Este artículo es parte de un proyecto de investigación titulado *Hacia un pensar afectivo*. 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, gracias a la cual pude investigar en la *Staatsbibliothek zu Berlin* durante el verano de 2014. Una versión más breve de este trabajo titulada «De la voluntad y los afectos. Entre Spinoza y Nietzsche» fue presentada en el *XI Coloquio Internacional Spinoza*, celebrado en Río de Janeiro los días 16 al 21 de noviembre de 2014. Agradezco el apoyo que el Decanato de la Facultad de Humanidades y el Decanato de Asuntos Académicos me brindara para poder asistir y presentar mi investigación en este encuentro. Agradezco los comentarios que recibí de los participantes y la grata experiencia de poder aprender tanto en tan poco tiempo. Tres agudos lectores, Víctor Castro, Carlos Rojas Osorio y Francisco José Ramos, leyeron una versión previa de este trabajo, deseo agradecer su estímulo y sobre todo su compartir. Una palabra de agradecimiento siempre renovada ha de ser expresada respecto de F. J. Ramos, interlocutor presente en todas mis reflexiones y mis investigaciones, ejemplo de aliento y esfuerzo. Por último, deseo agradecer los valiosos comentarios de los evaluadores anónimos.

tulo 22 de la edición de 1865, titulado «La voluntad humana», donde se interpreta la voluntad como deseo consciente, lo que tendrá sus consecuencias en la recepción de Nietzsche de la filosofía spinociana, además de permitir una discusión respecto del rol no siempre atendido de la voluntad en Spinoza.

Palabras clave: Spinoza, Nietzsche, Kuno Fischer, afectos, voluntad.

Abstract

It can well be asserted that the volume dedicated to Spinoza in Kuno Fischer's *History of Modern Philosophy* is the most important mediation – although not the only one – to comprehend the Spinoza-Nietzsche problem. From his reading in 1881 of this work, Nietzsche recognized Spinoza as a precursor and identified a common tendency between them: “to make knowledge *the most potent affect*”. The aim of this article is to emphasize Fischer's exposition of some of the contents of Spinoza's philosophy to better grasp its influence on Nietzsche and to highlight the importance of this forgotten classic in the history of philosophy. Specifically, chapter 22 from the 1865 edition – titled “The human will” – shall be considered, where will is construed as conscious desire. This has important consequences on Nietzsche's reception of Spinozian philosophy. Moreover, it can also allow a much richer discussion of the not always pondered role of will in Spinoza.

Keywords: Nietzsche, Kuno Fischer, Spinoza, Affects, Will.

1. Introducción

Este trabajo es parte de una investigación más amplia sobre la relación entre las filosofías de B. Spinoza y F. Nietzsche, tomando como punto de partida el momento álgido donde Nietzsche reconoce a Spinoza como un precursor y llega a identificar una tendencia en común entre ambos: «hacer del conocimiento el *afecto más potente*». ² En mi tesis doctoral *La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche* (U.C.M., 2012), y en la breve ponencia “The Flourishing of an Affective Reason”, presentada en el *XXIII Congreso mundial de filosofía* celebrado en Atenas (2013), me he ocupado de algunos aspectos del contenido concep-

² Nietzsche, F. *Correspondencia* (CO), ed. Dirigida por L. E. de Santiago Guervós, vol. IV (Enero 1880 - Diciembre 1884), trad., intro., notas y apéndices de M. Parmeggiani. Madrid: Trotta, 2010; carta 135, Sils-Maria, 30 de julio de 1881; *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe* (KGB), hg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter DTV, 1975ss, III, 1, p. 111.

Las siglas que se han utilizado a lo largo del artículo están identificadas entre paréntesis en la bibliografía.

tual que brota de la relación Spinoza-Nietzsche. En la disertación buscaba un lugar de encuentro entre estas filosofías, para lo cual tuve que delinear los principios centrales de ambos – la noción de Dios en Spinoza y la de voluntad de poder en Nietzsche – de modo independiente. Los dos caminos confluían en la noción de afecto. En este punto llegué a la conclusión de la necesidad de incorporar la figura de Fischer al investigar el tema Spinoza-Nietzsche, sobre todo si se pretende acentuar el estudio de los afectos y sus consecuencias prácticas. La obra de Fischer que se convirtió en la referencia necesaria de esta investigación aún en proceso fue el volumen de su monumental *Historia de la filosofía moderna* dedicado a Spinoza.³ ¿Por qué un libro de historia de la filosofía juega un rol central en este recorrido? Porque vincula a dos de los autores que con más empeño han pensado la fuerza de los afectos y sus efectos respecto del actuar y el padecer humanos. Al final de la disertación comencé a desarrollar esta serie de cuestiones y sus implicaciones.⁴ En la breve ponencia señalada, enfatiqué la importancia en la obra de Nietzsche de la interpretación de Spinoza que presenta K. Fischer. En particular, señalé una sección del capítulo 23 del libro de Fischer titulada «El poder de las representaciones»⁵ e intenté mostrar su centralidad tanto en la tendencia general compartida, indicada en la conocida postal datada el 30 de julio de 1881, como en el proyecto nietzscheano de una *doctrina perspectivista de los afectos*. En la actualidad trabajo sobre la primera recepción del libro de Fischer en Nietzsche, estudiando una nota de su cuaderno escrito entre la primavera y el otoño de 1881 (Cuaderno 11. M III 1), en donde se dramatiza una confrontación teórica con Spinoza. En esta ocasión, deseo adentrarme en un capítulo del libro de Fischer cuyo título es «La voluntad humana» (capítulo 22 de la edición de 1865). Los principales objetivos de este trabajo son destacar la exposición que Fischer lleva a cabo de algunos de los contenidos de la filosofía spinociana para poder valorar mejor su influencia en la filosofía nietzscheana y resaltar la importancia que tiene este clásico olvidado de la historia de la filosofía.

Recientemente la crítica ha vuelto a insistir en la centralidad de la obra de Fischer. Si bien no es la única fuente a considerar es la que es citada con más frecuencia y aquella que presenta a Nietzsche la exposición más sistemática y completa de la filosofía de Spinoza. Entre el año 2012 y 2013 han aparecido tres artículos que de nuevo enfatizan esta importancia y se adentran en la obra de Fischer.

³ 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.

⁴ Cfr. de Pablos, R. *La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*. Servicios de Publicación, Universidad Complutense de Madrid, 2012; sección 2.3., «Kuno Fischer: la virtud del conocimiento y la virtud de los afectos», de la tercera parte «Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer. Afectar y ser afectado».

⁵ Op. cit., pp. 517-518.

Nos referimos a los artículos aparecidos en 2012 “Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources” de Maurizio Scandella⁶ y “Nietzsche’s Reading on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer” de Andreas Urs Sommer⁷ y al artículo publicado en 2013 “Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects” de David Wollenberg.⁸ Los tres autores entienden que es indispensable estudiar la obra de Fischer para acercarnos a esta relación, al igual que sostienen que no tenemos una base seria para referirnos a la lectura directa de Spinoza por parte de Nietzsche, corroborando así también las afirmaciones previas de estudiosos como Brusotti⁹ y Brobjer¹⁰.

El artículo de Scandella se esfuerza por demostrar que no ha habido una lectura directa de las obras de Spinoza por parte de Nietzsche, rastreando las huellas del libro de Fischer en los cuadernos del pensador alemán. Scandella muestra cómo en la imagen de Spinoza de Nietzsche, este último se ve influenciado por algunos tópicos de la interpretación del filósofo en el siglo XIX alemán. Entre estos tópicos se encuentran el prestar menos atención a la filosofía política de Spinoza y el interpretar al filósofo como un racionalista completo – el spinocismo como sistema fundamentado en el entendimiento puro – y como panteísta. Scandella señala con tino que el problema del rol y de los límites de la razón es un hilo conductor que se podrá

⁶ *Nietzsche-Studien* 41, 2012, pp. 308-332.

⁷ *The Journal of Nietzsche Studies*, Volume 43, Number 2, Autumn 2012, pp. 156-184.

⁸ *Journal of the History of Philosophy*, Volume 51, Number 4, October 2013, pp. 617-649.

⁹ Respecto de la presencia de Spinoza en *Aurora* (§550) y del conocimiento que Nietzsche tenía de la filosofía de Spinoza de modo previo a la lectura de Fischer, escribe Brusotti: „Aber seine Spinoza-Kenntnisse dürften damals nicht besonders tief gewesen sein; und er wird in seiner erneuten Fischer-Lektüre tatsächlich entdeckt haben. Spinozas Ansichten seien seinen eigenen viel verwandter, als er vorher vermutet hatte. – Nietzsche war wohl mit dem Spinozismus Goethes und mit der Spinoza-Rezeption innerhalb der deutschen Literatur – nicht mit der deutschen Idealismus – unvergleichlich besser vertraut als Spinoza selbst.“ (Brusotti, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin/NewYork: Walter de Gruyter, 1997, nota 82, p. 352.).

