

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID



**FACULTAD DE FILOSOFÍA
CURSO 2011-2012**

**LA FILOSOFÍA VIVIDA:
PENSAMIENTO Y TRANSFORMACIÓN EN SPINOZA Y
NIETZSCHE**

Director: Prof. Dr. D. Antonio M. López Molina
Autor: Raúl E. de Pablos Escalante

**DEPARTAMENTO IV
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, ESTÉTICA
E HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

Das Lernen verwandelt uns...

(El aprender nos transforma...)

Friedrich Nietzsche

LA FILOSOFÍA VIVIDA
PENSAMIENTO Y TRANSFORMACIÓN EN SPINOZA Y NIETZSCHE

Índice	iii.
Agradecimientos y Dedicatoria	viii.

INTRODUCCIÓN

1. El compromiso filosófico y la vida íntegra	2.
1.1. Planteamiento general de la investigación	2.
1.2. Horizonte teórico e interpretativo	5.
2. Pre-facios: introducción vital a la filosofía	16.
2.1. Spinoza: <i>la búsqueda de un bien verdadero y comunicable</i>	16.
2.2. Nietzsche: <i>transformar todo lo que somos en luz</i>	32.
Notas	51.

I. Parte: Spinoza

CONCEBIR A DIOS

Capítulo 1. Llevarnos de la mano hacia la beatitud	58.
1.1. La <i>Ética</i>: un libro guía	58.
1.2. Lo que puede la mente según su sola virtud	65.
1.2.1. <i>Vis nativa</i>	65.
1.2.2. La definición genética	69.
Capítulo 2. Ser-hacer: la esencia actuante de Dios	88.
2.1. <i>Entender a Dios, no imaginarlo: de la convicción al concepto</i>	88.
2.2. <i>La exposición sistemática del concepto de Dios</i>	95.
2.2.1. El inicio. Causa de sí.	96.
2.2.2. <i>Ser</i>	99.
2.2.2.1. Una única sustancia	99.
2.2.2.2. Dios o la sustancia absolutamente infinita	104.
2.2.3. <i>Hacer</i>	110.
2.2.3.1. Lo que se sigue de Dios: orden e inmanencia	110.
a. “Un filósofo extraño”	114.
2.2.3.2. Los atributos: elementos constituyentes de lo real	118.
2.2.3.3. Los modos infinitos inmediatos y mediatos	123.
2.2.3.4. El escenario infinito de los modos finitos	130.
2.2.4. <i>Ser-hacer</i>	134.
2.3. <i>Un ejercicio de práctica racional. La meditación frente al estupor y la ignorancia.</i>	136.
2.3.1. Las causas del prejuicio finalista: ¿cómo se producen las cosas?	143.
2.3.2. Falsedad: reducción a la ignorancia	149.
2.3.3. Los efectos: según la disposición de su cerebro	153.
Capítulo 3. Ser parte de la Naturaleza	158.
3.1. La raíz de la práctica: la participación	158.
3.2. Sentir y pensar: una axiomática de lo humano	163.
3.3. No-reduccionismo: Dios como principio integrador	170.
3.3.1. Cuerpo y mente como parte de la Naturaleza	176.
3.4. El <i>darse</i> de la idea de Dios	182.
3.5. La independencia de la idea	191.
3.6. <i>Idem est</i>	195.
3.7. No-existencia y existencia en acto	200.
3.8. La forma del ser humano	208.
3.8.1. La mente como idea y como parte del entendimiento infinito	212.
3.8.2. La relación entre la idea y el objeto ideado	214.
3.8.3. La mente: idea de un cuerpo existente en acto	216.
3.9. <i>Recapitulación y transición</i>	218.
Notas	221.

II. Parte: Nietzsche

TAN MÚLTIPLE COMO ENTERO

Capítulo 1. Tomar posesión de sí	232.
1.1. Ascesis y escritura	232.
1.2. La voluntad fundamental de conocimiento	245.
1.3. La educación como liberación	251.
1.4. El arte del estilo	255.
Capítulo 2. Nietzsche como ejemplo	259.
2.1. La integridad del filósofo	259.
2.2. La conciencia intelectual	273.
2.3. Un trozo de cultura insustituible: <i>excursus</i> sobre bibliografía secundaria	277.
2.3.1. Síntesis bibliográfica española y algunos apuntes transatlánticos	292.
2.4. Un taller filosófico: <i>excursus</i> sobre los <i>Fragmentos póstumos</i>	299.
Capítulo 3. Las raíces afectivas del pensamiento	305.
3.1. <i>Signos del pensamiento</i>	308.
3.1.1. Lógica	309.
3.1.2. Historia del surgimiento del pensamiento	321.
3.1.2.1. El ensayo del método	325.
3.1.2.2. ¿Cómo algo puede surgir de su contrario?	326.
3.1.3. La difícil tarea de pensar el pensar	332.
3.1.3.1. El pensamiento es inderivable	340.
3.2. <i>La hipótesis de la voluntad de poder como teoría de los afectos</i>	344.
3.2.1. Aproximación al problema de las fuerzas	344.
3.2.2. La voluntad de poder como hipótesis	350.
3.2.3. Nietzsche psicólogo: instintos, pulsiones y afectos	365.
3.2.3.1. La actividad instintiva y el pensar filosófico	368.
3.2.3.2. La filosofía y las pulsiones fundamentales	369.
3.2.3.3. Afecto: un concepto con mayor operatividad	371.
3.2.4. Hacia los problemas fundamentales	375.
3.2.5. El carácter interpretativo de todo acontecer	386.
3.3. <i>La grandeza del filósofo: hacia un pensar afectivo</i>	393.
3.4. <i>Recapitulación y transición</i>	398.
Notas	401.

III. Parte: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer

AFECTAR Y SER AFECTADO

Capítulo 1. Un acto instintivo	419.
1.1. La misma ‘tendencia general’: <i>hacer del conocimiento el afecto más potente</i>	419.
Capítulo 2. Afectos, cuerpo y filosofía	424.
2.1. Spinoza: <i>convertirnos en causa adecuada</i>	424.
2.1.1. Breve tratado sobre los cuerpos	424.
2.1.2. Aptitud del cuerpo, aptitud de la mente	429.
2.1.3. La prestancia de las mentes	437.
2.1.4. La acción: punto de encuentro entre afectos y conocimiento	442.
2.2. Nietzsche: <i>reconquistar el derecho a los afectos para el hombre de conocimiento</i>	452.
2.2.1. Interpretación y cuerpo: el hilo conductor del cuerpo	452.
2.2.2. De los despreciadores del cuerpo	459.
2.2.3. Hacia una doctrina perspectivista de los afectos	463.
2.2.3.1. Apariencialidad y perspectiva	465.
2.3. Kuno Fischer: <i>la virtud del conocimiento y la virtud de los afectos</i>	469.
2.3.1. Un profesor de filosofía	469.
2.3.1.1. <i>Historia de la filosofía moderna:</i> una obra de cincuenta años de elaboración	474.
2.3.2. El antagonismo interno del ser humano	478.
2.3.2.1. Una ética, no una moral: Spinoza, el botánico	487.
2.3.3. El conocimiento de los afectos	490.
Capítulo 3. La transmisión de una forma de pensamiento	498.
3.1. <i>Tendencia en común</i>	498.
3.1.1. Un pensamiento integrador: de cómo no castrar el intelecto o de cómo pensar	502.
3.1.2. El recorrido de los pensamientos	507.
3.2. Spinoza y Nietzsche: una comunidad del pensamiento	522.
Notas	533.

CONCLUSIONES 537.

Bibliografía 545.

Apéndice: 557.

La libertad humana por Kuno Fischer.

Extracto del capítulo 23 de la segunda parte (*La escuela de Descartes. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza.*) del primer tomo (*Descartes y su escuela*) de la obra *Historia de la filosofía moderna*.

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA:

Sin el trabajo intelectual y el esfuerzo vital de un independiente filósofo del siglo XVII, que reivindicó la alegría de *estar aquí*, y de un filósofo del siglo XIX, que pensó más al límite que nadie el escenario de la psique y todas las comodidades que nos damos para no enfrentarnos a nuestros abismos más íntimos, este trabajo de investigación, búsqueda, análisis, diagnóstico y testimonio no hubiera podido ser escrito. Sobre todo lo demás, quede el agradecimiento a Spinoza y a Nietzsche, prójimos y aliados en la difícil tarea de ser un humano.

Esta investigación ha contado con el apoyo institucional de la Universidad Complutense de Madrid, mediante una beca pre-doctoral de 2006 a 2010. El Prof. Antonio M. López Molina ha apoyado el proyecto de investigación desde sus inicios, dirigiendo mi trabajo de investigación *Dios y verdad en la Ética de Spinoza* (2007) hasta conducirlo a buen término. Agradezco sinceramente la confianza puesta en mi trabajo tanto a mi director de tesis como a los responsables de la U.C.M., particularmente a los miembros del Departamento IV (Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del Pensamiento) de la Facultad de Filosofía y al Vicerrectorado de Investigación y Política Científica (Servicio de Investigación. Sección de Becas).

La oportunidad de la beca de investigación me permitió dos experiencias por las que estoy muy agradecido. Por una parte, la dirección de seminarios de créditos prácticos y, por otra parte, la ocasión de realizar dos estancias otoñales de investigación en el Institut für Philosophie de la Technische Universität Berlin (2008) y en el Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne de la Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne (2009), gracias a la amabilidad del Prof. Günter Abel y de la Prof^a. Chantal Jaquet respectivamente.

Ha sido de gran provecho haber participado en seminarios centrados en las filosofías de Spinoza o Nietzsche, ya sea escuchando, exponiendo o discutiendo. Agradezco a todos aquellos que gentilmente me han invitado a estas actividades. Especialmente agradezco la confianza renovada de M. Galcerán Huguet, J. P. García del Campo y M. Espinoza Pino en sus seminarios y congresos sobre la filosofía de Spinoza, a los miembros del *Seminario Spinoza* (U.C.L.M.), principalmente a M. L. de la Cámara y a J. Carvajal por sus atenciones, y a W. Stegmaier y al grupo de excelentes investigadores de la filosofía nietzscheana a los que dirige sus diversas investigaciones en la Ernst-Moritz-Arndt-Universität, Greifswald.

Agradezco con especial énfasis a mis profesores y compañeros de estudio en la Universidad de Puerto Rico, donde tuve la oportunidad de entender, gracias a los ejemplos de E. Tollinchi, M. Kerkhoff y F. J. Ramos, que la filosofía está enraizada en un fuerte compromiso vocacional y sigue siendo *amor a la sabiduría*.

En las tres partes principales de esta disertación se encuentran pensamientos guías de María Zambrano, quien, por razones dolorosísimas, no pudo defender su tesis sobre Spinoza en esta misma institución. También se encuentran palabras de Francisco José Ramos, quien sí pudo defender su tesis sobre Nietzsche en esta casa. La comunidad de pensamiento Spinoza-Nietzsche es precursora del trabajo tanto de la autora de *Hacia un saber sobre el alma* como del autor de una *Estética del pensamiento*. Estas referencias son un pequeño homenaje, testimonio de admiración a

sus respectivas obras filosóficas, ejemplos de independencia y de afirmación de un espacio filosófico creativo desde la lengua española.

Más allá de lo institucional, esta tesis no hubiera salido a la luz sin un grupo de personas a quienes quisiera expresar mi gratitud.

A las familias Pajón-Leyra y Espinoza-Pino, que no solo me han abierto generosamente las puertas de sus hogares, sino que me han cobijado con el más sincero amor y el más considerado respeto hacia mí y hacia mi trabajo. Los primeros me ayudaron a entender que tenía buenas razones para permanecer en Madrid y gracias a los segundos este trabajo se ha podido completar con la tranquilidad necesaria. Deseo que ambas familias sepan siempre lo agradecido que estoy con sus consideraciones.

A las amistades, cuyo trabajo científico y compromiso intelectual me han ayudado a convertir esta investigación, según mis capacidades, en el mejor trabajo posible. Menciono entre estas a Manuel Almeida Rodríguez y Gabriel de la Luz Rodríguez, a los que les debo más de una referencia bibliográfica del medio anglosajón y más importante aún, casi dos décadas de amistad, a Bruno Roldán García, quien me señaló el camino hacia las nuevas investigaciones sobre Nietzsche en Alemania, a Ezequiel Rodríguez Andino por su constancia y amor a su oficio, a Omar Peraza Delgado por su conversación y rigor, y a Mario Espinoza Pino por su comprensión y su gesto infinito de confianza y fraternidad.

A Tamara R. Silva-Proll Dozo, por el amor y el compañerismo vividos.

A Antonio González Tejerina, Inés Reyes Ferrero y José Monteiro, por hacerme sentir que la experiencia de la amistad siempre encuentra su lugar. A Beltrán Giménez Ezquerro y a su querida familia, por el cariño compartido. A Iñaki Barba y a su familia, por permitirme la oportunidad de replegarme en un momento necesario y dejarme al cuidado de un bien tanpreciado como su casa. A lo largo de estos años, han sido muchas las personas que me han brindado su apoyo y su amistad: Pilar, María Jesús y Francisco Cano, Mario P., Gerardo, Ana, Tomás, Neyla y tantas otras. Estoy y seguiré estando profundamente agradecido.

Por último, quisiera hacer constar que este camino no hubiera siquiera sido comenzado sin el apoyo de mi familia, a quien me permito dedicar este trabajo, no por atavismo o convencionalismo alguno, sino, porque han sido ellos, los que no solo han comprendido, en todo momento, la importancia de dar estos pasos para quien aquí escribe, sino que también, han aguantado con un estoicismo amoroso la distancia física. Quede, pues, este esfuerzo dedicado:

a mi madre Marta, por su independencia de espíritu,

a mi padre Raúl, por su apoyo y comprensión,

a mi abuela María Judith, por su nobleza y aliento,

a mi abuelo Esteban, por su pureza de corazón,

y a mis hermanas Mónica, Mireya y Corali, por su cariño y ejemplo de laboriosidad.

Nota sobre las citas:

Hemos transcrito a pie de página las citas principales de Spinoza (*Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972) y de Nietzsche (*Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter DTV, 1999; Nietzsche, F., *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe in 8 Bänden Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter DTV, 1967 ff.) en su idioma original, para de este modo poder cotejar los textos estudiados y poder hacer precisiones cuando una traducción motive alguna duda. Aunque esto afecta la extensión del texto, se ha querido hacer de este modo para que los lectores investigadores pudieran corroborar lo expuesto. De esta manera, además, evitamos saturar el texto base de palabras en latín y en alemán. Por otra parte, todas las citas de bibliografía secundaria, sin traducción al castellano especificada, están traducidas por nosotros sin otro motivo que el de servir para esta disertación. La traducción que se ha utilizado de la *Ética* de Spinoza ha sido invariablemente la de Atilano Domínguez, con una sola modificación, hemos traducido ‘*mens*’ por ‘mente’ y no por ‘alma’, siendo fieles a la letra de Spinoza. Se indicará entre paréntesis cuando se haya modificado una traducción. En la **Bibliografía** se señalan las traducciones que hemos utilizado y las abreviaturas de las obras de Nietzsche que se han introducido en el texto. Las traducciones de Kuno Fischer son nuestras.