¹⁰ Brobjer es enfático respecto de este punto: “Nietzsche truly discovered Baruch Spinoza (1632-77) in the summer of 1881 when he read Kuno Fischer’s account of Spinoza’s thinking in *Geschichte der neuern Philosophie I.2: Descartes und seine Schule: Fortbildung der Lehre Descartes...Spinoza* (München, 1865), and Nietzsche wrote an enthusiastic postcard dated July 30, 1881 to Overbeck.” (Brobjer, T. *Nietzsche’s Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Chicago: Urbana, 2008, p.78.). “And yet, as I will show below, Nietzsche never read Spinoza! Nietzsche, of course, encountered a number of accounts of Spinoza’s thinking. One of these, that of the philosopher and historian of philosophy Kuno Fischer’s *Geschichte der neuern Philosophie* (volume 2 about Spinoza), which he read twice, is of paramount importance. Thus, any discussion of Nietzsche’s views and interpretations of Spinoza cannot be based on an analysis of Nietzsche’s and Spinoza’s philosophy (as all studies have done so far) but needs to start from Kuno Fischer’s account, which is what Nietzsche read, responded to, and based his judgments and analyses upon” (Ibidem, p. 77.).

seguir desde las notas de 1881 hasta las de 1888.¹¹ El texto de A. U. Sommer señala la voluntad consciente de Nietzsche de diferenciarse de Spinoza. En términos temáticos, el aporte más valioso de este trabajo es el enfatizar la crítica radical a la teleología de Spinoza, una postura anómala en la filosofía moderna, acentuada en la exposición de Fischer. Afirma Sommer, uno de los comentaristas más importantes de Nietzsche en la actualidad, que: «La idea de que la naturaleza, la historia, y el hombre carecen de sentido se mantuvo a partir de entonces como una de las pocas constantes del pensamiento de Nietzsche».¹² El artículo de Wollenberg se encuentra más cercano al tema de nuestra investigación, dado que se fija en la importancia de los afectos y critica la propensión a llevar a cabo comparaciones generales de las grandes doctrinas, por ejemplo, el *amor fati* y al *amor dei*, la *voluntad de poder* y el *conatus*, etc., desatendiendo la cercanía en el estudio de la realidad afectiva.¹³ Wollenberg rescata la simple pero contundente afirmación de Fischer sobre la teoría de los afectos de Spinoza como su obra maestra, lo que apunta además hacia la tendencia común compartida señalada por Nietzsche; en su caso la investigación se centra especialmente en *La genealogía de la moral*.

2. Kuno Fischer: la mediación indispensable

En la obra publicada de Nietzsche hay un número considerable de menciones a Spinoza.¹⁴ Si se estudia el diverso material de sus cuadernos –tarea indispensable

¹¹ Entiende Scandella que: “The question concerning the role and limits of reason is a leitmotiv which runs through the notes on Spinoza until 1888...” (Op. cit., p. 312.). En este punto vincula la relación entre Spinoza y Nietzsche al momento crucial de la lectura de este último de la obra *Der Kampf der Teile im Organismus* de Wilhelm Roux. Las huellas de la lectura de Roux están presentes en el mismo cuaderno en el que se encuentran las de Fischer (M III 1. Primavera-Otoño de 1881. FP II, pp. 759-835; KSA 9, pp. 441-575.). Esta lectura es uno de los elementos que se deben tomar en consideración a la hora de estudiar el distanciamiento de Nietzsche del pensamiento spinociano, particularmente en la contraposición entre una supuesta razón apaciguadora en Spinoza y el énfasis en la lucha de las posturas de Roux. Este punto ha de desarrollarse con más calma y el texto de Scandella brinda aportes de mucho interés a este respecto (Ibidem, pp. 311-315). 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.

¹² Así lo expresa Sommer: “Nietzsche learned from Fischer’s version of Spinoza the extent of the disillusionment from a departure from teleological thought. Teleology had provided religion in particular with a generous asylum, from whence Spinoza then evicted it. The idea that nature, history, and man lack purpose henceforth became one of the few constants in Nietzsche’s thought.” (Op. cit., p. 161.). En el cuerpo del artículo he traducido las citas procedentes de bibliografía secundaria con el fin de facilitar la lectura, no así en las notas.

¹³ Op. cit., p. 619.

¹⁴ La primera obra de Nietzsche en la que se menciona a Spinoza es *Humano, demasiado humano*, esto sucede en tres aforismos (I, § 157, I, § 475, II, 1, §408; KSA 2, p. 148, p. 310, p.534). En *Aurora* hay

para aquellos que buscan una comprensión más cabal del pensamiento nietzscheano— el número de ocurrencias se duplica.¹⁵ Ante la pregunta más básica que debe-

tres momentos en los que se menciona a Spinoza: §481, §497 y §550 (KSA 3, p. 285, p. 292 y p. 321). En la primera edición de *La ciencia jovial* está presente en tres ocasiones: §37, §99 y §333 (KSA 3, p. 321, p. 406 y p. 455) y en dos ocasiones más en la segunda edición: §349 y §372 (KSA 3, p. 585 y p. 624). En *Más allá del bien y del mal* hay cuatro referencias: §5, §13, §25 y §198 (KSA 5, p. 19, p. 28, p. 43 y p. 118) y en *La genealogía del moral* hay cuatro apartados donde se menciona a Spinoza: Prólogo: 5, II: 6, II: 15 y III: 7 (KSA 5, p. 252, p. 301, p. 320 y p. 350). Hay dos textos en *El crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo» 23 y 49 (KSA 6, p. 126 y p. 151) y uno en *El anticristo* § 17. Con excepción de *Así habló Zaratustra* y *Ditirambos de Dioniso* y las dos obras sobre Wagner (*El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner*), Spinoza está presente en todas las obras que Nietzsche publicó o preparó para su publicación a partir de *Humano, demasiado humano*. (Ver también: *Humano, demasiado humano* I, 93, cita del *Tratado político*, II, 8, KSA 2, pp. 90-91; *La ciencia jovial* 278, por sus reminiscencias a la proposición 67 de la cuarta parte de la *Ética*, KSA p. 523 y *La ciencia jovial* 141 y *El caso Wagner* 2, donde hay un motivo-cita de Goethe relacionado con la proposición 19 de la quinta parte de la *Ética*; Apud. Piazzesi, C. „Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis“ en *Nietzsche-Studien* 39, 2010, p. 371 y Sommer, A. U. *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, p. 52.).

¹⁵ En sus cuadernos editados a partir de 1869 hasta enero de 1889, sin contar con la *philologica*, la primera mención a Spinoza se encuentra en un cuaderno escrito entre el verano de 1872 y el inicio del 1873, ocurrencia vinculada a Goethe y a una consideración estética sobre la forma de exposición de la filosofía. La última ocurrencia explícita aparece en un cuaderno escrito en julio y agosto de 1888 y se sitúa dentro de la psicología de la metafísica, en lo que es una crítica al temor y al odio de la tradición filosófica occidental a los afectos, a lo sinrazón y al cambio. A continuación se desglosan las ocurrencias, siguiendo el patrón de la edición al español de los cuadernos de Nietzsche:

FP I: 19 [47] (Verano de 1872-Comienzo de 1873; KSA 7, p. 434.);

FP II: 9 [1] (Verano 1875; KSA 8, p. 133 y 142.); 19 [68] (Octubre- Diciembre de 1876; KSA 8, p. 346.); 11 [132, 137, 193, 194 y 307] (Primavera-Otoño 1881; KSA 9, p. 490, p. 493, p. 517, p. 519 y p. 559.); 12 [52] (Otoño 1881; KSA 9, p. 585.); 15 [17] (Otoño 1881; KSA 9, p. 642.);

FP III: 7 [20, 31, 35 y 108] (Primavera-Verano 1883; KSA 10, p. 244, p. 253 y p. 279.); 8 [17] (Verano 1883; KSA 10, p. 340.); 25 [454] (Primavera 1884; KSA 11, p. 134.); 26 [3, 48, 280, 285, 313 y 416] (Verano-Otoño 1884; KSA 11, p. 151, p. 160, p. 224, p. 226, p. 233, p. 262.); 28 [49] (Otoño 1884; KSA 11, p. 319.); 36 [15 y 32] (Junio-Julio 1885; KSA 11, p. 557 y p. 564.); 38[7], (Junio-Julio 1885; KSA 11, p. 605.); ver también: 26 [432], 34 [185] (KSA 11, p. 266 y p. 484.);

FP IV: 2 [47, 83, 131 y 161] (Otoño 1885-Otoño 1886; KSA 12, p. 85, p. 103, p. 131 y p. 144.); 5 [50 y 71] (Verano de 1886-otoño de 1887; KSA 12, p. 214 y p. 260.); 7 [4 y 57] (Final de 1886-Primavera de 1887; KSA 12, pp. 260-263 y p. 314.); 9 [26, 160, 176 y 178] (Otoño de 1887; KSA 12, p. 348, p. 430, p. 439 y p. 443.); 10 [150 y 170] (Otoño de 1887; KSA 12, p. 539 y p. 558.); 11 [138] (Noviembre de 1887 – Marzo de 1888; KSA 13, p. 64.); 12 [1] (126) (Comienzos de 1888; KSA, p. 200.); 14 [92 y 121] (Primavera de 1888; KSA 13, p. 269 y p. 301.); 16 [55] (Primavera-Verano de 1888; KSA 13, p. 504.) y 18 [16] (Julio-Agosto de 1888; KSA 13, p. 537.); ver también: 1 [123] (KSA 12, p. 39); 2 [127] (KSA 12, p. 126); 10 [14 y 57] (KSA 12, p. 461 y p. 490); 11 [54] (KSA 13, p. 25.).

La primera referencia directa a un texto de Spinoza en los cuadernos de Nietzsche es una cita en latín de la proposición 67 de la cuarta parte de la *Ética*, lo que no implica una lectura directa sino una cita que muy bien pudo ser sustraída de alguna otra obra: «*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est*. Spinoza.» (FP II, 19 [68] Octubre-Diciembre de 1876; KSA 8, p. 346.). Cfr. H.-J. Gawoll, „Nietzsche und der Geist Spinozas: Die exist-

ría iniciar esta discusión, es decir, la interrogante de si Nietzsche leyó directamente a Spinoza, se ha de admitir, dada la evidencia con la que se encuentra el investigador, que no. Si bien la respuesta no puede ser categórica – solo por precaución y por no poder tener un registro de todo lo leído ni de los encuentros azarosos en librerías o bibliotecas –, no hay huellas claras de una lectura de primera mano, más bien se encuentran huellas claras de las fuentes secundarias a partir de las cuales Nietzsche va formando su imagen de Spinoza. No se tienen noticias fundadas sobre la presencia de libros de Spinoza en la biblioteca de Nietzsche, si bien el filósofo alemán tuvo la ocasión de poseer una copia de la *Ética* de Spinoza, este la devolvió al librero que se la había enviado.¹⁶

Son múltiples las fuentes a partir de las cuales Nietzsche configura una imagen de Spinoza (obras de Goethe, Schopenhauer, Rée, Lange, Überweg, Dühring, Afrikan Spir, Höffdings, etc.); entre estas sobresale la segunda parte del primer volumen de la *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer titulada *Geschichte der neuern Philosophie. Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza*, de la cual los capítulos 6 al 24 están dedicados a Spinoza; los primeros cinco capítulos ocupan 87 páginas de un libro de 584, a las que hay que añadir 20 más del índice. Es muy defendible afirmar que este volumen es la mediación más importante –si bien no la única– para comprender la relación Spinoza-Nietzsche. El filósofo alemán entra en contacto con este libro en dos ocasiones decisivas en su desarrollo, en 1881, durante la preparación de lo que se convertirá en *La ciencia jovial*, y en 1887, justo antes de la gestación de *La genealogía de la moral*. Entre Spinoza y Nietzsche se encuentra, pues, Kuno Fischer, clave de triple importancia: filológica, en términos de las fuentes de Nietzsche, histórica, en términos de la influencia del pensamiento de Spinoza, y filosófica, respecto del estudio de los afectos en Spinoza.

El volumen dedicado a Spinoza de la *Historia de la filosofía moderna* de Fischer ha tenido múltiples reediciones. Es importante, por lo tanto, identificar qué edición leyó Nietzsche. Tomando en consideración su biografía, las posibilidades se limitan a las primeras tres ediciones, publicadas respectivamente en 1854, 1865 y 1880. Me ceñiré a la segunda edición del libro, de 1865, dado que fue esta la edición trabajada por Nietzsche –como se colige de sus apuntes– en, al menos, las dos

tentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie“. *Nietzsche-Studien* 30, 2001, pp. 44-61. También consultar la respuesta de M. Scandella a Gawoll, en relación con la edición del libro de Fischer que Nietzsche leyó, en Op. cit., pp.309-311.

¹⁶ Se trata de una edición de 1875: *Die Ethik des Spinoza im Urtexte, hrsg. von und mit einer Einleitung über dessen Leben, Schriften und Lehre versehen von Hugo Ginsberg*, Leipzig, Koschny, 1875, 299 S. Los editores del importante trabajo *Nietzsches persönliche Bibliothek* presentan esta información, además del contenido mismo del recibo de la devolución: „Rechn. Retourné an: C. Detloff's Buchhandlung, Basel, laut Bescheinigung vom 13. Juli 1875.“ (Campioni, G. (et al.) *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Walter de Gruyter: Berlin/New York, 2003, p. 719.)

ocasiones kairóticas en que estudia este libro.¹⁷ La primera edición (1854) se diferencia marcadamente de la segunda, tanto en su ordenación en lecciones como en su estilo más afín a la oralidad de los cursos universitarios, mientras que la tercera (1880) introduce cambios tanto en la organización de los capítulos como en la redacción. Ha habido ediciones posteriores de la obra de Fischer pero en este artículo mantenemos la segunda edición (1865) como punto de referencia, considerando en particular el encuentro Spinoza-Nietzsche y en los que se interesan por este.¹⁸

Fischer (1824-1907) fue un reconocido filósofo e historiador de la filosofía, muy vinculado a la cátedra universitaria. No fue ajeno a la polémica, por ejemplo, su primer texto que produjo un reconocimiento amplio fue una dura crítica a M. Stirner titulada «Los modernos sofistas».¹⁹ Su doctrina fue cuestionada y fue expulsado de su cátedra durante varios años bajo la acusación –tan general y a la vez tan próxima a la historia del spinocismo– de panteísta.²⁰ Su nombre va unido a dos corrientes filosóficas, por una parte, la que buscaba un regreso a Kant, y, por otra parte, la que pretendía desarrollar las semillas del sistema hegeliano. Una historia intelectual de ambas corrientes ha de tomar en consideración a Kuno Fischer.²¹

¹⁷ Apud. Scandella, M. Op. cit., pp. 308-322.

¹⁸ Hay múltiples ediciones de esta obra, a continuación se presentan las fichas de las consultadas por este investigador: *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Band: *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*. Erste Abteilung. Mannheim: Bassermann & Mathy, 1854; *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; *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Band. *Descartes und seine Schule*. Zweiter Theil. *Fortbildung der Lehre Descartes' Spinoza*. Dritte neu bearbeitete Auflage. München: Fr. Bassermann, 1880; *Geschichte der neuern Philosophie*. Neue Gesamtausgabe. Erster Band. *Descartes und seine Schule*. Zweiter Theil. *Fortbildung der Lehre Descartes' Spinoza*. Dritte neu bearbeitete Auflage. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1889 [Esta tercera edición puede crear algo de confusión, dado que el investigador se encuentra con dos terceras ediciones (1880 y 1889). El contenido de ambas ediciones es el mismo, la reedición responde a una nueva edición de la obra completa de *Historia de la filosofía moderna*.]; *Geschichte der neuern Philosophie*. Zweiter Band. *Descartes' Schule*. *Spinozas Leben, Werke und Lehre*. Jubiläumsausgabe. Vierte neu bearbeitete Auflage. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1898 y *Geschichte der neuern Philosophie*. Zweiter Band. *Descartes' Schule*. *Spinozas Leben, Werke und Lehre*. Jubiläumsausgabe. Sechste Auflage. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1946 [Esta edición tiene un interés particular para los estudiosos de Spinoza, dado que Carl Gebhardt, editor de las obras completas de Spinoza, es el responsable de la revisión del texto y de la creación de un interesante apéndice con señalamientos a partes específicas de la obra y de un índice onomástico.].

¹⁹ „Moderne Sophisten“. *Leipziger Revue. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Leben*. Nr. 3, 4, 5, 6, 8, 12, y 13. Leipzig, 1847. (También en *Die Epigonen* Bd.5, Leipzig 1848, 277-316). Apud. Hülsewiesche, R. *System und Geschichte: Leben und Werke Kuno Fischers*. Frankfurt: Lang, 1989.

²⁰ Cfr. U. Vogel. „Die Philosophie will ein Meisterstück machen...“. Spinoza, Pantheismus und Philosophie bei Kuno Fischer“ en U. Vogel (et. al. eds.), *Societas rationis*. Berlin: Duncker & Humblot, 2002, pp. 351-381.