INTRODUCCIÓN

1. El compromiso filosófico y la vida íntegra

1.1. Planteamiento general de la investigación

Este trabajo tiene como objeto de estudio las filosofías de Spinoza y de Nietzsche y el vínculo entre estas por medio de la noción de 'afecto'. Lo exigente de la lectura de estos autores, más sus respectivas características insustituibles e inconfundibles, han hecho que la independencia de ambos sea mantenida a través de toda la investigación. Se ha sido particularmente cauteloso a este respecto: ni Spinoza es Nietzsche, ni Nietzsche es Spinoza, ni, tampoco, se ha pretendido crear un espacio teórico nuevo a partir de la confusión entre sus filosofías. Siguiendo de cerca los conflictos propios a sus escrituras, el planteamiento general de esta disertación se encuentra en los esfuerzos de Spinoza y Nietzsche por dar cuenta de una visión integradora del ser humano, en al menos la doble vertiente de integración al resto de lo real y de la integración de los componentes que constituyen el ser humano, lo que necesariamente pasa por el estudio del vínculo entre cuerpo y mente. El pensamiento filosófico se ve abocado a este horizonte de integridad.

La primera parte de este trabajo – *Concebir a Dios* – puede entenderse desde la defensa de la integridad de la Naturaleza (de lo real), siendo el ser humano parte de esta; la segunda parte – *Tan múltiple como entero* –, desde la integridad de la experiencia humana, reincorporando los impulsos en la configuración de nuestra existencia e intensificando a esta a través del desarrollo múltiple de nuestras diversas tendencias sin perder de vista un horizonte de unidad; y, por último, la tercera parte – *Afectar y ser afectado* –, se ha de comprender desde la defensa de una experiencia cognitiva más íntegra, donde los afectos y el cuerpo son entendidos como parte esencial de lo que podemos llegar a conocer y de cómo podemos llegar a conocer.

Desde el punto de partida de una vida íntegra, se torna importante elucidar los problemas respecto del no-reduccionismo entre la mente y el cuerpo. Nuestros autores cifran buena parte de sus esfuerzos filosóficos *en cultivar la aptitud del cuerpo y de la mente, entendiendo la íntima unión de ambos aspectos, ganando en inteligibilidad para saber hacia dónde dirigir nuestros actos*. El cultivo de la aptitud será coherente solo si se logra una vida que recoja la multiplicidad de la experiencia y la transforme en una

experiencia de completud. *Llegar a ser tan múltiple como entero* se puede leer como la exigencia del pensamiento de Nietzsche, mientras ‘a mayor perfección mayor realidad’ o ‘a mayor aptitud del cuerpo, mayor aptitud de la mente’, son los avisos de Spinoza para aumentar nuestra potencia de pensar y de actuar.

Tanto en Spinoza como en Nietzsche hay una reiteración de la tarea de la filosofía y no la declaración de su muerte ni de su deslegitimación. Resulta característico de ambas filosofías, por una parte, la incorporación de lo afectivo a los ámbitos del conocer humano y, por otra parte, la defensa del horizonte práctico del esfuerzo filosófico. Una de las metas de esta investigación es hacer explícita la forma del pensamiento compartida hacia la que se encamina una reflexión sobre estos dos autores: el pensar afectivo. De lo que se siguen, al menos, tres principios básicos de todo proceder filosófico: 1. la necesidad de un estudio sobre las dinámicas afectivas en relación con el pensamiento; 2. la prioridad práctica, ética, del camino filosófico; 3. la caracterización del pensamiento como algo activo, lo que permite comprender el acto que implica la invención conceptual y la operatividad del pensar, en el esfuerzo por integrar la realidad afectiva en el corazón de la filosofía.

En un texto titulado *Pensamiento*, G. Frege escribió lo siguiente: “¡Qué manera tan distinta de mostrarse como real la de un martillo en comparación con un pensamiento!”.¹ Spinoza y Nietzsche, los convocados y estudiados, se conjugan en la convicción de que comparten, aún con diferencias marcadas, un impulso básico de filosofar, una tendencia general, que hace del pensamiento una ‘herramienta’, cuyos efectos no son otros sino la transformación de lo que es el ser humano. El lector no se encuentra frente a una comparación de doctrinas sino ante el recorrido del suelo fértil a partir del cual ambos filosofan.

Las filosofías que nos ocupan representan en el pensamiento occidental actual, no solo dos figuras estelares de su historia, sino dos focos candentes de discusión y renovación. Una historia efectual del spinozismo tendría que seguir el rastro de las interpretaciones, apropiaciones, rechazos y condenas que se han hecho de lo que casi podría considerarse como una ‘ideología’ bajo el nombre de spinozismo: desde su cercanía y resonancia dentro del libertinismo o su influencia teórico-política en la Revolución Francesa hasta llegar a la conocida ‘disputa del panteísmo’ cuyas

consecuencias están en el origen y desarrollo del idealismo alemán.² Rastrear esta historia no será la preocupación de este trabajo. El esfuerzo será por leer a Spinoza. La lectura prudente e inmanente del texto será el horizonte y correctivo de esta investigación. La lectura presentada de Spinoza se sitúa en el esfuerzo iniciado por M. Gueroult en Francia, que quizás se podría resumir de esta manera: rescatar a Spinoza del spinozismo. Por otra parte, y de manera similar, este trabajo no es una historia efectual del pensamiento de Nietzsche o del nietzscheanismo. La importancia filosófica y cultural de la obra de Nietzsche, desde finales del siglo XIX y recorriendo todo el siglo XX, es sencillamente incuestionable. La cantidad de interpretaciones, apropiaciones, falsificaciones (manipulación textual y filosófica) del pensamiento nietzscheano podría marcar un modo de comprender el desarrollo filosófico del pensamiento en el siglo XX (axiología, esteticismo, vitalismo, existencialismo, hermenéutica, teoría crítica, etc.). En vez de tratar de poner *la* interpretación de Nietzsche en su lugar para evitar todo tipo de equívocos, la tarea que se emprenderá es volver a Nietzsche, a su escritura, a los conflictos intrínsecos a su proceder filosófico. Esto que parece lo más obvio no ha sido nunca una tarea fácil. Nietzsche es un autor, que como tantos otros, por ejemplo Marx, ha gozado más de lecturas impacientes que lecturas, como era de su gusto, rumiantes. A este respecto, esta investigación mantiene su mirada en la cercanía del trabajo que, a partir de la edición de sus obras completas preparada por M. Montinari y G. Colli, han ido elaborando una no tan corta lista de comentaristas. Si bien la tarea que se presenta sigue de cerca estos trabajos no participa de uno de los procedimientos más usuales y esclarecedores de la llamada crítica filológica nietzscheana, es decir, el estudio y aclaración de las fuentes del pensamiento de Nietzsche.³

Este trabajo ha sido dirigido por una lectura problemática-filosófica y no una lectura de las fuentes, ni de la historia efectual de ambas filosofías, ni tampoco por una descripción exhaustiva de cómo y cuándo Nietzsche accede al pensamiento de Spinoza. Muchos de estos aspectos se tomarán en consideración pero no serán lo nuclear. Una lectura filosófica-problemática sitúa a estos autores como contemporáneos, es decir, planteando preguntas y marcando posibles horizontes a problemas filosóficos tan acuciantes en el siglo XVII o en el siglo XIX como en el siglo XXI. Afirmaba Zaratustra, una de las máscaras predilectas de Nietzsche: “En las montañas el camino más corto es el que va de cumbre a cumbre.”. Los problemas que se presentarán no agotan las filosofías de Spinoza y de Nietzsche, ni sus posibles relaciones pero, a través

de la cercanía de unos problemas teóricos y éticos, se intentará el movimiento que va de una cumbre a otra. *Este camino nos conducirá desde la indagación en el punto más radical del compromiso filosófico de ambos autores hasta la concepción de una forma de pensamiento donde lo racional y lo afectivo se ven entrelazados.* Por supuesto, se ha tomado distancia de la comparación romántica entre pensadores solitarios, malditos y otros atrayentes calificativos que pueden ser fácilmente trivializadores y que no les hacen justicia a estas dos biografías excepcionales.

Principalmente esta investigación, dado el medio en el que surge y para el que se escribe, es un ejercicio de lectura, de comentario, de selección e intervención en los textos. Sin pensar que haya lecturas puras o que se haya logrado la plena objetividad, se ha querido exponer la piel misma de estos autores, para que el lector lea cómo pugnan en ellos la forja de un discurso filosófico. La bibliografía secundaria tiene un papel muy relevante, casi natural, en la medida en que permite la cercanía, la actualidad, la renovación del vocabulario, en definitiva, el situar estos pensadores en el panorama actual, europeo y mundial. Spinoza y Nietzsche son dos de los pensadores más favorecidos por estos tiempos, no desde ningún tipo de autoridad política, eclesiástica o académica, sino desde las búsquedas e inquietudes actuales. A continuación, expondremos cómo se sitúa este trabajo respecto de la situación filosófica en general y sobre el estudio temático en particular.

1.2. *Horizonte teórico e interpretativo*

Para comenzar a dibujar el marco comprensivo de esta investigación, señalemos tres obras de distinto cariz que han abordado la cercanía entre las filosofías de Spinoza y de Nietzsche. En primer lugar, R. Ávila Crespo en su *Spinoza en Nietzsche. "Hacer del conocimiento el afecto más poderoso"* ha analizado prácticamente la mayoría de los textos en los que Nietzsche menciona a Spinoza.⁴ Ávila Crespo se sitúa desde el marco referencial del problema del nihilismo⁵ y de una psicología de la metafísica. El comentario de los textos indicados es descrito por la autora como el paso que va desde el 'reconocimiento' al posterior 'extrañamiento' de Nietzsche respecto de la filosofía spinoziana. Esta distancia progresiva se acentuará en tres puntos: "el ascetismo, el

concepto de *conatus* como conservación, y la relación entre la razón y las pasiones”.⁶ Aunque “Spinoza aparece como un peldaño más en el camino hacia la consumación del nihilismo que es para Nietzsche la historia del pensamiento occidental”⁷, la autora recuerda que en Spinoza se da una reivindicación del cuerpo, una tarea de trabajo en el lenguaje – muchas veces ignorada – y, sobre todo, una revalorización de la importancia de los afectos. Por medio del rescate tanto de los afectos como de la práctica de una ‘meditación de la vida’ la autora concluye que “Spinoza y Nietzsche muestran el camino, si no para dejar de padecer, para padecer menos”.⁸

Por otra parte, el estudio que, aún hoy, más datos aporta respecto de las distintas fuentes de la imagen nietzscheana de Spinoza sigue siendo la disertación de William S. Wurzer (1974). Esta investigación se divide en dos grandes bloques. Mientras que en la primera parte se expone el pensamiento nietzscheano organizado de modo cronológico y a la luz de este desarrollo se van discutiendo todas las menciones a Spinoza y los efectos de este pensamiento en el de Nietzsche, en la segunda parte, Wurzer ya despliega lo que serían sus propuestas respecto a las afinidades entre nuestros pensadores. La primera parte nos permite una mirada amplia y rigurosa a las diversas lecturas de Nietzsche; el libro de Wurzer queda perfectamente enmarcado en una investigación de las fuentes nietzscheanas, aunque no todas las citas remiten a la edición de Colli-Montinari (dado que aún no se había terminado de publicar). Nuestro autor tampoco cuenta con instrumentos que hubieran sido de gran utilidad para su tarea como la *Nietzsches persönliche Bibliothek*, aunque da constancia de los libros que estaban en la biblioteca del filósofo y de varias de las indicaciones y marcas de lectura del propio Nietzsche. En la segunda parte, nuestro autor vincula a Spinoza y Nietzsche desde los fundamentos de sus respectivas filosofías (la sustancia y la voluntad de poder), pasando por las relaciones entre el cuerpo y el pensar, el ‘*conatus*’ y la voluntad de poder, sus respectivas críticas a la moral (específicamente centrándose en el problema de la voluntad, en las nociones de bien y de mal y en el tema de la compasión), hasta, finalmente, vincular el ‘*amor fati*’ con el ‘*amor dei intellectualis*’. Wurzer se pregunta por la posibilidad de un nuevo camino del pensar a partir de Spinoza y de Nietzsche, enmarcando esta tentativa en “un primer ensayo de comprender a Spinoza en la vida intelectual de Nietzsche como posibilidad de la superación del nihilismo pasivo y, con esto, quizás, mostrar *que* Spinoza es un elemento esencial en el puente que conduce a Nietzsche de la ‘nada’ a ‘algo’ y mostrar *cómo lo es*”.⁹

Los trabajos tanto de R. Ávila como de W. Wurzer se han hecho principalmente desde la mirada del estudioso nietzscheano que se acerca a Spinoza. Esto es perfectamente entendible desde un punto de vista cronológico y de la historia del pensamiento. Es Nietzsche quien se encuentra con un pasado cultural que incluye entre su patrimonio espiritual las obras de Spinoza y sus diversas influencias. Ambos trabajos son de una excelencia irreprochable y tenemos la necesidad de al menos mencionarlos e informar al lector al respecto. Ahora bien, nuestro planteamiento es otro. En primer lugar, no se estudia a Spinoza desde la obra de Nietzsche, ya sea desde la ordenación de las menciones implícitas o explícitas a Spinoza, o desde un problema específicamente nietzscheano como el ‘nihilismo’. Tampoco se pretende hacer un retrato de la imagen de Spinoza que Nietzsche fue adquiriendo a través de sus lecturas y de su reflexión (este trabajo es importante pero no se limita a la obra de Nietzsche porque tendría que estudiarse la imagen misma de Spinoza con la que este se encuentra en el siglo XIX alemán, donde confluyen tanto las voces de Goethe, Schopenhauer o Lange¹⁰).