²¹ Este entrecruce queda patente en las siguientes palabras del estudioso de Kant, Mario Caimi: «Entre los hegelianos es importante para el kantianismo Kuno Fischer (1824-1907). Éste escribió *Kants*

Ahora bien, para otro grupo de lectores, Fischer está ligado a una de las genealogías filosóficas que es tanto un reto al pensamiento y un gran estímulo como una afrenta a los lugares comunes de la historia de la filosofía, que el propio Fischer ayudó a cultivar. A finales de julio de 1881, el autor que decidirá cuestionar las bases morales y metafísicas de toda la tradición occidental, F. Nietzsche, nos sorprende con un «Tengo un precursor...» („Ich habe einen *Vorgänger*...“).²²

En el verano de 1881, recientemente terminada la redacción de *Aurora*, Nietzsche trabaja desarrollando apuntes y realizando un número considerable de lecturas. Entonces, en carta fechada el 8 de julio de 1881, le pide a su amigo y teólogo Franz Overbeck el volumen de Fischer dedicado a la obra de Spinoza:

Agradecería algunos libros de la biblioteca o del Círculo de lectura, concretamente los dos volúmenes de Hellwald, 1) *Historia de la cultura*, 2) *La tierra y sus habitantes*. (Está al corriente de las recientes publicaciones de historia, viajes, etc.) Y luego además el volumen de Kuno Fischer sobre Spinoza.²³

Overbeck lleva a cabo el envío y es ante la lectura del libro de Fischer que Nietzsche reacciona con tanto entusiasmo en la postal tantas veces citada sellada el 30 de julio de 1881:

¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡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; aunque las diferencias, naturalmente, son enormes, tienen más que ver con la diversidad de las épocas, de la cultura y de la ciencia.²⁴

Nietzsche, pues, no emite esta valoración a partir de un contacto directo con las obras de Spinoza sino que se basa en la exposición de Fischer. La lista de temas presente en la postal podría dar la idea de que Nietzsche llevó a cabo una lectura inte-

Leben und die Grundlagen seiner Lehre (1860), y luego el fundamental *Immanuel Kant, Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie* (Mannheim, 1860). También son obras suyas *Die beiden Kantischen Schulen in Jena* (1862), *Kritik der Kantischen Philosophie* (1883) y *Goethes Kritik der Kantischen Philosophie* (1884). Fischer tuvo una larga polémica con Trendelenburg sobre la subjetividad de espacio y tiempo en la filosofía de Kant.» (Caimi, M. «La tradición kantiana» en Villacañas, J. L. (ed) *La filosofía del siglo XIX* (EIAF). Madrid: Trotta, 2001, p. 366.).

²² KGB, III, 1, p. 111.

²³ CO IV, 123, Sils-Maria, 8 de julio de 1881.

²⁴ CO IV, 135, Sils-Maria, 30 de julio de 1881.

gral del libro de Fischer pero esto es difícil de probar. Si bien el listado temático que se presenta en la postal parece exhaustivo, hay dos momentos en el libro de Fischer –en las páginas 230 y 550, en el contexto del valor metafísico del método en el primer caso y en la caracterización general de las enseñanzas de Spinoza en el segundo, –donde se enumeran temas similares, muy probablemente de ahí surjan estos cinco puntos fundamentales y no de su propia síntesis.²⁵

Aunque en los estudios spinocianos la obra de Fischer es conocida, sobre todo, por sus aportaciones sobre el tema de los atributos²⁶, este considera la doctrina de

²⁵ A este respecto, los dos pasajes centrales del libro de Fischer son los siguientes:

„Dann muß es der Pantheismus sein, der die Freiheit, den Unterschied des Guten und Bösen, das Selbstbewußtsein, die moralischen Zwecke, die Zwecke überhaupt verneint und diesen seinen reinen und folgerichtigen Ausdruck in der Lehre Spinoza's findet.“ (Fischer, K. Op. cit. (1865), p. 550; Apud. Wollenberg, Op. cit., nota 15, pp. 621-622.); „Der gewöhnliche Mathematiker, der sich auf die reinen Größen in Raum und Zeit, auf Figuren und Zahlen einschränkt, wird auch seine Methode und Wissenschaft in der Grenze dieses Gebietes halten; was diese Grenze überschreitet, wie z. B. der Geist, das Selbstbewußtsein, die Freiheit, die sittliche Weltordnung u.s.f. wird er entweder als Objecte nehmen, die ihn gleichgültig lassen, oder als Aufgaben anderer Wissenschaften anerkennen, die nach einer andern Methode als der seinigen handeln.“ (Fischer, K. Op. cit., pp. 230-231; Apud. Scandella, Op. cit., p. 311.).

Wollenberg añade la siguiente aclaración: “We must then ask: how much of Fischer’s book itself did Nietzsche actually read? It appears in fact to have been a quite limited amount. While a generous reading of Nietzsche’s comment regarding the five main points of doctrine he shares with Spinoza – the denial of “freedom of the will, teleology, the moral world-order, the unegoistic, and evil” – might lead us to suspect that he read quite a few chapters of Fischer’s book, those dealing with all these topics, such a suspicion is undermined when we note that in Fischer’s concluding chapter, he specifically makes a comment that Spinoza denies “freedom, the difference between good and evil, self-consciousness, moral ends, and ends in general,” a remark so similar that it almost certainly served as the basis for what Nietzsche wrote in his postcard.” (Wollenberg, D. Op. cit., p. 621). Su argumento ayuda a matizar las siguientes palabras de Scandella: “It is not possible to trace these points to a specific passage in Fischer’s book and therefore they appear as an autonomous “résumé” of Spinoza’s thought given by Nietzsche. Fischer does not use the term “Unegoistische”, which belongs to Nietzsche’s vocabulary, and there is only one occurrence of “sittliche Weltordnung” [p. 230], but not in a context of “denial”. Fischer, on the other hand, speaks many times of the denial of free will, teleology and evil (the latter less frequently than the other two).” (Op. cit, p. 311.). Scandella señala que la única ocurrencia de la expresión „Die sittliche Weltordnung“ se encuentra en la página 230, esta expresión es utilizada por Nietzsche en diversos momentos de su obra (por ejemplo, *La ciencia jovial* 357, *La genealogía de la moral* III, 27, *El crepúsculo de los ídolos*, «Los cuatro grandes errores» 7, *Ecce homo*, «*El caso Wagner*» 2 y «Por qué soy un destino» 3 y *El anticristo* 25, 26, 38 y 49).

²⁶ Como defensor de una lectura «realista» u «objetivista» de los atributos (como se le conoce en los estudios spinocianos, por ejemplo Peña, V. *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 108 (nota 40) y Chauí, M. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999; *Notas, bibliografía e índices*, pp. 187-188; nota 119) en plena polémica con la lectura «subjetivista» defendida por J. E. Erdmann, a su vez fuertemente influenciado por la lectura de Hegel. El lector interesado en esta polémica puede dirigirse al capítulo 14 de la edición de 1865 o al capítulo tercero del tercer libro de las versiones posteriores. Para un recuento de las vicisitudes de la crítica spinociana, ver el apartado titu-

los afectos de Spinoza como su obra maestra.²⁷ Desde esta perspectiva, el libro de Fischer, más específicamente la lectura de Nietzsche de este libro, adquiere también una particular valía en el seno de la historia de la filosofía occidental, siendo la mediación que liga una de las doctrinas más detalladas que se hayan escrito sobre los afectos desde la filosofía con el autor que más ha insistido en el trasfondo instintivo y afectivo-pulsional de todas las manifestaciones culturales, incluyendo la filosofía.

El uso filosófico-práctico de la noción de afecto en el pensamiento de Spinoza decanta su pensar como uno encaminado hacia el aumento de la potencia de actuar o, dicho en otros términos, hacia la reducción de la impotencia.²⁸ La noción de afecto es central en un pensamiento ético donde no hay una divinidad personal ni psicológica ni moralmente hablando.²⁹ Nietzsche no estudia directamente el análisis de la realidad afectiva de Spinoza sino que lo ve desde el prisma del libro de Fischer, en los tres capítulos donde ocupa un lugar central: los capítulos 18, «Las pasiones humanas», 22, «La voluntad humana», y 23, «La libertad humana», siguiendo la edición de 1865. Llama la atención la sintonía de la exposición de Fischer con elementos del pensamiento nietzscheano; en particular, el énfasis en la idea de poder y del *conatus* como un esfuerzo no solo por perseverar en el ser, sino de aumento de poder (*Machtsteigerung*).³⁰

lado «Storia della critica» del libro de F. Mignini *Introduzione a Spinoza*. Roma: Laterza, 1990, pp. 173-206.

²⁷ Justamente el estudio de los afectos es considerado por Fischer como *la obra maestra de Spinoza*: „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. (Op. cit., p. 347) [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 de una moral, que no se puede comprender la naturaleza humana si no se tiene la posibilidad de esclarecer las pasiones y que, debido a esta carencia, los intentos de una moral hasta ese momento habían sido inútiles e infértiles.]

Las traducciones de las citas de Kuno Fischer son de este investigador y no tienen otro propósito que facilitar la lectura.

²⁸ Téngase en mente la definición spinociana de afecto: «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. / 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 edición de la *Ética* de Spinoza utilizada es la de Atilano Domínguez, 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.

²⁹ Cfr. S. Nadler. *Spinoza's Ethics. An Introduction*. Cambridge University Press, 2006. En particular el capítulo 4, "On God: necessity and determinism" (pp. 84-121).

³⁰ El lector de Fischer y de Nietzsche no puede dejar de sorprenderse ante el hecho de que el filósofo no reconozca lo que el historiador de la filosofía no deja de poner en evidencia, esto es, que la noción

El conato es quizás el concepto eje de toda la *Ética* de Spinoza, dado que es a partir de este que se estudia la realidad afectiva que centra las últimas tres partes de la obra, además de estar ligado a las primeras dos, dado que se le define como la esencia actual de todo ser, que a su vez es una expresión de la potencia divina.³¹ El *conatus* es cambiante y singular, su aspecto dinámico se debe a que este esfuerzo se ve modificado por los diversos encuentros, choques, resistencias, alianzas, etc. que determinan la vida de un ser. Su aspecto singular se debe a que cada cosa responde a una modificación determinada de la potencia infinita de la Naturaleza o Dios, por lo que no hay esfuerzos por perseverar idénticos. El conato está en la base de la noción de deseo de Spinoza y es posible designarlo desde tres aspectos:

Este conato, cuando se refiere sólo a la mente, se llama voluntad; en cambio, cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo, se llama apetito. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: el deseo es el apetito con la conciencia del mismo. (E3P9s).³²

El escolio citado es de suma importancia para entender las diversas vías en que la potencia del conato se expresa y las consecuencias de concebir una misma sustancia compuesta por diversos atributos. En el caso del ser humano, realidad modal constituida por una idea cuyo objeto es un cuerpo existente en acto, el esfuerzo por perseverar puede considerarse solo respecto a la mente o al cuerpo o a la mente y al cuerpo simultáneamente como nos ha ayudado a entender la obra de la profesora C. Jaquet.³³ El estudio de los afectos se sitúa en la realidad psico-física, por lo que es más apropiado atender el fenómeno en su complejidad. La diferencia entre la

de *conatus* no implica un mero impulso de auto-conservación sino también una intensificación de la potencia. En su disertación Wurzer hacía notar que: „Wenn Nietzsche überhaupt dieses Werk für wichtig hielt, dann vielleicht nur weil Fischer immer wieder die Machtidee und das Streben nach mehr Macht in Spinozas Philosophie betonte.“. (*Nietzsche und Spinoza*. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität, 1974, p. 70.). „Fischer sieht ganz deutlich die Grundlage der Ethik Spinozas in der Machterhaltung und in der Machtsteigerung.“ (Ibidem, p. 71.).

³¹ En palabras de Spinoza: «El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma.» (E3P7).

³² «Hic conatus, cum ad Mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad Mentem, & Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, & cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, & propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia.*» (E3P9s)

³³ Jaquet, C. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: P.U.F., 2004.

noción de apetito y la de deseo no es ontológica, sino basada en la consciencia que el ser humano tiene de este esfuerzo suyo por perseverar. La profesora Jaquet ha estudiado con gran profundidad el rol de la voluntad en Spinoza, enfatizando que el escolio de la proposición 9 nos hace despertar de nuestro sueño dogmático como estudiosos de Spinoza y reconocer que el filósofo «le otorga un nuevo estatuto a la voluntad, definiéndola como el esfuerzo por perseverar en su ser en tanto que se refiere a la mente sola».³⁴

3. La voluntad o el deseo consciente

Nietzsche justamente se fija en el capítulo titulado «La voluntad humana» (*La voluntad humana. Virtud y potencia. La servidumbre humana. El valor de los afectos*) del libro de Fischer, que parece en algunos pasajes un presagio de la problematización de Nietzsche no solo de la libre voluntad sino también de la supuesta simplicidad del acto del querer. «En general no hay voluntad», afirma este capítulo, haciéndose eco de las siguientes palabras de Spinoza, que no pasarán desapercibidas por Nietzsche:

En la mente no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que la mente es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito. (E2P48).

Dejemos a Nietzsche en el trasfondo y la invitación presente es ir al texto de Fischer para atender las particularidades de su exposición de las enseñanzas spinozianas. El capítulo sobre la voluntad –recordemos, el capítulo 22 de la edición de 1865 de la obra mentada– está dividido en tres grandes partes: (i) «La unidad de la voluntad y el entendimiento» („Einheit von Wille und Verstand“); (ii) «La voluntad de conocimiento claro» („Der Wille zur klaren Erkenntniß“) y (iii) «El valor de los afectos» („Der Werth der Affecte“).³⁵ Una simple mirada a los títulos refleja el

³⁴ Jaquet, C. «Le rôle positif de la volonté chez Spinoza» en *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 91-107; 92. Escribe Jaquet: «Pourtant, la critique d'une faculté de vouloir libre et la réduction de la volonté à l'entendement ne conduisent pas Spinoza à faire purement et simplement l'économie de ce concept, mais à en proposer une refonte. Le scolie de la proposition IX d'*Éthique* III nous invite en effet à sortir de notre sommeil dogmatique, car il accorde un nouveau statut à la volonté en la définissant comme l'effort pour persévérer dans son être en tant qu'il est rapporté à l'esprit seul. Qu'est-ce à dire? D'un certain point de vue, l'*Éthique* tout entière apparaît comme le livre de la volonté par excellence, puisqu'elle retrace l'effort d'un esprit qui persévère pour se connaître et atteindre la béatitude.» (pp. 91-92); «...si la volonté est rattachée à l'esprit seul, elle doit se concevoir par la pensée seule et ne doit être référée ni au corps ni à l'éten-due.» (p. 99).

³⁵ El título completo del capítulo 22 es *La voluntad humana. Virtud y poder (Macht). La servidumbre*

movimiento del pensar de Fischer en su escritura, que da cuenta del paso del problema de la voluntad a los afectos. El capítulo comienza con la crítica de Spinoza a la noción de voluntad cartesiana presente en las proposiciones 48 y 49 de la segunda parte de la *Ética*. Spinoza critica la división entre entendimiento y voluntad, las cuales son facultades distintas para Descartes; según el filósofo francés, mediante la volición afirmo, niego o suspendo el juicio respecto de las ideas que el entendimiento me presenta.³⁶ La crítica spinociana reviste al menos dos facetas. En primer lugar, el rechazo de la postulación de una facultad de la voluntad independiente (abstracta) de los actos volitivos singulares. Y, en segundo lugar, la insistencia en la afirmación propia de la idea, es decir, la voluntad no ha de afirmar o negar el contenido de la idea –como sucede en la explicación cartesiana–, puesto que las ideas no son pinturas mudas, estas implican ya afirmación (E2P49s).³⁷ Fischer se enfrenta a las consecuencias éticas de esta crítica:

Sie is verneint als Willkür; sie kann nur bejaht werden im Einklange mit der nothwendigen Ordnung der Dinge als eine nothwendige Machtäußerung der menschlichen Natur. Es kann sich hier nur handeln um die Freiheit (nicht des Wollens sondern) des *Könnens*, um ein Wollen, welches dem Können gleichkommt und durch dasselbe bedingt ist.³⁸

[La voluntad libre es negada en tanto que arbitrio; esta solo puede ser afirmada en correspondencia con el orden necesario de las cosas como una expresión de la potencia necesaria de la naturaleza humana. Solo puede tratarse aquí de la libertad (no del querer sino) del *poder*, de una voluntad, que se iguala al poder y es determinada a través de este.].

humana. El valor de los afectos, y las tres partes mentadas están divididas en secciones que se detallan a continuación: I. *La unidad de la voluntad y el entendimiento*: 1. La falsa voluntad libre; 2. La supuesta dependencia del movimiento de la voluntad. 3. La supuesta independencia de la voluntad del entendimiento. Descartes; 4. La voluntad como afirmación y negación y 5. La voluntad determinada. II. *La voluntad de conocimiento claro*: 1. La voluntad como deseo; 2. El deseo como virtud; 3. La virtud como la vida racional (*vernunftgemäße*); 4. Lo bueno y lo malo; 5. El conocimiento como el mayor bien y la mayor virtud y 6. La autoconservación como fundamento de la virtud. III. *El valor de los afectos*: 1. Los afectos como motivo de las acciones; 2. La necesidad de afectos más fuertes; 3. El conocimiento como un afecto. Libertad y servidumbre; 4. La servidumbre humana y 5. Los afectos buenos y malos.