Un estudioso que participa de un punto de vista más ‘spinoziano’ que ‘nietzscheano’ es Y. Yovel. En el segundo volumen de la obra *Spinoza and Other Heretics*, titulado *The Adventures of Immanence*, Y. Yovel estudia lo que considera la “revolución filosófica generada por Spinoza y su principio subyacente”, el de una “filosofía de la inmanencia”.¹¹ El capítulo quinto se titula “Spinoza y Nietzsche: *amor dei* y *amor fati*” y parte de la siguiente aseveración: “*Amor fati* – amor al destino – es el lema altivo con que Nietzsche resume su afirmación filosófica. Nunca antes usada por los filósofos, la expresión es una clara transformación polémica del *amor dei intellectualis* de Spinoza; un rechazo de la primacía del intelecto y el reemplazo del Dios-naturaleza por el destino (*fatum*). (...) Nietzsche lleva a su culminación la filosofía spinoziana de la inmanencia; pero lo hace volviéndola contra sí misma.”¹² La posibilidad de un retrato armónico de ambos pensadores es impedido por la crítica de Nietzsche al ‘amor a la permanencia y a la eternidad’ de Spinoza.¹³

A diferencia del enriquecedor enfoque de Yovel, nosotros nos alejamos de él en dos aspectos. En primer lugar, no partimos de un principio regulador de las lecturas como en su caso el de ‘inmanencia’. Habría que decir que este es el eje de la reflexión

de Yovel, lo que le ha permitido escribir un gran libro que se sitúa entre la historia de las ideas, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, incluyendo a Spinoza como *la* figura central de un proceso emancipador que se extiende por los siglos XVIII, XIX y XX. Pero no confundamos las propuestas de Yovel con las del propio Spinoza o Nietzsche. El autor de este interesante trabajo tiene una fuerte influencia de la filosofía de la historia y probablemente antropologiza el problema de la inmanencia. Además, en sentido estricto, tanto para Spinoza como para Nietzsche, la expresión “filosofía de la inmanencia” es totalmente ajena. En segundo lugar, en nuestra investigación no se abordarán muchos de los ‘grandes’ temas de Nietzsche y nos concentraremos más en su proceder y en el surgimiento de algunos de los que entendemos como puntos claves para la comprensión de su filosofía. En cambio, Yovel, en menos de treinta páginas, consigue incorporar a su discusión nociones como la del ‘eterno retorno’, el ‘*amor fati*’, el ‘*Übermensch*’, la frase ‘Dios ha muerto’, la ‘voluntad de poder’, etc. Esto queda coherentemente ligado con su meta específica: tematizar como objeto de estudio la inmanencia, considerando que esta idea ha marcado un desarrollo fundamental en el pensamiento occidental, finalizando con la defensa de lo que denomina, de un modo fuertemente kantiano, *inmanencia crítica*.¹⁴

A diferencia de estos tres valiosos trabajos, nuestro marco teórico responde a una búsqueda radical sobre aquello que sea la filosofía, su *para qué*, y encontramos en estos dos autores dos modelos de vida filosófica que aún tienen mucho que decirle al hombre actual. Un marco teórico externo a la bibliografía principal y secundaria de Spinoza y de Nietzsche, nos ha permitido plantear el problema mismo de la filosofía, sin tener que acudir a un principio interpretativo regulador y omnicompreensivo (al que se pueda subsumir, por asimilación o contraste, las diversas ‘doctrinas’ expuestas), conduciéndonos a una radicalidad previa a la configuración de un determinado discurso filosófico. Después del contacto inmediato con la escritura filosófica de estos autores ejemplificando su vivencia filosófica en *Pre-facios: introducción vital a la filosofía* (segunda parte de esta *Introducción*), se ha intentado iluminar aspectos que, quizás, sean los de mayor radicalidad en cada uno de estos pensadores; los aspectos que no deberían ser ignorados desde otros discursos filosóficos que interpretan a Spinoza y a Nietzsche. Por otra parte, el encuentro por medio de los ‘afectos’ no pretende ser tanto una llamada de atención sobre la afinidad de dos filósofos sino que nos enfrenta a una ‘forma de pensamiento’ que, con claras diferencias, pugna por formularse en ambos autores. En

este punto, se introduce la obra de Kuno Fischer como mediadora de importancia, no solo para la imagen de Spinoza de Nietzsche, sino en el modo de abordar el problema conceptual y práctico de los afectos. Veamos, a continuación, cuál ha sido este marco teórico para, inmediatamente después, explicitar algunos puntos internos al desarrollo de la exposición.

La vigencia de la tarea filosófica en el presente ha sido el trasfondo que nos ha permitido reunir temáticamente las tres obras que mencionaremos a continuación. Resistiendo los envites reduccionistas dirigidos a la filosofía, los envites lingüísticos, sociales, culturales, etc. y, además, evitando tanto el discurso necrológico como el discurso “superador”, las obras *¿Qué es la filosofía?* (1991) de Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995) de Pierre Hadot y *Estética del pensamiento I: El drama de la escritura filosófica* (1998) de Francisco José Ramos, han mantenido, en el espacio siempre conflictivo de las ideas y de la palabra escrita, la virtud propia de la experiencia filosófica. Las fechas de publicación de estas obras son importantes en tanto que dan testimonio de la persistencia de la actitud filosófica a finales de este pasado siglo XX, cuya fatiga histórica, política e intelectual se reflejaba en pensamientos que bajo diversas etiquetas ponían en cuestión la posibilidad misma de la filosofía.¹⁵ Cedamos, brevemente, la palabra a estas tres obras para marcar el tono de las próximas líneas.

La definición de filosofía dada por Deleuze-Guattari es un intento por precisar aquello que es definitorio de la actividad filosófica. Lo que se intenta no es hacer historia de la filosofía, cuyos presupuestos e importancia son otros, sino preguntar por aquello que se hace al filosofar, es decir, preguntar por el quehacer filosófico mismo. La respuesta es la siguiente:

La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos. (...) Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía. El concepto remite al filósofo como aquel que lo tiene en potencia, o que tiene su poder o su competencia, porque tiene que ser creado. (...) Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o, más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean.¹⁶

Siguiendo esta pista intentaremos dar cuenta de algunas de las creaciones conceptuales de los dos autores principales de esta investigación, desde los conceptos de

‘Dios’ en Spinoza o de la ‘voluntad de poder’ en Nietzsche hasta el concepto de ‘afecto’ en ambos. Como cada acto creador es singular, dirigiremos la mirada hacia la escritura de estos autores en el proceso mismo de creación de varios de sus conceptos.

Por su parte, F. J. Ramos ha insistido en la actitud propicia de la filosofía, que se convierte, también, en su exhortación propia. En el primer volumen de su *Estética del pensamiento* se caracteriza la filosofía como un *llamado a la atención*. La atención se dirige a dar cuenta de “las formas de pensamiento, las diversas maneras de pensar, la enorme proliferación de imágenes y conceptos”, que han sido plasmadas de forma magistral por los grandes pensadores.¹⁷ La práctica de esta atención se ejerce siguiendo las siguientes pautas: “...*sorprender* al pensar en su proceso *concreto* de hacerse con, de crecer junto a (*cunrescere*) y consolidar sus propios pensamientos. No está de más decir que de este crecimiento emerge lo que da lugar a la “creación” o *poíesis* filosófica.”¹⁸ *La escrupulosa atención a los textos que el lector encontrará en esta investigación se debe al querer ir al lugar mismo del surgimiento de los pensamientos, donde el pensar se cristaliza, aunque sea de modo transitorio, dando forma a una filosofía, a una manera de pensar.* De este modo, no se evita el sumergirnos en las escrituras de Spinoza y de Nietzsche mediante facilitadores como las etiquetas históricas o doctrinales (‘racionalismo’, ‘vitalismo’, etc.).

F. J. Ramos ha escrito que se ha de abrir paso a “la tarea de *hacerse* con el movimiento del pensar, de actuar con las acciones del pensamiento en sus más diversas coincidencias o divergencias con las formas de vida.”¹⁹ Esta frase nos ha servido como horizonte dado su carácter de tarea, permitiéndonos un tipo de lectura que pretende recoger el nivel más radical de todo compromiso filosófico, dígase, el grado cero de la filosofía, su raíz, que conduce a la pregunta por el pensar mismo, como actividad nuclear del filósofo y a las plasmaciones del pensamiento. En Spinoza y en Nietzsche la actividad del pensamiento pasa por una des-subjetivación del pensar. Para el primero, la mente es parte del entendimiento infinito, efecto de la productividad divina en tanto que cosa pensante (por lo que se ha de entender en relación con el atributo pensamiento), para el segundo, los pensamientos son una expresión sígnica de los afectos. Atendiendo la tarea de “hacerse con el movimiento del pensar” en ambos autores, se puede señalar que en el primero se da un movimiento desde los elementos constitutivos de lo real hasta la constitución del ser humano, mientras que en el

segundo, se va desde la idea simple, atomizada, de los pensamientos hasta su eclosión como proceso complejo, evocado en la tríada pensamientos-signos-afectos, no dependiente de un sujeto de conocimiento. Estos dos caminos se abordarán minuciosamente en esta investigación.

Por último, P. Hadot, anclando su análisis en la filosofía antigua, pone su empeño en fortalecer la experiencia vivencial de la filosofía, enfatizando el vínculo entre un discurso filosófico y una elección existencial determinada, esto es, con la defensa de un modo de vida. Su clave interpretativa surge del análisis científico de textos antiguos:

Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina.²⁰

Con estas palabras se le quiere recordar al lector que, desde sus orígenes, la elección de un modo de vida precede a la adopción de determinada filosofía. Tanto en Spinoza como en Nietzsche es posible ver lo que se desencadena a partir de la decisión vital de vivir una vida dedicada al pensamiento. Del primero se puede afirmar que logró darle forma conceptual y discursiva al modo de vida que entendió como más adecuado, del segundo, habría que afirmar que la propia tendencia experimental de su trabajo siempre le obligaba a ir más allá en la búsqueda de formas de pensar que correspondieran a una vida de plena afirmación.

Resumiendo nuestro anclaje metodológico, son tres los factores que nos han permitido la unión de lo aquí discutido desde una macro-perspectiva. Por una parte, la insistencia en la idea de una *creación conceptual* (no se trata ni de la reificación de las nociones filosóficas ni de artículos de fe); por otra parte, la determinación existencial de la filosofía marcada por la *opción de un modo de vida* (no el aprendizaje aislado de un discurso filosófico); y, por último, la tarea de *hacerse con el movimiento del pensar*, en tanto que permite rastrear el horizonte hacia el cual tienden las creaciones conceptuales mismas.

Por medio de este encuadre se podrá resaltar, tal y como pretendemos, el carácter experimental y vivencial de ambos autores. La escritura nietzscheana es la más transparente en este caso: queda más que advertido el lector sobre el carácter experimental de lo dicho, queda avisado del carácter hipotético de las tesis y queda bien explicitado el carácter interpretativo de toda iniciativa del conocimiento humano. El caso de Spinoza es distinto, pero transparente en su vocación filosófica. Todo comienza a partir de la auto-posición de la existencia, de la afirmación plena de lo que hay. La primera definición de la *Ética*, la de 'causa sui', permite ir construyendo, desde el ejercicio de la mente, el modo en que la comprensión de lo real coincide con los modos en que podemos hacer inteligible los procesos naturales, entre estos, los procesos que incumben a la experiencia humana. En ambos casos, la efectividad y veracidad de las propuestas filosóficas se miden en el camino que busca ennoblecer la experiencia humana.

Por último, después de haber reseñado los trabajos de Ávila, Wurzer y Yovel, que nos han abierto el camino que ahora, de modo distinto, pretendemos recorrer y después de explicitar aquellas actitudes filosóficas que determinan en buena medida este recorrer mismo, pasaremos a señalar tres figuras claves que pueden orientar al lector respecto de nuestro marco interpretativo específico.

Hemos encontrado en F. Zourabichvili, W. Kaufmann y E. Fernández tres motivos que han orientando las partes principales de esta investigación. F. Zourabichvili, heredero de la escuela francesa, que va desde Gueroult hasta P. Macherey y P.-F. Moreau, y con una fuerte impronta de Deleuze (del que quizás sea su mejor lector²¹), permite acercarnos como nadie a determinados puntos conflictivos, de difícil hermenéutica para el lector tanto del siglo XVII como para el del siglo XXI. En una nota de su hermoso libro *Spinoza. Une physique de la pensée*, escribe lo que se puede considerar un programa de lectura, un texto programático sobre la lectura de un filósofo, en específico, la lectura de Spinoza:

...nosotros queremos aprender a hablar el spinoziano. (...) Aquí está implicada toda una pedagogía del concepto. ¿Qué quiere decir exponer un texto filosófico? Esto no debe significar traducirlo a un lenguaje común, porque es esta la ilusión por excelencia que obstruye para siempre el acceso a los textos filosóficos. Se trata, al contrario, de conducir al lector o al auditor a comprender la lengua en el que está escrito el texto, lengua necesaria que es a la vez el medio y el efecto del

pensamiento de lo que se expresa. En suma: no extraer significados, produciendo una réplica explícita del texto, sino comprometerse en el movimiento de sentido inseparable del texto mismo; no salir del mismo por medio de una paráfrasis; sino entrar en él a través de un comentario.²²

Entrar en el texto por medio del comentario. Estas palabras de F. Zourabichvili nos alientan en el paso, no siempre fácil, por la cercanía de la escritura de nuestros filósofos, adentrándonos en los estilos de nuestros autores, en sus idiosincrasias, en los modos en que van configurando sus pensamientos. Aún a sabiendas del carácter de incertidumbre interpretativa²³, se intentará escuchar y exponer dos idiomas distintos, el *spinoziano* y el *nietzscheano*, más acá del spinozismo y del nietzscheanismo.

La lectura e interpretación de Nietzsche ha estado marcada, también, por una cercanía al texto. El material trabajado es acotado pero requiere no caer en la tentación de situar a Nietzsche en entornos impropios que hagan su comprensión, en principio, más asequible (póngase por caso, Nietzsche y la ‘historia del ser’ o el rol de Nietzsche en la ‘teoría crítica’). La escritura en Nietzsche se torna en una práctica del más alto rigor; sin lugar a dudas, se trata de uno de los escritores más versátiles y geniales que dio el siglo XIX europeo. Es imprescindible ver la construcción de los problemas en sus ensayos con la escritura, tanto en sus textos publicados como en sus notas. En la introducción de una de sus ediciones de obras de Nietzsche, W. Kaufmann afirma lo siguiente:

...Martin Buber y Franz Rosenzweig han señalado, con relación a su notable traducción al alemán de las Escrituras hebreas, que el estilo del Antiguo Testamento a menudo depende de *Leitworte*, palabras que son centrales y particularmente enfatizadas en algún pasaje y retomadas en otra parte, así estableciendo una referencia interna ininterrumpida – una asociación, que aún si es apenas sentida, añade dimensión al sentido. Quizás no haya autor más bíblico a este respecto que Nietzsche.²⁴

En el caso de Nietzsche, al igual que en el de Spinoza, se ha practicado una lectura desde adentro. Han sido determinadas palabras las que nos han servido de hilo conductor a través de las notas póstumas comentadas. Han sido estos *ecos de sentido*, que añaden más y diversas dimensiones a lo escrito por Nietzsche, lo que nos ha permitido seleccionar textos. Sobre todo, tratándose en muchos casos de textos abiertos y en algunos casos, no muy pulidos. Aún así, son notas que han de ser expuestas aclarando parcelas de este pensamiento tan laberíntico, brindándonos la oportunidad de volver sobre los mismos motivos. No se malentienda, no se está abogando por tratar al

texto-Nietzsche como si se tratara de la *Biblia*, pero sí de incorporar un hábito de lectura tan interno y receptivo a lo que se nos quiere comunicar desde diversas perspectivas. No nos acercamos a la obra de Nietzsche desde un enfoque doctrinal ya cerrado. Al contrario, se intentará dirigir la atención al proceso mismo de la escritura nietzscheana y sus esfuerzos por dar con nuevas interpretaciones sobre los temas clásicos de la filosofía.

En la tercera parte intentaremos dar cuenta de una afinidad entre Spinoza y Nietzsche, basada en la relación entre el pensamiento y la realidad afectiva. Hay un autor que brinda más de una manera de abordar este problema. Se trata de Eugenio Fernández, sobre todo de una conferencia leída en el año 2002, titulada “Cuerpo y signo: la expresión de los afectos”. Después de muchos años dedicados a la figura de Spinoza, con un marcado énfasis en el estudio de la tercera parte de la *Ética, Del origen y naturaleza de los afectos*, y sus implicaciones psicológicas y psicoanalíticas, E. Fernández escribió un ensayo tratando de pensar el cuerpo y el mundo afectivo (haciendo el recorrido por diversas nociones como ‘emociones’ o ‘pasiones’) desde el presente. Sus palabras pretenden remarcar el aspecto productivo de los seres deseantes-pensantes que somos, al igual que intentar fijar límites entre los signos y el cuerpo, entendiendo, a su vez, su imbricación:

El cuerpo se hace signo. Pero éste no es solo una unidad de información. 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.²⁵

Este carácter de encrucijada marca también esta investigación, no porque esté suspendida en un ‘entre’ sin lugar, sino porque pretende evitar maniqueísmos fáciles del tipo racionalismo-irracionalismo. En la presente investigación estas etiquetas impedirían tanto el planteamiento general y las conclusiones como la lectura cercana de los textos, al seguir de cerca, como pretendemos, los esfuerzos de ambos autores por dar cuenta de una visión integradora del ser humano.

Spinoza y Nietzsche se convierten en dos grandes aliados y maestros en la ocasión de ser y estar como humanos. Spinoza desde su modo de cuidar la autonomía de la mente y del cuerpo, desde la unidad del mismo y único ser. Nietzsche con todas

las maneras en las que intenta hacernos ver cómo lo que se considera más noble surge de lo que se ha considerado más vil.²⁶ En el esfuerzo de no escindir la naturaleza humana, de mantener su integridad, hay algo esencial que pone en evidencia las etiquetas que suelen utilizarse para clasificar en épocas al pensamiento. ¿Qué hacemos con el *racionalismo* de Spinoza, siendo el autor que de modo más claro hasta entonces definió la esencia del ser humano como deseante? Escribió al respecto E. Fernández: “El *deseo* es la esencia del hombre...” Tal expresión no es una frase feliz de algún intelectual a la moda empeñado en dar con un título provocador, sino una afirmación del cauto y geométrico B. Spinoza (E 3AD 1). Y no se trata de una afirmación tan bella como aislada, sino del núcleo de un pensamiento laboriosamente elaborado que recorre su obra y opera como principio de articulación de su sistema.”²⁷ ¿Qué hacemos con el *irracionalismo* de Nietzsche, si cómo se ha pretendido hacer ver en esta investigación, este ha sido un filósofo tan exigente que sin permitirse el consuelo del *fundamento absoluto*, no se cansó de buscar vías para expandir nuestras maneras de conocer?

Si se nos permite utilizar la imagen metafórica de un árbol, una vez más en los ámbitos de la filosofía, diríamos que el suelo fértil de este trabajo doctoral no puede ser más que el legado del pensamiento de Spinoza y Nietzsche. Que la semilla del cual surge este árbol se ha ido enriqueciendo y echando raíces gracias a autores como G. Deleuze, F. J. Ramos y P. Hadot, que su tronco ha ido ganando en fortaleza y consistencia mediante el cuidado y atención de estudiosos como F. Zourabichvili, W. Kaufmann y E. Fernández, que sus diversas ramas son el producto del trabajo del pensamiento colectivo de la lectura, el comentario y la reflexión compartida (desde Fischer a todas las obras de bibliografía secundaria estudiadas) y que, finalmente, buena parte del follaje pretende ser la aportación de este investigador. Aún entendiendo la impermanencia de toda actividad humana, esperemos que algunas de las ramas que sostienen estas hojas puedan mantenerse a través de las alteraciones climáticas y que estas se muestren resistentes, que sin ser perennes logren conservar lo que de vida llevan en su interior. Para lograr una mayor cercanía con estos dos filósofos, en la próxima parte de la *Introducción* se expondrán dos textos que escenifican el compromiso filosófico de ambos. De esta manera, ya nos situamos *in media res*, dejándonos afectar por las escrituras de Spinoza y Nietzsche.

2. Pre-facios: introducción vital a la filosofía

A continuación, se presentarán y comentarán dos textos claves que nos enfrentan a la exigencia básica tanto de Spinoza como de Nietzsche: el tránsito hacia una vida más noble, más plena, más íntegra. Nos parecen muy acertadas las siguientes palabras de R. Ávila: “Spinoza y Nietzsche comparten una visión de la filosofía como tránsito desde la enfermedad hasta la salud, como camino de salvación y de liberación.”²⁸ El marcado aspecto práctico de ambos autores queda fielmente reflejado en estos textos de “conversión” o de decisión de transformar la propia vida en una vida de exigencia en el pensamiento, desde la independencia respecto de objetos o doctrinas externas y en la búsqueda de una forma de salud superior. Los textos a los que nos referimos son el comienzo del *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza y el prólogo a la segunda edición de *La ciencia jovial* de Nietzsche.

2.1. Spinoza: la búsqueda de un bien verdadero y comunicable

El *Tratado de la reforma del entendimiento* es una obra incompleta por lo menos en dos sentidos. En primer lugar está inacabada, su redacción se interrumpe bruscamente. En segundo lugar, las herramientas conceptuales spinozianas aún están por ganar contornos decisivos presentes en su obra posterior. A este respecto es destacable la falta de dos conceptos esenciales de la *Ética*. Por una parte, G. Deleuze señaló la ausencia en el *Tratado de la reforma del entendimiento* de las *nociones comunes*, concepto que aúna tanto la tendencia generalizante de un conocimiento que pretende tener validez más allá de lo particular, junto al carácter concreto de las realidades que implica sin convertirse en una abstracción.²⁹ Por otra parte, P.-F. Moreau ha señalado la falta de elaboración del concepto de *conatus*, que impide un rol más activo del ser humano respecto de sus relaciones con aquello que lo determina de modo extrínseco.³⁰ Sin pasar por alto estas objeciones, entre otras también certeras, la lectura del inicio de este opúsculo es una puerta de entrada privilegiada al pensamiento spinoziano.

Si bien la primera parte de esta investigación, centrada en el pensamiento de Spinoza, se ocupa principalmente de la *Ética*, se recogerán del *Tratado de la reforma del entendimiento* algunas explicaciones que hacen más comprensible la segunda parte de dicha obra (por ejemplo, las propiedades de la buena definición y la *fuerza nativa* de nuestra inteligencia). Ahora bien, hay un punto que permite traer a colación el tratado inacabado en relación con el pensamiento maduro de Spinoza, se trata de aquello que le da el verdadero carácter filosófico a su reflexión: el horizonte práctico del pensamiento de Spinoza. En palabras de A. Domínguez la “bella introducción” del *Tratado de la reforma del entendimiento* “resume el proyecto vital y filosófico de Spinoza”.³¹ El tono de este inicio es muy distinto al que encontraremos en la *Ética* pero, como se tendrá la ocasión de examinar, las estrategias de interpelación al lector para que se ponga en la situación de tener que elegir entre una vida conducida por la potencia del pensamiento o dejarse llevar por la falta de meditación, estando al arbitrio de causas externas, enlazan perfectamente ambas obras. Es desde este enfoque práctico y de invitación que se pasará, a continuación, a estudiar los primeros párrafos de este opúsculo. Entonces, se verá la insistencia de la meta propiamente filosófica en Spinoza, aquella que da título a su obra principal.

Sin poder saber con plena seguridad si el título completo de este tratado es de la pluma de Spinoza, en él se explicita el camino que se pretende seguir. *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur*, título que A. Domínguez traduce por *Tratado de la reforma del entendimiento y del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas*.ⁱ Como escribe Michelle Beyssade el término latino “*emendatio*” designa tanto la corrección de un texto, por medio de pruebas y argumentos, como el remedio que se le da a una enfermedad.³² Tanto la implicación filológica como la médica se adscriben a un esfuerzo de purga o purificación que permite, ya sea esclarecer el sentido de un texto o curar o preservar el estado de salud de un cuerpo. La purificación en este caso se dirige al entendimiento y al conocimiento que se puede alcanzar de las cosas. Por lo que resulta que el lector se encuentra ante un tratado que pretende dirigir el entendimiento hacia un conocimiento verdadero de las cosas por medio de un trabajo de cuidado, de limpieza y de re-conocimiento, del entendimiento. Lo que, en primera instancia, podría

ⁱ De ahora en adelante TIE.

pasar por un tratado de lógica se convierte de modo inmediato, iniciada la lectura, en un texto de alto contenido moral, y con recursos conocidos por un lector culto en textos de esta índole. La primera y reveladora línea de este tratado expone lo siguiente:

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.ⁱ

El importante historiador y filósofo de la ciencia A. Koyré, también traductor de la obra que nos ocupa, escribe respecto de este inicio que “es muy raro encontrarse con un tratado de lógica que comience por una exhortación moral” y añade “pero no hay nada más spinozista”.³³ Inmediatamente el lector se encuentra ante dos situaciones a destacar: se habla desde la primera persona y se toma la experiencia como maestra. Estos dos puntos coordinan lo que se puede llamar una *introducción vivencial a la filosofía*. El fin de esta introducción, dividida por comodidad expositiva en diecisiete párrafos, es mostrar la pertinencia de la elección de una vida orientada por y desde la filosofía.³⁴ El escenario inmediato de esta toma de conciencia es la vida cotidiana, la de cualquiera de nosotros. Desde el trajín cotidiano comienza la meditación que preparará una decisión racional, no intuitiva o milagrosa. Los pasos seguidos serán indicados por el narrador, quien, sin dejar de ser un ‘yo’ se convierte en cualquiera, es decir, estamos frente a un relato personal pero no determinado de modo autobiográfico. La apelación a lo individual de cada uno de nosotros, seres humanos, es esencial en la medida en que la toma de decisión en favor de una vida guiada por la filosofía parte desde lo más íntimo de cada uno, hay un ejercicio intransferible. *No se vive del modo más afirmativo posible porque otros nos impongan cómo vivir, por eso el gesto singular es imprescindible*. Destacando el carácter de conversión de este texto, P.-F. Moreau indica lo siguiente: “la narración de una conversión es menos la narración de la vida de un individuo que la de la transformación de esa vida” e indica que “siempre hay algo

ⁱ “Postquam me Experientia docuit, omnia, quae in communi vitâ frequenter occurrunt, vana, & futilia esse: cùm viderem omnia, à quibus, & quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, & sui communicabile esset, & à quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur; imò an aliquid daretur, quo invento, & acquisito, continuâ, ac summâ in aeternum fruerer laetitiâ.”

esencialmente singular en una conversión – no se convierte a un pueblo, incluso si se le bautiza a la fuerza.”³⁵

Por lo ‘vano’ y ‘fútil’ de la vida ordinaria no hay que entender un juicio valorativo despectivo respecto de lo cotidiano, sino que se intenta poner en evidencia el orden, no elaborado ni intelectual ni afectivamente, de lo que ocurre con frecuencia sin pasar por la criba de la reflexión, considerado, a su vez, como un orden con estatuto propio; independiente de las relaciones no siempre positivas en las que se ve involucrado el ser humano en su diario vivir. La ausencia de elitismo en estas primeras palabras se evidencia en la contundente expresión que despliega cuál es el tipo de búsqueda que inicia la decisión tomada: “me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse”. Lo que se decide buscar ha de ser comunicable, es decir, compartido. Lo que se busca no es un secreto. La búsqueda de este verdadero bien es lo que hace al pensamiento de Spinoza político desde sus bases más íntimas, desde el reconocimiento de la situación del individuo. Como afirma A. Lécrivain: “Es esta norma interna lo que hace que el spinozismo no sea un nihilismo moral, es decir, la ausencia o supresión pura y simple de toda norma trascendente, por ejemplo, de un orden religioso, sino la expresión positiva, o mejor dicho, verdaderamente ética, vivida y activa de esa norma inmanente.”³⁶

Es la experiencia quien enseña que no basta con el orden común, tal y como se dan las cosas en el diario vivir. Con el caudal de información ganada mediante las experiencias vividas, se llega a la conclusión de que aquello que le producía temor al narrador, en sí mismo no tenía ninguna propiedad intrínseca que lo definiera como algo bueno o como algo malo. Muy al contrario, lo que la experiencia le ha enseñado al narrador, es cómo su ánimo se ha visto afectado de diversas maneras por los objetos con los que se encuentra. Son las fluctuaciones de su ánimo las que causan que el narrador se pregunte, se dé a la tarea de indagar, si existe algo que de modo definitivo afectara su ánimo, pero no ya desde el temor, ni desde lo bueno y lo malo (entendidos como productos de las maneras en que somos afectados) o desde los fluctuantes vaivenes del diario vivir, sino algo que “hallado y poseído, [lo] hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema”. Que la experiencia sea maestra, que enseñe, ya pone en sobreaviso sobre las herramientas que se ponen en juego, se trata de orientarnos cognitivamente, es decir, se trata de una búsqueda de conocimiento; por lo cual, se trata

de una investigación. Ahora bien, esta búsqueda, su material inmediato dado por la experiencia, se expresa por medio de lo que se designará de modo preciso en la *Ética* como afectos. El primer afecto al que se hace alusión es al temor, el miedo, el cual evidencia su falta de consistencia autónoma y deja ver su carácter relativo y condicionado. El segundo afecto es la alegría, el cual se vincula a la búsqueda de un posible objeto. Por el momento no tendremos definición técnica respecto de los afectos pero entiéndase que estamos frente a modificaciones de nuestro ánimo, de afecciones anímicas que nos disponen en nuestro diario vivir a actuar o padecer de determinadas maneras, a comportarnos, en definitiva, bajo determinados condicionantes que pueden favorecer o desfavorecer el despliegue de lo que somos. Esta búsqueda cognoscitiva se ve ligada a un fuerte componente afectivo, se trata de la búsqueda que permita *gozar* de modo perfecto. Con lo que no cuenta el narrador es con un binomio moral del tipo bien-mal para orientar su búsqueda, dado que la experiencia le ha mostrado cómo es el ser humano quien insufla de realidad moral cosas que sencillamente nos afectan y a partir de sus efectos en nosotros, terminamos adscribiéndoles esa presencia axiológica, incluso olvidando cómo llegaron a tener ese valor.