Este capítulo remite a los siguientes textos de la *Ética*: el final de la segunda parte (E2P48-49), el importante escolio de la proposición segunda de la tercera parte (E3P2s), numerosos pasajes de la cuarta parte (E4def.7-8, E4ax.1, E4P: 7-18; 20-52; 54-58; 61-62) y la última nota se refiere a los capítulos del final de la cuarta parte.

³⁶ Cfr. R. Descartes. «Meditación cuarta. De lo verdadero y de lo falso» en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (ed. V. Peña). Madrid: Alfaguara, 1977.

³⁷ En palabras de P.-F. Moreau: «En el spinozismo desarrollado, la idea de voluntad puede ser criticada de dos maneras: como separada de las voliciones (crítica nominalista), o como separada del entendimiento (crítica específicamente spinozista)». (*Spinoza. Filosofía, física y ateísmo* (trad. P. Lomba). Madrid: Antonio Machado Libros, 2014, p. 54.).

³⁸ Op. cit., p. 477.

Al rastrear las consecuencias éticas de la crítica a la noción de voluntad de Descartes, Fischer hace una referencia clave a la tercera parte, que justamente aborda el tema que se desarrollará en la cuarta: la impotencia frente a la fuerza de los afectos. Después de presentar las conclusiones a las que llega Spinoza en las proposiciones 48 y 49, Fischer cita directamente un texto del escolio de la segunda proposición de la tercera parte de la *Ética* (*De la naturaleza y origen de los afectos*), que versa sobre lo que quizás sea una de las brechas abiertas por Spinoza en la tradición occidental, el desenmascaramiento de la falsa creencia en nuestra libertad sencillamente porque somos conscientes de lo que hacemos:

Y así, el niño cree que apetece libremente la leche, y el chico irritado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla por libre decisión de la mente cosas que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el delirante, la charlatana, el niño y muchísimos de esta calaña creen hablar por libre decisión de la mente, siendo así que no pueden reprimir el impulso que sienten de hablar. De suerte que la misma experiencia enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados (...) (E3P2s).³⁹

En la exposición sale a relucir algo de sumo interés, que se pierde de vista cuando se leen las partes de la *Ética* como libros independientes y no como partes de un todo. El modo en que Fischer organiza el texto hace que el lector tenga presentes dos momentos cruciales de la lectura y del proyecto ético de Spinoza: por una parte, la negación de una voluntad absolutamente libre, entendida como indeterminada, y, por otra parte, la mirada no moralizante y ausente de juicio a la realidad de la fuerza de los afectos. Esta fuerza puede determinar a un ser humano a hacer lo peor incluso sabiendo lo que es mejor. Spinoza retorna a un tema clásico presente en Eurípides, en Ovidio y también en Descartes, el tema de la *akrasia* (E4Praef.; E417s). Solo el conocimiento no puede luchar en igualdad de condiciones contra los afectos –«quien aumenta la ciencia, aumenta el dolor» reza el texto citado del *Eclesiastés* en E4P17s– este es el límite infranqueable de las lecturas parciales e intelectualistas de Spinoza. Podemos reconocer una situación como perjudicial, ser conscientes de sus efectos⁴⁰, y sufrir porque no podemos dejar de hacer lo que nos hace mal, cito del prefacio de la cuarta parte:

³⁹ «...ita ut ipsa experientia non minus clare, quam ratio doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, & causarum, a quibus determinantur ignari...» (E3P2s).

⁴⁰ G. Albiac, en sus notas al *Apéndice* de la primera parte de la *Ética* y al prefacio de la cuarta parte, insiste en la importancia de no confundir consciencia y conocimiento en Spinoza: «La distinción entre «consciencia» y «conocimiento» es esencial para entender el envite spinozano. La consciencia no es

A la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos le llamo esclavitud; pues el hombre que está sometido a los afectos, no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que es mejor, se ve forzado a seguir lo peor. En esta parte me he propuesto demostrar cuál es la causa de esto y qué tienen, además, de bueno o de malo los afectos. Pero, antes de empezar, conviene decir algo acerca de la perfección y la imperfección, del bien y del mal. (E4Praef.).

¿Por qué Spinoza utiliza nociones que antes había desinflado ontológicamente hablando? Spinoza hace un uso estratégico de las nociones de bien y mal previamente criticadas, específicamente por un problema muy real y efectivo: la fuerza de los afectos. El uso de Spinoza es operativo-estratégico no es moral-condenatorio, se trata justamente de entender la fuerza de los afectos y lo que estos pueden en términos de modificar o afectar a alguien que no es substancial, esto es, que está condicionado por muchísimas causas que no dependen de su acción. Nada menos

sino representación imaginaria; como tal, genera reconocimiento identificativo y no es, en el fondo, sino proyección, en mayor o menor medida desplazada, del deseo. El conocimiento establece la red causal que determina la definición de un *individuum*, entendiendo como tal cualquier ente determinado (...)» (*Ética demostrada según el orden geométrico*, (trad. y notas de V. Peña y notas y epílogo por G. Albiac). Madrid: Tecnos, 2007; nota 41, *Apéndice*; ver también nota 25 de la cuarta parte). Ser conscientes para Spinoza no implica un conocimiento adecuado, dado que aquello de lo que soy consciente, de primera instancia, es de mi apetito (el *conatus* referido a la mente y al cuerpo; no otra cosa es el deseo). Ahora bien, la distinción que hace Albiac entre conocimiento y consciencia podría ganar en matices desde la distinción entre entendimiento y consciencia. La imaginación es imprescindible para el conocimiento, para las maneras en las que producimos conocimiento; si bien no de modo adecuado, dado que la imaginación está anclada en la parcialidad de la experiencia de un determinado cuerpo y de su idea que es la mente. La línea divisoria entre la imaginación y el conocimiento no es tan tajante, mientras que la línea entre entender e imaginar sí lo es. En la medida en que somos cuerpos no podemos dejar de imaginar, que es un modo de padecer, es decir, padecemos en la medida en que no podemos dar cuenta de las causas que nos determinan a obrar de diversas maneras ni, por lo tanto, podemos explicar a partir de nuestra propia naturaleza lo que hacemos. Sin embargo, es propio de la potencia del entendimiento – eje de la quinta parte de la *Ética* – formar conceptos adecuados de las afecciones del cuerpo (E5P4) y como escribe Spinoza: «cada cual tiene la potestad de entender, si no totalmente, sí al menos en parte clara y distintamente sus afectos, y por consiguiente de hacer que padezca menos por ellos.» (E5P4s). F. J. Ramos recoge este aspecto en el apartado 2.72 del tercer volumen de su *Estética del pensamiento*: «La capacidad de un cuerpo de afectar y de ser afectado por otros cuerpos ocurre paralelamente al registro psíquico de esas mismas afecciones. Ese es uno de los grandes descubrimientos conceptuales de Spinoza que dan al traste con el dualismo cartesiano. (...) ...desde la perspectiva orgánica, aunque la conciencia ignore por completo la enorme complejidad metabólica que en cada momento determina la aparición de los cuerpos, la representación autoconsciente de ese cuerpo es parte del acontecimiento de lo que significa ser-y-tener-cuerpo. Desde la perspectiva de la mente, la conciencia puede llegar a tener una idea adecuada de su corporeidad, fruto de un entendimiento real de aquel acontecimiento.» (*La invención de sí mismo*. Madrid: Fundamentos, 2008.). La última oración citada responde a lo que puede la mente, es decir, a la potencia del entendimiento o la libertad humana, utilizando la disyunción que le da título a la quinta y última parte de la *Ética*.

intelectualista que entender, es decir, nada que atente más contra el prejuicio que distinga entre lo teórico y lo práctico: entender es actuar. Escribe Spinoza que es «necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza, a fin de determinar qué puede y qué no puede la razón en orden a moderar los afectos...» (E4P17s). Aunque no se parte de la defensa de una voluntad libre, la pregunta de la ética se mantiene: ¿cómo puedo liberarme de la servidumbre? ¿Cómo llegar a actuar? ¿Qué es lo que puedo hacer? Spinoza introduce otra noción clave para dar cuenta de lo que podemos, de aquello que se convierte en nuestra realidad efectiva. Por eso la cuarta parte de la *Ética* incluye entre sus definiciones la siguiente aseveración:

Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (por 3/7), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza. (E4def.8).⁴¹

Es imprescindible enfatizar la relación entre virtud y potencia en Spinoza, nuestra virtud es lo que somos, aquello que somos equivale en este plano a aquello que podemos. En Spinoza, entender estará ligado a un conocimiento claro de lo que puedo hacer.⁴² Este punto no es ignorado por Fischer, llegando a escribir en una nota la formulación «Virtus = potentia», sino que se convierte en eje de la reconsideración de la voluntad. En la exposición de Fischer, la voluntad determinada comienza el giro de pensar lo ético anclado en el ejercicio de la voluntad desde lo que *podemos* y no desde un *querer* indeterminado:

Der menschliche Wille ist unfrei. Wie ist durch den unfreien Willen die Freiheit von den Leidenschaften oder die Herrschaft über dieselben möglich? Das ist die Frage, von der Ethik abhängt.⁴³

[La voluntad humana no es libre. ¿Cómo es posible desde una voluntad no libre la liberación o el dominio de las pasiones? La ética depende de esta pregunta.]