El segundo párrafo comienza con una reiteración: “*me decidí finalmente*” (*me tandem constituisse*). El “finalmente” brinda una consideración temporal, en el sentido de que se trata de una decisión pre-meditada, trabajada previamente. No estamos frente a un alegato de imperativismo o ante una decisión imprudente. Desde el meollo de lo cotidiano comienza un ejercicio de pensamiento, una meditación. Aprovechando el esquema de F. Mignini comencemos pues a ver esta decisión dividida en tres fases: párrafos 2-6 primera fase de la decisión, párrafos 6-10 segunda fase y párrafos 10-11 tercera fase.³⁷ En la primera fase se inicia la narración, que remite al pasado (la decisión ya ha sido tomada), desde la incertidumbre de dejar bienes ciertos por un bien incierto. El narrador cuenta con lo que tiene en la vida común ordinaria. ¿Por qué poner en riesgo lo que da como seguro en este orden? En principio no sería racional dejar algo cierto por algo incierto. Es este el tono que inicia la narración, la de una reflexión racional sobre la forma de vida más adecuada. Las primeras caracterizaciones de aquello que domina el espacio de lo común-ordinario son “las ventajas que se derivan del honor y de las riquezas”. Si uno se decide con seriedad en la búsqueda de algo que, si es posible hallarlo, brindará una suprema alegría, dejaría sin atender los menesteres vinculados al honor y a las riquezas. La primera disyuntiva se mece entre

dejar lo que parece un bien cierto por algo incierto. Si uno se priva de los beneficios del honor y las riquezas, podría alejarse de este bien para siempre – en el caso de que este residiera en ellos – pero de no estar en ellos y uno se mantiene en la búsqueda exclusiva de estos, podría impedirse alcanzar tal obtención.

El próximo paso es considerar la cómoda especulación de si fuera posible alcanzar el verdadero bien y con él una “nueva regla de vida” (*ad novum institutum*), “aunque no cambiara mi forma y estilo habitual de vida”. La experiencia vuelve a ser su papel para responder a esta posibilidad: “muchas veces lo intenté en vano”. La tesisura es la siguiente, el narrador se percató de la imposibilidad conciliatoria entre el hallazgo del verdadero bien y permanecer en una forma de vida determinada por el hábito y la regla de la vida ordinaria. La conclusión será la incompatibilidad entre una vida orientada hacia el verdadero bien y permanecer imbuido en el circuito de los beneficios producidos por el honor y las riquezas. A estos dos poderosos elementos se le añadirá el placer como una tríada que, si no es manejada con precaución, termina por manejar a los seres humanos. El poder causal de estos elementos se ejerce en el hecho de que “distraen estas tres cosas la mente humana, que le resulta totalmente imposible pensar en ningún otro bien.” (TIE 3). Estas tres instancias se recogen, también, de lo ganado por medio de las vivencias, es decir, de la experiencia: “lo que es más frecuente en la vida y, por lo que puede colegirse de sus obras, lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: *las riquezas, el honor y el placer*” (TIE 3). Este trío es un *topos* clásico que recoge, en términos explicativos del comportamiento, factores centrales para comprender las conductas de los seres humanos. Es necesario resaltar el aspecto de embotamiento que pueden producir las riquezas, el honor y el placer. Lo embotado es el pensamiento, se trata de figuras que entorpecen la agilidad del pensar y el crear. Aferran el ánimo y detienen los procesos de conocimiento de sí, de los demás y del entorno. No se ha de perder de vista que estamos frente a una *emendatio*, de una reforma del entendimiento. Y si estos tres temas se traen a colación es porque pueden llegar a influir en el proceso cognitivo mismo. Desde el primer momento, la reforma tiene que vérselas con el entramado más cotidiano y efectivo respecto de las conductas humanas. Estamos frente a un problema de distracción de la mente, en el sentido de que la mente esta fuera de sí porque literalmente está vertida hacia los objetos externos. Respecto del placer se afirma que el ánimo queda tan absorto con sus efectos que “le impide totalmente pensar en otra cosa”.

La oposición entre el movimiento del pensar y la fijación (la idea fija) será constante en la filosofía spinoziana. El riesgo de una relación de dependencia obsesiva con el placer se debe, en primer lugar, a su fuerza de acaparamiento y, en segundo lugar, al vacío, a veces interpretado como tristeza, que deja lo insaciable, la insatisfacción después del goce producido. Y esto último, afirma Spinoza, aunque “no impide pensar, perturba, sin embargo, y embota la mente”.

Por su parte, lo mismo sucede con los honores y las riquezas: llegan a embotar la mente, se convierten en ideas fijas y, entonces, languidece cualquier intento de potenciar el entendimiento. El problema más radical estriba en llegar a pensar que los honores y las riquezas son el sumo bien y, entonces, considerarlos como dignos de ser buscados por sí mismos. A este respecto, el honor es el más peligroso, su fuerte distracción de la mente se debe a que “siempre se da por supuesto que es bueno por sí mismo” y que es “el fin último al que todo se dirige” (TIE 5). Por medio del “honor” o de los “honores” se pretende hacer referencia al cruce entre la vanidad y el ansia o afán de fama (de gloria y poder). En tal caso la mente se ve ligada, de modo servil, a algo externo a su propia constitución. Los honores y la riqueza conllevan un riesgo considerable y es la ausencia de decepción, a diferencia de los placeres sensuales: “sino que cuanto más se posee de cada uno de ellos, más aumenta la alegría y más, por tanto, somos incitados a aumentarlos; y si nuestra esperanza se ve alguna vez frustrada, nos invade una inmensa tristeza.”. La insatisfacción vinculada al placer sensual es de naturaleza distinta a la vinculada al vanidoso afán de honores y a la insaciable acumulación de riquezas. Según este narrador anónimo pero concreto, en el caso de los honores y las riquezas no hay sentimiento alguno que pueda contener una creciente búsqueda posterior de estos. Lo que subyace a la exposición es una enconada defensa de la independencia de lo que puede el entendimiento ejercido por cada cual y la debilidad de un ser humano que se defina por sus dependencias. Lo que está en juego es el vivir mismo: “el honor es un gran estorbo, ya que para alcanzarlo, tenemos que orientar nuestra vida conforme al criterio de los hombres, evitando lo que suelen evitar y buscando lo que suelen buscar” (TIE 5).

En el párrafo 6 desemboca esta primera fase de la decisión y comienzan a abordarse los contenidos de la segunda fase. En primer lugar, se lleva hasta el límite la imposibilidad conciliatoria de una vida que dependa extrínsecamente de las riquezas,

honores y de los placeres sensuales – con la obstrucción de la lucidez que esto implica – y la dedicación hacia un nuevo proyecto de vida, de una nueva tarea (*institutum*).³⁸ Lo irreconciliable entre la disyuntiva ‘vida ordinaria y nuevo modo de vida’, obliga al narrador a sopesar un criterio que le permitiese tomar una decisión prudente y racional. Por lo cual, escribe el narrador ‘yo-nosotros’: “me veía obligado a indagar qué me sería más útil; ya que, como dije, me parecía querer dejar un bien cierto por otro incierto”. En este momento el narrador extenúa la posibilidad de una “conversión filosófica” sin cambiar su actual modo de vida y se topa con la imposibilidad de intentar mantener dos formas de vida radicalmente opuestas, a esta conclusión se llega incluso sabiendo que, por lo menos desde lo más cercano e inmediato, si continúa la búsqueda por un bien verdadero dejaría algo cierto (los beneficios de la vida común y corriente) por algo aún por conocer (verdadero bien). La segunda fase de la decisión estará marcada por el cuestionamiento mismo de los bienes aparentes que dominan la conducta humana. Aprovechando las descripciones anteriormente expuestas sobre los efectos del placer, los honores y las riquezas, se pone en entredicho que estos sean realmente bienes ciertos, dado que hacen depender al ser humano servilmente de algo externo y que impiden un movimiento del pensar rico en conceptos, conduciéndolo hacia su estancamiento. El corte con estos elementos básicos del diario vivir se debe a un ejercicio de *meditación*, una meditación racional que no solo ha analizado los efectos producidos en una relación de dependencia respecto de los placeres, honores y riquezas sino que se orienta por medio de un criterio de utilidad; a su vez alejado de la insatisfacción e insaciabilidad que se halla en la vida ordinaria. La reflexión conduce al siguiente paso: “Pero, después de haber meditado un poco sobre esta cuestión, descubrí, en primer lugar, que si dejando esas cosas me entregaba a la nueva tarea, abandonararía un bien incierto por su propia naturaleza (como fácilmente podemos colegir de lo ya dicho) por otro bien incierto, pero no por su naturaleza (pues yo buscaba un bien estable), sino tan sólo en cuanto a su consecución.”ⁱ La diferencia capital en la reflexión es la siguiente, se ha pasado de la disyuntiva de dejar bienes ciertos por un bien incierto a la constatación de dejar bienes inciertos por un bien cierto en su naturaleza, esto es, algo en sí mismo digno de ser buscado, pero cuya búsqueda es

ⁱ “Sed postquam aliquantulum huic rei incubueram, inveni primò, si, hisce omissis, ad novum institutum accingerer, me bonum suâ naturâ incertum, ut clarè ex dictis possumus colligere, omissurum pro incerto, non quidem suâ naturâ (fixum enim bonum quaerebam), sed tantum quoad ipsius consecutionem...”

incierto en la medida en que no hay nada que asegure hallar este bien; el verdadero bien es incierto no por su naturaleza sino por su posesión.

La clave del proceso de decisión se centra en una meditación seria que va deliberando las consecuencias de seguir una u otra vía, analizando los elementos que constituyen una u otra forma de vida. Por esta razón el narrador afirma que: “Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la *reflexión*, dejaría males ciertos por un bien cierto.” (TIE 7).ⁱ El estado de obligatoriedad del narrador, que en ocasiones parece que está en la muy necesaria situación de cambiar su vida, de transformarla y si no lo hace corre el peligro de no tener vida alguna, se compara a la situación vital de un enfermo. Se añade, pues, el *topos* de la terapia médica-intelectual; como se había dicho anteriormente ya en la palabra *emendatio* se incluye este matiz. La puesta en escena dramática y exigente, aunque no agónica dado que todo el proceso está orientado por la meditación, es la siguiente: “Yo veía, en efecto que me encontraba ante el máximo peligro, por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas un remedio, aunque fuera inseguro: lo mismo que el enfermo mortal, cuando prevé la muerte segura, si no se emplea un remedio se ve forzado a buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea inseguro, precisamente porque en él reside toda su esperanza.”ⁱⁱ En estas palabras se da una extraña mezcla entre un sujeto tan activo como pasivo, que activamente busca, pero pasivamente espera encontrar en objetos externos lo que tanto puede incrementar la calidad de su vida como disminuirla. Ciertamente se evidencia la falta de un concepto fuerte de *conatus*, como bien señaló P.-F. Moreau³⁹, aunque se haga hincapié en que las cosas que valora y busca el vulgo (riquezas, honores, placeres sensuales) “no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ellas.” (TIE 7). En definitiva, se trata de poder llevar una vida independiente y libre y de no ser poseído, no estar fuera de sí, no dejar de fortalecer el núcleo integrador de una vida que pueda ser nombrada como *nuestra* vida, *mi* vida (lo que Nietzsche denominará como ‘tomar posesión de sí’). A. Domínguez se refiere a la “enfermedad mortal” a la que

ⁱ “Assiduâ autem meditatione eò perveni, ut viderem, quòd tum, modò possem penitùs deliberare, mala certa pro bono certo omitterem.”

ⁱⁱ “Videbam enim me in summo versari periculo, & me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere; veluti aeger lethali morbo laborans, qui ubi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium, illud ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita...”

alude el texto como una *crisis existencial*. Escribe A. Domínguez, “Spinoza se hallaba ante una alternativa radical entre las dos formas de vida, y su decisión era urgente (...) No era, sin embargo, cuestión de voluntad o de fe, como en Pascal o en Marcel, sino de meditación y reflexión, como en Sócrates y Descartes. Y ello necesitaba tiempo, una especie de maduración paulatina, de experiencia intelectual y moral, que comportaba un cambio de valores y de rumbo.”.⁴⁰

Todo el párrafo 8 está dedicado al aspecto mortal de las tres cosas que tanto obsesionan a la gente. Esta relación con la muerte indica de modo terminante que no se trata de *remedios* sino de verdaderos *venenos*. Así, por ejemplo, muchos han sido “perseguidos a muerte por sus riquezas”, otros se han muerto por hacerse ricos, por los riesgos que han tomado por acumular y acrecentar sus riquezas, pagando “con su vida la pena de su estupidez”. Muchos son los que han padecido por mantener esa dependencia de los demás que Spinoza aglutina en la designación de ‘hombres’, ya sea para alcanzar la fama y la gloria o para mantenerlas. Y, también, el abuso del placer sensual es la causa de que más de uno haya acelerado su muerte.

El resultado de la meditación deliberada se dirige hacia la calidad del *objeto* deseado, “al que nos adherimos por amor”. Es en el objeto en el que este narrador cifra el origen de los males, en los modos en que nos afecta el ánimo, es decir, por los efectos que produce en nosotros: “Pues aquello que no se ama, no provoca nunca luchas, ni tristeza, ni pereza, ni envidia, si otro lo posee, ni temor ni odio ni, en una palabra, ninguna conmoción interior; pero todo eso tiene lugar cuando se aman cosas que pueden perecer, como son todas esas de que acabamos de hablar.” (TIE 9).ⁱ Son las conmociones, las afecciones, que producen los objetos las que causan la desdicha de una vida fluctuante, expectante, a la vez afanosa e insaciable y envuelta en una lucha con sus pares por la obtención de los objetos deseados. De aquí que la meditación conduzca, por contraposición a los bienes perecederos, a la siguiente formulación: “Por el contrario, 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

ⁱ“Nam propter illud, quod non amatur, nunquam orientur lites, nulla erit tristitia, si pereat, nulla invidia, si ab alio possideatur, nullus timor, nullum odium, &, ut verbo dicam, nullae commotiones animi; quae quidem omnia contingunt in amore eorum, quae perire possunt, uti haec omnia, de quibus modò locuti sumus.”

todas nuestras fuerzas.” (TIE 10).ⁱ Lo definitivo son los efectos que produce el objeto buscado y en este caso se trata de una búsqueda conducente a la transformación de la vida desde la inmediatez cotidiana hasta su máxima alegría. Lo ‘útil’ antes mencionado comienza a tener un perfil más preciso.

En este párrafo 10 comienza la tercera y última fase de la decisión. La seriedad de la deliberación, calificativo que se repite a lo largo de la exposición, implica el esfuerzo de entender el aspecto coercitivo de los efectos subyugantes de las afecciones. Esta meditación deliberada no concluye ensalzando las virtudes del – aún no hallado – verdadero bien, sino que tiene que considerar la materialidad de los efectos producidos en nosotros por las cosas: “Pero no en vano utilicé antes la expresión: “si lograra entregarme seriamente a la reflexión”. Pues, aunque captara estas cosas con toda claridad, no por eso podía deponer toda avaricia, todo deseo sexual y toda gloria.” (TIE 10).ⁱⁱ La intelección no produce milagros pero crea el camino para cambiar determinado tipo de relación efectiva. Es a través de los pensamientos contenidos en su ejercicio de deliberación que el narrador logra, por primera vez expuesto así en su relato, ocuparse seriamente de la posibilidad de una “nueva tarea”, siendo la única posibilidad de poner en su lugar las afecciones anímicas retrotrayéndolas al modo en que se producen en el trajín de la vida ordinaria. Por medio del ejercicio intelectual se desmonta el proceso de reificar como cosas en sí e incambiables a los honores, las riquezas o los placeres sensuales. El entendimiento logra que el narrador se percate de que sí hay remedios contra los males que puedan producir. Mientras más practicaba estos ejercicios de meditación, reflexionando sobre la calidad del objeto, los efectos que producen y el origen de su producción, más persistían los momentos de claridad en donde el narrador podía situar los males, los efectos y los remedios. Al llegar a este punto, donde lo que inicialmente se tomaba por bienes ciertos se ha convertido en algo analizable y manejable, se le da un giro definitivo a la argumentación porque se abre la vía de un verdadero “uso de los placeres”, de una economía afectiva que no reprime sino que busca lo útil. Afirma, pues, el narrador: “...comprendí que el conseguir dinero, placer y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no

ⁱ “Sed amor erga rem aeternam, & infinitam solâ laetitîâ pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valdè est desiderandum, totisque viribus quaerendum.”

ⁱⁱ “Verùm non absque ratione usus sum his verbis: *modò posse seriò deliberare*. Nam quamvis haec mente adèdè clarè perciperem, non poteram tamen idèdè omnem avaritiam, libidinem, atque gloriam deponere.”

como medios para otras cosas. Pues, si se buscan como medios, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan, como mostraremos en su lugar.”ⁱ El dinero, el placer, la gloria son medios, incluso pueden ser útiles, dependiendo del fin al que se aspire, pero no son valiosos en sí mismos, no vale la pena una vida orientada, encadenada, a estos factores. No hay condenación, hay un colocar en su justo lugar aquello que muchos consideran lo que puede ser de más alta aspiración para un ser humano.

Después del recorrido narrativo de los primeros once párrafos, a continuación el lector se encuentra con una voz narrativa muy alejada del decisionismo y de la “enfermedad mortal”. Se trata de un cambio de registro, donde se nos va a exponer qué se entiende por *verdadero bien* y qué es el sumo bien. Comienza pues una serie de aclaraciones filosóficas, que en el esquema de F. Mignini se inicia en los párrafos 12 y 13 como una “ilustración de la perspectiva filosófica”. La primera aclaración es que “el bien y el mal sólo se dicen en sentido relativo, de forma que una y la misma cosa se puede decir buena y mala en sentidos distintos, lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto.” (TIE 12).ⁱⁱ La expresión “en sentido relativo” ha de comprenderse tal y como se expone en el primer párrafo, cuando el narrador afirmaba que “como veía que todas aquellas cosas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas”. Lo relativo es, específicamente, el estar en una relación determinada en la cual un objeto particular nos afecta y produce unos efectos concretos. Es decir lo bueno y lo malo, al igual que lo perfecto y lo imperfecto, se definen, o son definidos, en base a la relación que mantenemos con las cosas y no son valores con una entidad axiológica propia, no hay bueno o malo en sí o lo perfecto o lo imperfecto en sí mismo. Si los juicios valorativos no encuentran una justificación propia es porque se parte de que “todo cuanto sucede, se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la Naturaleza.” (“omnia, quae fiunt, secundem aeternum ordinem, & secundum certas Naturae leges fieri.”). He aquí el principio que hace inteligible el pensamiento de Spinoza, la noción

ⁱ “...praesertim postquam vidi nummorum acquisitionem, aut libidinem, & gloriam tamdiu obesse, quamdiu propter se, & non, tanquam media ad alia, quaeruntur; si verò tanquam media quaeruntur, modum tunc habebunt, & minimè oberunt, sed contrà ad finem, propter quem quaeruntur, multùm conducent, ut suo loco ostendemus.”

ⁱⁱ “Quod un rectè intelligatur, notandum est, quòd bonum, & malum non, nisi respectivè, dicantur; adeò ut una, eademque res possit dici bona, & mala secundùm diversos respectùs, eodem modo ac perfectum, & imperfectum.”

fuerte de una “naturaleza de las cosas”, Naturaleza o Dios, de la cual cada uno de nosotros es parte. El ser humano es parte de esta naturaleza pero no tiene una plena autonomía respecto de ella, de ahí el carácter relativo de sus juicios valorativos. El ser humano, finito como es, no puede abarcar con su pensamiento el orden de la Naturaleza.

Después de haber situado los juicios axiológicos como producto de la interacción entre el ser humano y su entorno, se lleva a cabo una importante estrategia de orden conceptual con efectos prácticos dirigidos hacia la meta de llevar al ser humano hacia una mayor perfección. Aún sabiendo sus limitaciones, el ser humano “concibe una naturaleza humana mucho más firme que la suya y ve, además, que nada impide que él la adquiera”, sintiéndose “incitado a buscar los medios que le conduzcan a esa perfección.” (TIE 13).ⁱ De este modo, se hace un doble movimiento teórico. En primer lugar, se des-substancializa el ámbito de la axiología con relación al modo en que se producen los valores y, en segundo lugar, se puede observar cómo por medio de la concepción dirigida hacia un fin práctico, los conceptos, pensados desde su operatividad, logran producir efectos en la existencia humana. La operatividad consiste en la utilización de conceptos con el fin de que el ser humano goce de ese verdadero bien. Con esta doble indicación se llega, pues, a las siguientes conclusiones: “Todo aquello que puede ser medio para llegar a ella, se llama verdadero bien; y el sumo bien es alcanzarla, de suerte que el hombre goce, con otros individuos, si es posible, de esa naturaleza.” (TIE 13).ⁱⁱ Después de una crítica a la fetichización de las proyecciones valorativas humanas, se desplaza el enfoque a un recto uso de las nociones para alcanzar aquello que el narrador de los primeros once párrafos buscaba: un cambio radical en la forma de vida, una verdadera conversión filosófica. De nuevo, al igual que en el párrafo 13 trasluce aquello que está detrás de la argumentación spinoziana, esto es, una noción que a modo de principio integrador implica activamente todo lo que es. A la naturaleza perfeccionada, llevada hasta su máximo de goce y virtud, le está señalada como horizonte: “el conocimiento de la unión que la mantiene con toda la Naturaleza.” (“...nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum totâ Naturâ habet.”) (TIE 13). Estos dos párrafos (12 y 13) evidencian un tono profundamente spinoziano que va

ⁱ “...& interim homo concipiat naturam aliquam humanam suâ multò firmiorem, & simul nihil obstare videat, quominus talem naturam acquirat, incitatur ad media quaerendum, quae ipsum ad talem ducant perfectionem...”

ⁱⁱ “...& omne illud, quod potest esse medium, ut eò perveniant, vocatur verum bonum; summum autem bonum est eò pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali naturâ fruatur.”

desde el situar al ser humano en y como parte de la Naturaleza, lo que implica una desantropologización de la Naturaleza, para luego desde este condicionamiento buscar la potenciación superior de lo que podemos llegar a ser.

Los siguientes tres párrafos proponen, en palabras de F. Mignini, “el programa de una vida auténtica”. Después que la voz teórica más sólida de los dos anteriores párrafos se refiriera a las nociones de ‘Naturaleza’ y de ‘naturaleza humana’ y el modo en que esta puede ser perfeccionada, el párrafo 14 se vuelve programático. Ahora es posible entender que el ‘yo’ del comienzo es y será un ‘nosotros’:

Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo. Para que eso sea efectivamente así, es necesario entender la Naturaleza, en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella naturaleza (humana). Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad.ⁱ

El ‘yo’ vertido en el ‘nosotros’ busca, lo había anunciado, un bien comunicable y compartible; lugar de encuentro y reconocimiento en tanto que humanos. Este atisbo de proyección social desde la preocupación singular es lo que define la ética spinoziana. A continuación, se esbozan elementos esenciales para la consecución de esa transformación individual y social simultáneamente implicada por estos pensamientos. El párrafo 15 presenta tres ámbitos del saber que no han de faltar para el desarrollo de este tipo humano, esto es, la filosofía moral y educativa, la medicina y la ciencia y la técnica: “Hay que consagrarse además a la filosofía moral, así como a la doctrina de la educación de los niños. Como, por otra parte, la salud es un medio no poco importante para alcanzar ese fin habrá que elaborar una medicina completa. Y, como muchas cosas difíciles se hacen fáciles mediante el arte, y podemos con su ayuda ahorrar mucho tiempo y esfuerzo en la vida, tampoco hay que despreciar de ningún modo la mecánica.”^{ii 41} Condición previa de todo este horizonte político-social programático es,

ⁱ “Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, & ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de meâ felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant, ut eorum intellectus, & cupiditas prorsùs cum meo intellectu, & cupiditate conveniant; utque hoc fiat, necesse est <Vooreerst> tantum de Naturâ intelligere, quantum sufficit, ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quàm facillimè, & securè eò perveniant.”

ⁱⁱ “Porrò <, ten darden,> danda est opera Morali Philosophiae, ut & Doctrinae de puerorum Educatione; &, quia Valetudo non parvum est medium ad hunc finem assequendum, concinnanda est <, ten vierden>

justamente, lo que anuncia el título del opúsculo: hay que reformar el entendimiento, curarlo, purificarlo. Es esta la herramienta principal en la transformación de los hábitos que pueden malograr una vida humana. La meditación inicial de este tratado se dirige a orientar el pensamiento a un fin único y principal: la búsqueda de la alegría, de la potenciación, del ser humano. Esto es definitivo para comprender a Spinoza en este opúsculo, en esto será insobornable y no entenderá posteriormente cosa distinta a lo que expone en el párrafo 16:

Por tanto, cualquiera puede ver ya que yo quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin y objetivo, a saber, a conseguir la suprema perfección humana que antes hemos dicho. De ahí que aquello que, en las ciencias, no nos hace avanzar hacia nuestro fin, habrá que rechazarlo como inútil; en una palabra, todas nuestras obras y pensamientos deben ser dirigidos a este fin.ⁱ

Así queda expuesto el horizonte definitivo de toda la reflexión filosófica spinoziana: el ser humano, su entendimiento, su transformación en lo más afirmativo que este puede llegar a ser desde la integración en la Naturaleza y la interrelación entre todos los seres humanos. Como lo que se expone tiene carácter de proyecto, apenas delineado, a modo de “moral provisional” se nos ofrecen una serie de *normas de vida*. Las tres normas están en consonancia con lo expuesto previamente y en ningún caso se trata de claudicar ante un orden habitual de pensamiento postergando lo explicitado en el inicio de esta obra. Mignini las nombra “las tres reglas provisionales de vida”. Por su sencillez expositiva las expondremos a continuación:

1.º) Hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad. Añádase a ello que, de ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad.

2.º) Disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud.

3.º) Finalmente, buscar el dinero o cualquier otra cosa tan sólo en cuanto es suficiente para conservar la vida y la salud y para imitar las costumbres ciudadanas que no se oponen a nuestro objetivo.ⁱⁱ

integra Medicina; & quia arte multa, quae difficilia sunt, facilia redduntur, multumque temporis, & commoditatis in vitâ eâ lucrari possumus, ideò <ten vijfden,> Mechanica nullo modo est contemnenda.”

ⁱ “Unde quisque jam poterit videre, me omnes scientias ad unum finem, & scopum velle dirigere, scilicet, ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur; & sic omne illud, quod in scientiis nihil ad finem <et scopum> nostrum nos promovet, tanquam inutile erit rejiciendum, hoc est, ut uno verbo dicam, omnes nostrae operationes, simul & cogitationes ad hunc sunt dirigendae finem.”

ⁱⁱ “I. Ad captum vulgi loqui, & illa omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quominùs nostrum scopum attingamus. Nam non parùm emolumenti ab eo possumus acquirere, modò ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quòd tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam. II. Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit. III. Denique tantum

En un interesante ensayo, C. Jaquet reflexiona sobre estas reglas. Si bien las últimas dos son de “factura clásica, en tanto que preconizan un uso moderado de los placeres y de las riquezas dentro de la conservación de la vida y la salud”, la primera regla es realmente sorprendente.⁴² La importancia de este hablar “según la capacidad del vulgo” (*ad captum vulgi*) se cifra en el poder matrimoniar felizmente la experiencia y la razón, la imaginación y el entendimiento, al servicio de una verdad compartida”, se trata, en definitiva, de “transformar un bien comunicable en un bien comunicado”.⁴³

A continuación, la lectura directa de Nietzsche ejemplificará una toma de decisión muy parecida a la que acabamos de estudiar en Spinoza. Ciertamente los conceptos serán distintos, sobre todo no habrá la necesidad de un referente infinito, fuente de toda la naturaleza, sino que todo el trabajo filosófico se jugará en el escenario del propio cuerpo, la tierra fértil desde la cual surgirá todo lo espiritual para Nietzsche. Pero, en ambos casos, se da una interrupción desde dentro del fluir de la vida diaria, haciéndose cargo, cada narrador, de los caminos previamente tomados. En el caso de Spinoza estos caminos están estructuralmente marcados, cualquier lector podría hacer coincidir su camino con el que este describe. Ahora bien, en el caso de Nietzsche, su escritura apela a vivencias cada vez más singulares, lo que despierta el temor en el propio autor sobre la comunicabilidad de lo escrito. En definitiva, el trabajo de transformar nuestras vivencias en una configuración más afirmativa de nuestra propia existencia es algo que puede ser incorporado como tarea por cada uno de nosotros. El tránsito buscado es aquel que pasa de una vida asfixiada, inoperante, presa de la impotencia a una vida de afirmación, lo que implica un sólido conocimiento del trayecto mismo que ha llevado a quien se encuentra en tal encrucijada hasta el lugar desde donde se habla. Las exigencias del pensamiento que irrumpen en estas vidas narradas presentan una imposibilidad entre el estado de vida actual y una vida coherente con las exigencias que hablan, que reclaman su voz, a través de los implicados. La decisión sigue siendo la raíz del cambio. Decisión que implica que no puede haber una modificación en el pensar que sea efectiva – que produzca efectos – sin un cambio en el modo de vida.

nummorum, aut cujuscunque alterius rei quaerere, quantum sufficit ad vitam, & valetudinem sustentandam, & ad mores civitatis, qui nostrum scopum non oppugnant, imitandos.”