Esta cita pertenece a la segunda parte del capítulo titulada «La voluntad de conocimiento claro» (*Der Wille zur klaren Erkenntniß*). Fischer vincula la voluntad al conocimiento, afirma que así como para Spinoza hay un conocimiento adecuado o inadecuado que se sigue de nuestra mente, hay también una voluntad dependiente de este conocimiento. La voluntad que depende del conocimiento inadecuado está subordinada al dominio de la imaginación. En cambio, hay una voluntad que

⁴¹ Definición citada en Fischer, K. Op. cit., pp. 484-485.

⁴² Es desde este punto que Fischer remite la discusión a la razón como principio de virtud y donde comienza, entonces, la resistencia de Nietzsche al concepto de razón en Spinoza.

⁴³ Op. cit., p. 482.

depende del conocimiento adecuado, dominada por el intelecto (*Intellect*). El esperado paso a seguir sería disolver la importancia de la noción de voluntad como una cuestión nominal que responde a la noción más básica de *conatus* pero Fischer insiste en entender la voluntad como deseo consciente: „Der bewußte Affect ist Wille oder Begierde.“ («El afecto consciente es la voluntad o el deseo») o „Der Wille ist der bewußte Affect oder die Begierde.“ («La voluntad es el afecto consciente o el deseo»).⁴⁴ La *voluntad de entender*, a la que apela Fischer, no es más que el resultado de *entender* –valga la redundancia– de modo consciente y adecuado lo que se sigue de nuestra naturaleza.

Diese Freiheit ist eine nothwendige Folge des Willens, welcher selbst eine nothwendige Folge der klaren Erkenntniß ist, wie diese eine nothwendige Folge des menschlichen Geistes.⁴⁵

[Esta libertad es una consecuencia necesaria de la voluntad, que en sí misma es una consecuencia del conocimiento claro, al igual que este es una consecuencia necesaria de la mente humana.].

En su clásico estudio *Nietzsche und Spinoza* (1974), Wurzer ya se había percatado de esta curiosa identificación: «La voluntad, como ha sido presentada en la primera y en la segunda parte, no es tan fácilmente asimilada al deseo en la tercera parte, tampoco a un deseo consciente del que suele hablar Kuno Fischer.»⁴⁶ Esta identificación resulta en un fuerte posicionamiento. Dado que el entendimiento es idéntico a la voluntad, la voluntad deseante-determinada a la que Fischer apunta es la misma que le da título a esta parte: *la voluntad de conocimiento claro*, es decir, *la voluntad de entender*. Ahora es posible comprender el vínculo que hace Fischer entre voluntad y deseo, que lo conduce a expresiones como estas:

Der wirkliche Wille ist dieses bestimmte, einzelne Verlangen, welches allemal durch eine bestimmte Ursache genau determinirt ist.⁴⁷

[La voluntad efectiva es este deseo determinado, que está sin duda condicionado por una causa determinada.]

Was der menschliche Geist thut, das thut er, weil er es begehrt. Wenn also die klare Erkenntniß aus dem menschlichen Geiste nothwendig folgen soll, so muß sie begehrt

⁴⁴ Ibidem, p. 491, p. 501. Ver también p. 354: „...aus der Begierde oder dem Willen zur Selbsterhaltung“.

⁴⁵ Ibidem, p. 482.

⁴⁶ „Der Wille, wie er im ersten und zweiten Teil der ‘Ethik’ aufgefasst wird, wird im dritten Teil nicht einfach identisch mit der ‘Begierde’, auch nicht im Sinner einer ‘bewußten Begierde’ wovon Kuno Fischer zu sprechen pflegt.“ (Wurzer, W. Op. cit., p. 213.).

⁴⁷ Op. cit., p.481.

werden. Wenn sie mächtiger sein soll, als alle Leidenschaften, so muß sie am mächtigsten begehrt werden und stärker als alle Objecte, die wir passionirt oder leidenschaftlich verlangen, so müssen die stärksten Affecte nothwendig eine Richtung nehmen, die in der klaren Erkenntniß ihr naturgemäßes Ziel findet. Wir werden daher die Frage untersuchen müssen, welches sind die stärksten Affecte?⁴⁸

[Lo que hace la mente humana, lo hace porque lo desea. Para que el conocimiento claro se siga de modo necesario de la mente humana, esta tiene que desearlo. Si quiere ser más potente que todas las pasiones, tiene que desear del modo más potente y más fuerte que todos los objetos que anhelamos de modo pasional o pasivo, los afectos más potentes tienen que tomar necesariamente una dirección que encuentre en el conocimiento claro la meta adecuada a su naturaleza. Por lo tanto, debemos formular la pregunta por cuáles son los afectos más potentes.].

En este punto la referencia a E3P9s es esencial para entender la especificidad de la voluntad para Spinoza y cómo esta está relacionada con la noción base de *conatus*. La no independencia de esta noción del *conatus* distingue la posición de Spinoza de la de su precursor Descartes; para quien la voluntad será una acción del alma que interviene de modo indirecto en el movimiento de los espíritus animales a partir de la noción primitiva de la interacción entre el alma y el cuerpo.⁴⁹ En la exposición, Fischer se aferra a una voluntad que vendría siendo un deseo consciente de conocimiento y no una voluntad general y abstracta como facultad. Fischer hace que el estudio y transformación de la realidad afectiva dependa, desde su anclaje ético, de un énfasis singular en la voluntad orientada por el entendimiento. Es posible encontrar el locus de la yuxtaposición entre querer y desear, entre la Voluntad y el Deseo, en el cuarto apartado de la segunda parte („Das menschliche Streben. Der Wille.“) del capítulo 18, titulado *Las pasiones humanas*, justo cuando Fischer comenta el escolio de la proposición 9 de la tercera parte:

Das bewußte Streben nennt Spinoza „Wille oder Begierde“ (voluntas, cupiditas). War wir wollen oder begehren, ist demnach nichts Anderes als die Erhaltung und Realität unseres Daseins. Was dieses Streben befördert, nennen wir gut, das Gegentheil böse. (...)

/ Das Vermögen eines Dinges ist gleich seinem Wesen. Also ist das Wesen der menschlichen Natur gleich jenem Streben, und das Wesen des menschlichen Geistes gleich jenem bewußten Streben d.h. dem Willen oder der Begierde zur Selbsterhaltung.⁵⁰

[Spinoza nombra al conato consciente «*voluntad o deseo*». Lo que queremos o deseamos no es algo distinto a la conservación y la realidad de nuestra existencia. Lo que pro-

⁴⁸ Op. cit., pp. 482-483.

⁴⁹ Ver su *Tratado de las pasiones* (trad. J. A. Martínez y P. Andrade, Madrid: Tecnos, 2010), en particular la primera parte titulada «De las pasiones en general: y, ocasionalmente, de toda la naturaleza del hombre».

⁵⁰ Op. cit., p. 353.

mueve este esfuerzo lo llamamos bueno, malo lo contrario. (...) /La potencia de una cosa es igual a su esencia. Por consiguiente, la esencia de la naturaleza humana es igual a cada conato y la esencia de la mente humana es igual a cada esfuerzo consciente, esto es, a la voluntad o el deseo de autoconservación.]

La voluntad spinociana no agota la realidad del *conatus*, sino que se ajusta a este aspecto fundamental de todo lo que es. Por su parte, Fischer no distingue la voluntad como palabra que designa al *conatus* solo en relación con la mente del apetito que se refiere tanto al cuerpo como a la mente. Desde su organización de la *Ética*, la noción de voluntad le permite a Fischer hilvanar este capítulo con la pregunta fundamental del próximo capítulo y el último que realmente expone contenidos del pensamiento de Spinoza, aquel que versa sobre la libertad humana (cap. 23); que se detiene en el estudio de la parte quinta de la *Ética*, justo aquella en la que se afirma que «la potencia de la mente se define por la sola inteligencia» (E5Praef).