2.2. Nietzsche: *transformar todo lo que somos en luz*

Cuando en 1887 Nietzsche publica la segunda edición de *La ciencia jovial*, después de la publicación de *Así habló Zaratustra* y de *Más allá del bien y del mal*, su pensamiento ya había pasado por unas fuertes transformaciones. Durante 1886, Nietzsche se ve envuelto en la tarea de preparar la reedición de algunas de sus obras. En este mismo año salen a la luz las nuevas ediciones con nuevos prólogos de *Humano, demasiado humano* (con un prólogo nuevo para cada uno de sus dos volúmenes) y el muy importante “Ensayo de autocrítica” como nuevo prólogo de *El nacimiento de la tragedia*. El autor respeta las obras anteriormente escritas y publicadas sin modificar su contenido pero en los prólogos y demás añadidos a las nuevas ediciones (nuevos epígrafes, poemas, etc.) logra una distancia crítica desde un presente intelectual con plena consciencia de estar en un punto crucial de su desarrollo filosófico. Esta práctica, de pensar las obras del pasado incorporándolas desde el presente a un enfoque más abarcador, se llevará al extremo en una obra como *Ecce homo*; introducción, que el propio Nietzsche nos legó, a la gran mayoría de su obra publicada (por diversas razones que no incumben en este momento *El Anticristo* no está incluido en el recorrido presentado por Nietzsche). En el otoño de 1886 prepara dos nuevos prólogos, en esta ocasión para *Aurora* y para *La ciencia jovial*. El autor decide añadir un libro totalmente nuevo a esta última obra, tan central en el camino del pensamiento nietzscheano, donde se dan cita los grandes temas de Nietzsche, algunos en germen, otros ya desarrollados o por desarrollar e incluso criticados. El valioso libro quinto se publica por primera vez en la segunda edición que vio la luz en 1887. Además esta edición incluye una serie de poemas bajo el título de “Canciones del príncipe Vogelfrei”. El recorrido del filósofo, que va desde este momento de reflexión sobre su obra anterior, comenzado en el año 1886, hasta el final de su vida intelectualmente productiva en enero de 1889, es de una fecundidad asombrosa. También en 1887 publica *La genealogía de la moral* y prepara entre este año y el 1888 las siguientes obras: *El caso Wagner*, *El crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner* y los *Ditirambos de Dioniso*. Con gran sensibilidad, W. Kaufmann asemeja este ritmo asombroso con el último año de la vida del pintor Vincent van Gogh. Esta fecundidad guarda una coherencia asombrosa con los temas que recorren la travesía de los pensamientos nietzscheanos. Así, R. Schacht escribe que: “La vida productiva de Nietzsche concluyó con una reconsideración de los tópicos con los cuales había comenzado: el arte y la cultura, la

verdad y la historia, la religión y la ética, la filosofía y la ciencia y con figuras desde Sócrates hasta Schopenhauer y Wagner.”.⁴⁴

A continuación nos adentraremos en la lectura pormenorizada del prólogo a la segunda edición de *La ciencia jovial*, entendiendo que se trata de un lugar privilegiado para introducirse en el estilo y el modo de hacer filosofía de nuestro autor. El prólogo está dividido en cuatro partes enumeradas por el autor. El ejercicio de la lectura es, o puede llegar a ser, tan comprometedor como el de la escritura. En un autor tan comprometido con la palabra como Nietzsche, aprender a leer y a escribir van siempre de la mano (véase “Del leer y del escribir” en *Así habló Zaratustra y Crepúsculo de los ídolos*, “Lo que los alemanes están perdiendo”, 6). Nietzsche, el filólogo, cuidó de manera muy acuciante la edición de sus libros, incluso en momentos muy cercanos a su derrumbe psíquico y físico. El acto de la escritura nietzscheana supone un lector que esté dispuesto a cuestionar sus hábitos de lectura, es un tipo de lector que gusta de ser exigido y que, a su vez, exige. La pregunta por el sentido o los sentidos de la filosofía nietzscheana ha de tomar en consideración una reflexión respecto de la lectura de sus obras, del modo en que un lector está o no preparado para un tipo de escritura que integra una gran diversidad de recursos estilísticos y argumentativos. Nietzsche no es un pensador que escribe en aforismos como se suele afirmar, no solo, sino que los aforismos son uno de los elementos más de la rica paleta de recursos; por ejemplo, la poesía (*Idilios de Messina, Bromas, ardidés y venganzas, Canciones del príncipe Vogelfrei, Ditirambos de Dioniso*⁴⁵), rimas, canciones, tratados divididos en párrafos, discursos filosófico-poéticos con resonancias de la tradición (la *Biblia*), máximas y sentencias, ensayos polémicos y/o de crítica cultural de extensión considerable, libros divididos por capítulos (*El nacimiento de la tragedia*).⁴⁶ Todos estos registros están ante los ojos y la mente del lector de Nietzsche y el autor lo sabe y lo explicita en múltiples ocasiones. Así lo muestra en el prólogo que escribió en 1886 para la segunda edición de *Aurora*, en el prólogo de *La genealogía de la moral*, donde se cuestionan los hábitos de lectura del “hombre moderno”, y en el prólogo de *La ciencia jovial* que nos ocupa.⁴⁷

Si la idea de un prólogo, entre otras cosas, puede implicar una guía previa para los lectores, en el caso que nos ocupa es tanto una guía como un reto. La primera línea de este prólogo enfrenta al lector con la posibilidad misma de llegar a entender la obra

que comienza a leer. La primera línea nos sitúa, como afirma Wotling, en el problema de su inteligibilidad. Y este problema se vertebra en el cruce entre lo vivido y lo escrito, entre la experiencia vital y la escritura filosófica, en la posibilidad de la transformación filosófica de lo experimentado con y desde uno mismo. Nietzsche al parecer nos habla de sí pero todo lector no solo tiene y ha tenido vivencias sino que también se enfrenta a la situación de hacer legible lo vivido, primero ante sí mismo y si su vida está abocada al cultivo del pensamiento, como es el caso de Nietzsche, hacia un pensamiento compartido – distanciado de lo anecdótico – pero compartido, comunicable; aunque no necesariamente por todos, pero lo escrito y lo leído es, en gran medida, compartido. El lector de Nietzsche no tiene ante sí una tarea fácil pero él debe decidir si aceptar las exigencias que de modo muy consciente Nietzsche le presenta. Hay momentos en los que nuestro autor, con cierta clemencia llega a pedir la paciencia, que también fortaleza, del lector.

La lectura comienza del siguiente modo: “A este libro tal vez no sólo le hace falta un prólogo; en último término, siempre queda la duda de si a alguien que no haya vivido algo semejante se le pueden hacer más cercanas las *vivencias* de este libro mediante prólogos.”ⁱ Queda supuesta la consideración de que en el libro se ha dado una transposición de lo vivido. Si bien lo vivido por cada uno de nosotros es intransferible, el amplio campo de la experiencia humana es acotable y reconocible: nacemos, deseamos, hablamos, pensamos, somos corpóreos, experimentamos lo que hemos denominado pasiones, sentimos, etc. El lector tendrá que ver si las vivencias transformadas en pensamiento escrito se han vuelto algo comunicable y compartible pero lo primero que, de hecho, ya opera como una interpelación es el tener *vivencias*, el haber experimentado determinadas vivencias que han marcado nuestra existencia llegando a cambiar nuestras maneras de conducir la vida. Se puede dudar de la comprensión inter-personal, como el narrador Nietzsche, pero no se puede dudar de que un lector haya vivido, un lector es alguien vivo o alguien que, sin haber nacido aún, vivirá. Hay un nivel más básico de interpelación: “vives, ahora lees mis palabras, quizás no las puedas comprender, ¿para qué hacerte una hoja de ruta?...”. A ese lector que se deja interpelar no se lo separa del texto sino que queda convocado en la

ⁱ „Diesem Buche thut vielleicht nicht nur Eine Vorrede noth; und zuletzt bliebe immer noch der Zweifel bestehn, ob Jemand, ohne etwas Aehnliches erlebt zu haben, dem *Erlebnisse* dieses Buchs durch Vorreden näher gebracht werden kann.“

experiencia de leer/escribir, en el espacio de reconocimiento de lo humano – si así lo desea –. Nos hablará de lo vivido (*erlebt*) y se verá cómo la problematización de sí mismo comienza desde lo más concreto y se expande hasta interpelar a cualquiera que se indague a sí mismo, a cualquiera que lleve a cabo un ensayo consigo mismo.

Este prólogo publicado cinco años después de la primera edición de *La ciencia jovial* sirve como lugar de lectura del propio autor, de Nietzsche como lector, quien se enfrenta a una obra escrita por un autor que ya no es. Y así llega a apreciar su propia obra con ojos que han ganado distancia: “Parece escrito en el lenguaje del viento del deshielo: en él hay petulancia, desasosiego, contradicción, tiempo de abril, de tal manera que a uno continuamente se le recordará tanto la cercanía del invierno como la *victoria* sobre el invierno, que llega, tiene que llegar, tal vez ya ha llegado.”¹ A través del uso de la metafórica de las estaciones del año, se sitúa la escritura de este libro, – su lenguaje, su tono –, bajo el clima de la primavera, bajo el “tiempo de abril”. Se trata de un estado de tránsito, intermedio entre el duro invierno y una definitiva victoria sobre el frío, encaminado hacia los meses cálidos de verano. El narrador describe un libro repleto de agradecimiento: “el agradecimiento de un convaleciente – pues la *curación* era lo más inesperado”. La curación de un convaleciente: escrito en una lengua intermedia, que viene de lo más duro y va hacia otra parte a la que aún no ha llegado. Un lenguaje algo contradictorio, de no estar donde se estuvo pero de aún no haber llegado hacia donde se va. Las palabras de Nietzsche se tiñen de agradecimiento por haber vivido una *victoria sobre sí mismo*. Esta vivencia se enmarca desde la experiencia de la enfermedad y el proceso de la curación y el recobrar la salud. La “ciencia jovial”, título de la obra, se interpreta como las saturnales de un espíritu, en el momento en que después de haber resistido los envites de la enfermedad (física-espiritual) logra estar en tránsito hacia la salida, tener una *esperanza de salud*. El paso de recobrar las fuerzas desde un estado de impotencia (*Ohnmacht*). El “despertar” que conduce hacia nuevas metas después de haber dejado el lastre (enfermedad) detrás de sí.

Del problema de la lectura y de la inteligibilidad se ha pasado a un *topos* clásico y como tal muy reconocible: el relato de una curación, el recuento de un proceso

¹ „Es scheint in der Sprache des Thauwinds geschrieben: es ist Uebermuth, Unruhe, Widerspruch, Aprilwetter darin, so dass man beständig ebenso an die Nähe des Winters als an den *Sieg* über den Winter gemahnt wird, der kommt, kommen muss, vielleicht schon gekommen ist...“

terapéutico, que logra una metamorfosis espiritual en quien lo vive (tal como pudimos ver en el caso de Spinoza). “ “Ciencia jovial”: eso significa las saturnales de un espíritu”. Como aclara Wotling, las saturnales eran unas fiestas romanas celebradas en diciembre, donde los amos y los esclavos intercambiaban momentáneamente sus roles; “la idea suscitada por esta imagen es, pues, la de una subversión, la de una inversión de roles: la salud ocupa, entonces, el lugar que ocupaba la enfermedad, los valores de la salud gobiernan de ahora en adelante e imponen sus interpretaciones”.⁴⁸ La curación (saturnal espiritual) se describe vinculada a un estado de embriaguez: “la embriaguez de la curación”. El modo más preciso en que Nietzsche nos describió lo que entendía por embriaguez lo escribió en el *Crepúsculo de los ídolos*: “Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas. De este sentimiento hacemos partícipes a las cosas, las constreñimos a que tomen de nosotros, las violentamos, – *idealizar* es el nombre que se da a ese proceso.” (“IncurSIONES de un intempestivo”, 8).^{i 49}

Esta recuperación de las fuerzas es producto de la emancipación de algo que se vivió previamente de modo opresor. La urgencia del tono de las palabras de este narrador dramatiza el relato, *in extremis*, entre la vida y la muerte. De lo que se emancipa es de todo un modo de entender la vida, el ser humano y de cómo interpretar su intrínseca expresividad, este conjunto de creencias, juicios, prejuicios se aglomeran bajo el título de romanticismo, descrito intensamente en este prólogo. Esto es lo que deja detrás de sí el convaleciente:

Este trozo de desierto, de agotamiento, de incredulidad, de congelamiento en medio de la juventud, esta ancianidad insertada en un lugar inapropiado; esta tiranía del dolor superada aún por la tiranía del orgullo, que rechazaba las conclusiones del dolor – y las conclusiones son consuelos – ; este radical quedarse solo como defensa extrema contra un desprecio por los hombres, que se había vuelto enfermizo y clarividente; esta restricción fundamental a lo amargo, áspero y doloroso que posee el conocimiento, tal como la prescribía la náusea que paulatinamente había crecido a partir de una dieta espiritual y condescendencia imprudentes – a eso se lo llama romanticismo...^{ii 50}

ⁱ „ – Das Wesentlich am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle. Aus diesem Gefühle giebt man an die Dinge ab, man *zwingt* sie von uns zu nehmen, man vergewaltigt sie, – man heisst diesen Vorgang *Idealisiren*.“ (KSA 6, p. 116.)

ⁱⁱ „Dieses Stück Wüste, Erschöpfung, Unglaube, Vereisung mitten in der Jugend, dieses eingeschaltete Greisenthum an unrechter Stelle, diese Tyrannei des Schmerzes überboten noch durch die Tyrannei des Stolzes, der die *Folgerungen* des Schmerzes ablehnte – und Folgerungen sind Tröstungen – , diese radikale Vereinsamung als Nothwer gegen eine krankhaft hellseherisch gewordene Menschenverachtung, diese grundsätzliche Einschränkung auf das Bittere, Herbe, Wehethuende der Erkenntniss, wie sie der

Para finalizar la lectura de este primer párrafo se incorpora otro tono distinto pero en consonancia con el estilo elaborado hasta el momento: la burla. Refiriéndose a las canciones y rimas que abren *La ciencia jovial* afirma de ellas que son “canciones en las que un poeta se burla de todos los poetas de una manera difícilmente perdonable”. Como el propio autor afirma no es solo ante “los poetas y a sus hermosos “sentimientos líricos” ante los que este resucitado tiene que manifestar su maldad”, su travesura, su dramática des-dramatización. Al leer estas líneas cabe interpretar que el autor se burla de sí mismo, de momentos de su obra, de ciertos estados: *Incipit parodia*.⁵¹ La burla como expresión del “resucitado”. Utiliza la risa tanto para los poetas, como para los filósofos, más importante aún, para sí mismo. El *motto* de esta edición de 1887 es: “Habito en mi propia casa, nada he imitado a nadie nunca y – me burlé de todo maestro que no se haya burlado de sí mismo.”ⁱ

El segundo apartado comienza con un ejercicio de distanciamiento – por lo menos, el tercero con el que se encuentra el lector: primero la vista distanciada a una obra escrita hace cinco años, segundo el final burlón del primer apartado –. Esta vez el narrador ironiza respecto del estilo y el contenido del inicio del prólogo: “Pero dejemos a un lado al señor Nietzsche, ¿qué nos importa que el señor Nietzsche esté nuevamente sano?...”.ⁱⁱ Con este gesto Nietzsche comienza a exponer uno de los planteamientos centrales de su pensar: la relación entre la filosofía, el cuerpo, lo inconsciente y lo que puede ser considerado o no como una vida saludable. De la descripción narrativa de un convaleciente que ha vuelto a sentir esperanzas, pasamos al problema expuesto en su desnudez: “Un psicólogo conoce pocas preguntas tan atractivas como aquella que interroga por la relación entre salud y filosofía, y en el caso de que él mismo caiga enfermo, aporta a su enfermedad toda su curiosidad científica.”ⁱⁱⁱ De la reflexión vital (de vivencias) pasamos a un campo de saber específico, la filosofía, pero desde determinada óptica, la psicológica, y desde la actitud, no del enfermo que milagrosamente logra curarse, sino desde la indagación; y esto se da a través de un