4. Conclusión

La voluntad en Fischer está guiada por un querer el entendimiento, por un deseo consciente de conocimiento. Ahora bien, el deseo no puede ser confundido con esta voluntad de conocimiento claro. Ser conscientes de nuestro apetito, tal y como explica Spinoza, no implica tener un conocimiento adecuado de él. La consciencia es derivada de algo más esencial, la virtud o potencia de cada ser por esforzarse en existir, su *intento o ensayo de vida*.⁵¹ El deseo es más radical que la voluntad y esta no es independiente del deseo. Hay una consciencia espontánea – acrítica – de nuestro apetito, pero justamente esto no es *entender*, es aquí que comienza la tarea spinociana y su figura de precursor de un pensamiento que se esfuerza por poner en su lugar adecuado las representaciones que nos hacemos de nosotros mismos. Deseo y voluntad son nombres del esfuerzo por vivir o *conatus*, desde el que se despliega el estudio deductivo de los afectos. El deseo es más radical que la voluntad porque comprende la radicalidad plena de la existencia humana como ser corpóreo-mental. Spinoza, después de reiterar que el apetito sigue siendo uno y el mismo, seamos conscientes de él o no, nos dice que su definición incluye:

...a la vez todas las tendencias de la naturaleza humana que indicamos con el nombre de apetito, voluntad, deseo o impulso. (...) Aquí entiendo, pues, con el nombre de deseo cualesquiera tendencias del hombre, impulsos, apetitos y voliciones, que, según la diversa constitución del mismo hombre, son diversos y no rara vez tan opuestos entre sí

⁵¹ La palabra latina *conatus* significa esfuerzo pero también empeño, tentativa. El verbo *conor* implica tanto prepararse o disponerse como emprender, intentar o esforzarse (*Diccionario Latino Spes*. Barcelona: Vox, 2005.).

que el hombre es arrastrado en diversas direcciones y no sabe a dónde dirigirse. (E3af.def.1.expl.).⁵²

La confusión entre deseo y voluntad tendrá consecuencias en cómo Nietzsche incorpora a Spinoza, en estos momentos trabajo al respecto, sobre todo en la nota 11[193] de 1881, el testimonio más importante de este primer estudio de la obra de Fischer en sus cuadernos.⁵³ El mantener la idea de voluntad conserva en la exposición un lenguaje no del todo cercano al spinociano; el del *motivo* de la acción. Es un tema que preocupó a Fischer tanto en sus reflexiones sobre Fichte⁵⁴, Schelling⁵⁵ y Schopenhauer⁵⁶, como en sus escritos más propios, tal es el caso de su discurso *Sobre el problema de la libertad humana*.⁵⁷ Frente al aspecto resaltado en la interpretación de Fischer, es importante recordar con palabras de Eugenio Fernández que: «el querer forma parte del conato humano esencial».⁵⁸ Es desde el *conatus* que se define la voluntad. Ahora bien, es la mente la que ha de esforzarse por entender. Si bien podemos cuestionar la identificación de Fischer entre voluntad y deseo consciente en Spinoza, este apunta al papel del esfuerzo por entender (E4P26dem.) como una decisión de la mente y cómo aquí se juega la más alta virtud: *hay que desear ser libre*.

⁵² «sed eandem ita definire studui, ut omnes humanae naturae conatus, quos nomine appetitus, voluntatis, cupiditatis, vel impetus significamus, una comprehenderem. (...) Hic igitur Cupiditatis nomine intelligo hominis quoscumque conatus, impetus, appetitus, & volitiones, qui pro varia ejusdem hominis constitutione varii, & non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, & quo se vertat, nesciat.» (E3af.def.1.expl.).

⁵³ Esta nota comienza de la siguiente manera: „Spinoza: wir werden nur durch Begierden und Affekte in unserem Handeln bestimmt. Die Erkenntniß muß *Affekt* sein, um Motiv zu sein. – Ich sage: sie muß *Leidenschaft* sein, um Motiv zu sein.“ (11 [193]; KSA 9, p.517.).

⁵⁴ Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie. Fünfter Band. Fichte und seine Vorgänger*. Erste Abteilung und Zweite Abteilung. Heidelberg, 1869.

⁵⁵ Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie. Sechster Band. F.W.J. Schelling*. Erstes Buch: *Schellings Leben und Schriften*. Heidelberg, 1872; Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie. Sechster Band. F.W.J. Schelling*. Zweites Buch: *Schellings Lehre*. Heidelberg, 1877.

⁵⁶ Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie. Achter Band. Arthur Schopenhauer*. Heidelberg, 1893.

⁵⁷ *Über das Problem der menschlichen Freiheit*. Rede zum Geburtstagsfeste des Höchsteligen Großherzogs Karl Friedrich von Baden und zur akademischen Preisverteilung am 22.11.1875. Heidelberg, 1875. Posteriormente titulado *Über die menschliche Freiheit*. Consultar también: *Das Verhältnis zwischen Willen und Verstand im Menschen*. Heidelberg, 1896. Las referencias bibliográficas señaladas en las notas 54-57 han sido tomadas de la bibliografía preparada por R. Hülsewiesche, Op. cit., pp. 163-189.

⁵⁸ Fernández, E. «El deseo, esencia del hombre» en Domínguez, A. (ed.). *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 135-152; p. 146.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Zweiter Band. *Descartes' Schule. Spinozas Leben, Werke und Lehre*. Jubiläumsausgabe. Sechste Auflage. Heidelberg: Carl Winter · Universitätsverlag, 1946.
- FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Zweiter Band. *Descartes' Schule. Spinozas Leben, Werke und Lehre*. Jubiläumsausgabe. Vierte neu bearbeitete Auflage. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1898.
- FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Neue Gesamtausgabe. Erster Band. *Descartes und seine Schule*. Zweiter Theil. *Fortbildung der Lehre Descartes'*. *Spinoza*. Dritte neu bearbeitete Auflage. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1889.
- FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Band. *Descartes und seine Schule*. Zweiter Theil. *Fortbildung der Lehre Descartes'*. *Spinoza*. Dritte neu bearbeitete Auflage. München: Fr. Bassermann, 1880.
- 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.
- FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Band: *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*. Erste Abteilung. Mannheim: Bassermann & Mathy, 1854.
- 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. (KGB)
- NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial. «La gaya scienza»*, (trad. J. Jara). Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. I (1869-1874), trad., intro. y notas L. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2007. (FP I)
- 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. *Ética demostrada según el orden geométrico*. A. Domínguez (trad.). 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.

Fuentes secundarias

- ABEL, G. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. 2., um. ein. Vorw. erw. Aufl. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.
- ÁVILA CRESPO, R. *Spinoza en Nietzsche*. Ciudad Real: Cuadernos del Seminario Spinoza Nº 15, 2003.
- BROBJER, T. H. *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Chicago: Urbana, 2008.
- BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.
- CAIMI, M. «La tradición kantiana» en Villacañas, J. L. (ed.) *La filosofía del siglo XIX* (EIAF). Madrid: Trotta, 2001, pp. 359-380.
- CAMPIONI, G. (et al.). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.
- CHAUI, M. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (ed. V. Peña). Madrid: Alfaguara, 1977.
- DESCARTES, R. *Tratado de las pasiones* (trad. J. A. Martínez y P. Andrade). Madrid: Tecnos, 2010.
- DOMÍNGUEZ, A. (ed.). *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significados*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
- GAWOLL, H.-J. „Nietzsche und der Geist Spinozas: Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie“. *Nietzsche-Studien* 30, 2001, pp. 44-61.
- HÜLSEWIESCHE, R. *System und Geschichte: Leben und Werke Kuno Fischers*. Frankfurt: Lang, 1989.

- JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche*, 4 vols. (trad. J. Muñoz e I. Reguera). Madrid: Alianza, 1981-1985.
- JAQUET, C. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris: P.U.F., 2004.
- JAQUET, C. «Le rôle positif de la volonté chez Spinoza» en *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 91-107.
- MIGNINI, F. *Introduzione a Spinoza*. Roma: Laterza, 1990.
- MOREAU, P.-F. *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo* (trad. P. Lomba). Madrid: Antonio Machado Libros, 2014.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche Interpretation I*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
- NADLER, S. *Spinoza's Ethics. An Introduction*. Cambridge University Press, 2006.
- NIEMAYER, C. *Diccionario Nietzsche: Conceptos, obras, influencias y lugares*. Ed. G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- OTTMANN, H. (ed.) *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2000.
- DE PABLOS, R. *La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*. Servicios de Publicación, Universidad Complutense de Madrid, 2012.
- PEÑA, V. *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- PIAZZESI, C. „Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis“. *Nietzsche-Studien* 39, 2010, pp. 352-381.
- RAMOS, F. J. *Estética del pensamiento III: La invención de sí mismo*. Madrid: Fundamentos, 2008.
- 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.
- SOMMER, A. U. “Nietzsche's Reading on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer”. *The Journal of Nietzsche Studies*, Volume 43, Number 2, Autumn 2012, pp. 156-184.
- SOMMER, A. U. *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- VOGEL, U. „Die Philosophie will ein Meisterstück machen...“. Spinoza, Pantheismus und Philosophie bei Kuno Fischer“ en U. Vogel (et. al. eds.), *Societas rationis*. Berlin: Duncker & Humblot, 2002, pp. 351-381.
- 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.

Raúl de Pablos Escalante
Departamento de Filosofía
Universidad de Puerto Rico
depablosescalante@gmail.com