Ekel verordnete, der aus einer unvorsichtigen geistigen Diät und Verwöhnung – man heisst sie Romantik – allmählich gewachsen war –, oh wer mir das Alles nachfühlen könnte!“

ⁱ „Ich wohne in meinem eigenen Haus, / Hab Niemandem nie nichts nachgemacht/ Und – lachte noch jeden Meister aus, / Der nicht sich selber ausgelacht. *Ueber meiner Hausthür. [Motto der Ausgabe 1887]*“

ⁱⁱ „– Aber lassen wir Herrn Nietzsche: was geht es uns an, das Herr Nietzsche wieder gesund wurde?...“

ⁱⁱⁱ „Ein Psychologe kennt wenig so anziehende Fragen, wie die nach dem Verhältniss von Gesundheit und Philosophie, und für den Fall, dass er selber krank wird, bringt er seine ganze wissenschaftliche Neugierde mit in seine Krankheit.“

modo de plantear los asuntos: la problematización de una relación, la de la salud y la filosofía. El objeto de análisis es el ser humano mismo – su propia indagación – de sí y de los demás. La búsqueda psicológico-filosófica comienza, pues, en el teatro múltiple de las personas: “En rigor, supuesto el caso que se sea una persona, uno tiene necesariamente también la filosofía de su persona”.ⁱ

Con un extremo rigor, que quizás haya hecho abandonar a más de uno la lectura, todo el primer apartado se presenta en términos problemático-conceptuales, desde la posibilidad de entender el texto (el problema de su inteligibilidad), este texto vivido, pasando por la insistencia en lo ‘personal’. Al inicio se nos desnuda un narrador que logra sobrevivir intelectual y espiritualmente ante el desierto, de lo que punto por punto describió como romanticismo, a la vez que expresaba lo que no *es*, lo que no valora, lo que casi detiene su expansión. El narrador que pasa por el tránsito de la enfermedad a la salud se expone a sí mismo como alejado del romanticismo; la enfermedad es el romanticismo. Hágase hincapié en que el modo de la escritura nietzscheana no hace obligado el tener conocimiento de – en términos de biografía intelectual – la influencia de Schopenhauer y de Wagner en nuestro autor, aunque esto brinde grandes pistas para comprender el proceso de maduración e independencia del pensamiento de Nietzsche. El ‘sí mismo’ que comienza el relato es comprensible, más allá de la duda del propio autor, por lo estructural del problema vivenciado: el paso liberador de sentir una pesada carga que impide el pensar, el hacer, el ser, hacia la toma de una nueva iniciativa, la dirección hacia una meta.

En este sentido, si uno tiene la filosofía de una persona, conviene distinguir de qué tipo de persona se está hablando porque a este respecto existe “una considerable diferencia”. La relación entre la filosofía y las personas que produzcan tal o cual cuerpo de pensamiento no es la misma y en este punto se basa una buena parte de la mirada más analítica de Nietzsche:

En uno son sus carencias las que filosofan, en otro son sus riquezas y fuerzas. El primero *necesita* de su filosofía, ya sea como apoyo, tranquilizante, medicina, salvación, exaltación, autoextrañamiento; para el último, ella sólo es un hermoso lujo, y en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfador

ⁱ „Man hat nämlich, vorausgesetzt, dass man eine Person ist, nothwendig auch die Philosophie seiner Person...“

que, en último término, ha de escribirse con mayúsculas cósmicas en el cielo de los conceptos.ⁱ

La tipología queda así expuesta: quien filosofa y produce su creación pensante-conceptual desde la carencia, desde lo que falta, esto es, desde la penuria, o quien, por otra parte, filosofa desde la plenitud, desde la energía desbordante que desea ser expresada. Curiosamente en esta tipología se escinde lo que un “voluptuoso” unió en uno de los relatos fundadores sobre lo que es el filósofo: el daímon hijo de la plenitud y de la carencia (véase el *Banquete*). En los casos más habituales, escribe Nietzsche: “las condiciones de penuria hacen (*treiben*) filosofía, como acontece con todos los pensadores enfermos – y tal vez predominan en la historia de la filosofía los pensadores enfermos.”ⁱⁱ El narrador inicial pasa de la enfermedad a la salud y examina una antigua obra como fase de tránsito de un estado de salud a otro. El ‘romanticismo’, acontecimiento europeo difícil de clarificar, queda descifrado desde su naturaleza interna, a partir de cómo se interpreta lo humano, y se sitúa el problema en términos generales y de amplia extensión en la historia de la filosofía misma. La pregunta que concierne a este particular psicólogo es: “¿qué sucederá propiamente con aquel pensamiento producido bajo la *presión* de la enfermedad?”ⁱⁱⁱ En otras palabras, el psicólogo indaga en aquello que *impulsa* a filosofar – en los motivos desencadenantes como lo expresaría E. Pajón – que ejercen como motor de todo filosofar. El autor utiliza a través de estas líneas el verbo “*treiben*”, impulsar, íntimamente vinculado con la noción de *Trieb*, impulso o pulsión. ¿Cuáles son los *impulsos* que producen determinadas formas de pensar? “Hacerse con el movimiento del pensar”, en este sentido, es atender al fondo pulsional de donde surge toda expresión filosófica (también religiosa, artística, científica...).

La pregunta por la relación entre la salud y la filosofía vista desde la óptica psicológica conduce a la pregunta por lo que impulsa a filosofar. Indagarse a sí mismo, ahondar en su enfermedad, es hacer pensable filosóficamente un estado de la existencia,

ⁱ „Bei dem Einen sind es seine Mängel, welche philosophiren, bei dem Andern seine Reichthümer und Kräfte. Ersterer hat seine Philosophie *nöthig*, sei es als Halt, Beruhigung, Arznei, Erlösung, Erhebung, Selbstentfremdung; bei Letzterem ist sie nur ein schöner Luxus, im besten Falle die Wollust einer triumphirenden Dankbarkeit, welche sich zuletzt noch in kosmischen Majuskeln an den Himmel der Begriffe schreiben muss.“

ⁱⁱ „Im andren, gewöhnlicheren Falle aber, wenn die Nothstände Philosophie treiben, wie bei allen kranken Denkern – und vielleicht überwiegen die kranken Denker in der Geschichte der Philosophie (...).“

ⁱⁱⁱ „was wird aus dem Gedanken selbst werden, der unter den *Druck* der Krankheit gebracht wird?“

es llevar la vivencia al filosofar. En el pensamiento se trasluce la persona (sus vivencias y experiencias mismas), por eso se tiene la filosofía propia de su persona. A partir de aquí se abre una brecha entre distintos tipos de personas y distintos tipos de filosofía. ¿Se filosofa desde la carencia o desde la fuerza? Se caracteriza como pensador enfermo a quien es impulsado por la carencia. La experimentación filosófica que se le abre a los nuevos *psicólogos* se concentra en la pregunta: ¿qué sucede con el pensamiento que es producido por la *presión* de la enfermedad? El campo de la psicología se convierte en el de la teoría de las pulsiones (como se verá detalladamente en la segunda parte de esta investigación).

Esta óptica psicológica dentro del campo de batalla de la filosofía es el experimento que se nos propone. “Esta es la pregunta que concierne al psicólogo: y aquí es posible el experimento”.ⁱ Como un experimento, este es el modo adecuado, ni dogmático ni débil, de comprender la tarea filosófica de este autor, que en estas breves líneas se va exponiendo a sí mismo para quien tenga la paciencia de leerlo.⁵² *Wir Philosophen*, así se identifica el autor, hacer las preguntas por los impulsos desencadenantes es hacerse la pregunta a sí mismo, a su pensar, es una llamada de atención a sí mismo. Si hay un medio, la psicología como campo de estudio de los impulsos, también hay un método, la experimentación y en todo momento, la auto-experimentación. Esta identificación de quien había dejado al “Sr. Nietzsche” atrás, entronca al narrador en la casa de los filósofos, en su historia, en sus vaivenes:

...así nos entregamos los filósofos, supuesto el caso de que caigamos enfermos, temporalmente, con cuerpo y alma a la enfermedad – cerramos los ojos ante nosotros, por decirlo así. Y así como aquél sabe que hay algo que *no* duerme, algo que cuenta las horas y lo despertará, así sabemos nosotros también que el instante decisivo nos encontrará despiertos (...).ⁱⁱ

La vigilia atenta del despierto caracteriza la disposición propia del filósofo.⁵³ Este estado de alerta se inicia – y persiste – en una constante indagación, en una constante meditación de sí: “Luego de interrogarse y probarse uno a sí mismo de esa manera, se aprende a mirar con ojos más sutiles hacia todo lo que, en general, ha

ⁱ „Dies ist die Frage, die den Psychologen angeht: und hier ist das Experiment möglich.“

ⁱⁱ „so ergeben wir Philosophen, gesetzt, dass wir krank werden, uns zeitweilig mit Leib und Seele der Krankheit – wir machen gleichsam vor uns die Augen zu. Und wie Jener weiss, dass irgend Etwas *nicht* schläft, irgend Etwas die Stunden abzählt und ihn aufwecken wird, so wissen auch wir, dass der entscheidende Augenblick uns wach finden wird...“

filosofado hasta ahora.”ⁱ Una destreza del intelecto ganada a fuerza de probarse a sí mismo, en tensión constante con lo que se interpela directamente como “historia de la filosofía”, por esta razón, y como se verá más adelante en la exposición, Nietzsche es consciente – lo expone en estas líneas – de una búsqueda, de un experimento con el pensamiento distinto de lo que hasta ese momento, hasta *su* pensar, se ha producido como filosofía. De ahí la insistencia en el binomio de palabras guías *bisher* y *Versuch*, “hasta aquí” y “ensayo”, como también la insistencia en lanzarnos hacia “nuevos mares” y en la imagen del viajero. Esta última imagen es aquí comparada al filósofo desatento que se duerme en la autosatisfacción y endurece el flujo del pensar, esto es como “un viajero que se propone despertar a una hora determinada, y luego tranquilamente se abandona al sueño”. Es el cuerpo enfermo quien tiende hacia el solaz, quien como este viajero, detiene su camino en pos de la tranquilidad. Leamos el dictamen del autor:

Toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra, toda ética con una comprensión negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un más allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo.ⁱⁱ

La enfermedad va tendiendo su foco de concentración en el cuerpo, en ese complejo aún desconocido con el que nombramos una multiplicidad de procesos fisiológicos. Los impulsos, los elementos desencadenantes, surgen, o en definitiva son expresiones, de este campo plural de lo fisiológico. No todo lo que acontece en lo corporal es consciente, más bien lo contrario, una buena parte de los procesos fisiológicos no son conscientes y por eso Nietzsche defenderá lo acotado del fenómeno que llamamos consciencia con respecto a la complejidad del cuerpo; es aquí donde hay que indagar para lograr responder la pregunta desencadenante, la pregunta psicológica, la pregunta pulsional. Sin una explicitación y tanteo, un método de trabajo, no es posible atender este campo efectivo, es decir, de producción *real* de efectos. El experimento apunta a convertir en objeto de estudio primordial las pulsiones y

ⁱ „Man lernt nach einer derartigen Selbst-Befragung, Selbst-Versuchung, mit einem feineren Auge nach Allem, was überhaupt bisher philosophirt worden ist, hinsehn (...)“

ⁱⁱ „Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffs Glück, jede Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgend welcher Art, jedes vorwiegend aesthetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspirirt hat.“

expresiones de lo fisiológico, es esto lo que le parece la clave a Nietzsche para intentar la quiebra en una larga cadena de pensadores enfermos:

El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador – y muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*.ⁱ

¿La historia de la filosofía, sus producciones conceptuales no serán, acaso, toda una determinada interpretación del cuerpo? A lo que el texto ya ha respondido afirmativamente: son los impulsos lo que se cristaliza en las filosofías. Y, no será, pregunta aún Nietzsche, esta interpretación que siempre subyace a la filosofía, no solo una interpretación que inevitablemente lo es, sino una *mala comprensión del cuerpo*, un juicio equivocado sobre lo corporal, una mentira frente a su verdad. La pregunta del psicólogo ante la historia de la filosofía conduce a la consideración de que detrás “de los más altos juicios de valor en los que hasta ahora ha sido dirigida la historia del pensamiento, se ocultaron malos entendidos acerca de la constitución de los cuerpos (...)”.ⁱⁱ

Se retoma, de esta manera, el escenario médico, donde se ha de conducir un enfermo hacia su salud. El médico para tratar una enfermedad necesita ver síntomas, señales de que algo anda mal, señales usualmente leídas de modo indirecto, como al leer un análisis de sangre, los registros cuantificados de sus elementos, es posible reconocer patologías. El filósofo despierto ya cuenta con una pregunta, ahora cuenta con un camino por recorrer, cuenta con los primeros pasos del experimento: “Se puede considerar a todas esas audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a las preguntas por el *valor* de la existencia por lo pronto y siempre como síntomas de determinados cuerpos (...)”.ⁱⁱⁱ El valor de estos síntomas es un valor de análisis, de estudio, de desciframiento, pero solo así se cura un cuerpo enfermo:

...y aún cuando tales afirmaciones del mundo o negaciones del mundo hechas en bloque, evaluadas científicamente, carecen del más mínimo sentido, entregan sin

ⁱ „Die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit, – und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständniss des Leibes* gewessen ist.“

ⁱⁱ „Hinter den höchsten Werthurteilen, von denen bisher die Geschichte des Gedankens geleitet wurde, liegen Missverständnisse der leiblichen Beschaffenheit verborgen (...)“

ⁱⁱⁱ „Man darf alle jene kühnen Tollheiten der Metaphysik, sonderlich deren Antworten auf die Frage nach dem *Werth* des Daseins, zunächst immer als Symptome bestimmter Leiber ansehen (...)“

embargo, al historiador y al psicólogo importantísimas señales en cuanto síntomas, según hemos dicho del cuerpo, de sus aciertos y fracasos, de su plenitud, poderío, autoridad en la historia, o, por el contrario, de sus represiones, cansancios, empobrecimientos de su presentimiento del fin, de su voluntad de final.ⁱ

De nuevo trasluce la tipología anterior: carencia o plenitud.

El filósofo *ensaya* a partir de ahora, no solo con la máscara (podría decirse higiénica) de *psicólogo* sino que, también, con la máscara de *médico*, de lector de cuerpos, de cazador de sus signos, y en definitiva, de seres humanos. Nietzsche comienza a dibujar todo un nuevo tipo de pensador: “un *médico* filósofo”. El problema de la relación entre la salud y la filosofía tendría en este tipo de filósofo a su intérprete. El filósofo-médico configura un modo de plantear los problemas filosóficos en contacto con el compromiso o la falta de compromiso de todo pensamiento con lo más radical del ser humano: su vida misma. Este médico es quien puede llevar a la práctica la proposición que se nos adelanta: “en todo filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la “Verdad” sino de algo diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida.”.ⁱⁱ

En el paso del apartado primero al segundo se desarrolló un camino que va desde la duda de la posibilidad de una comprensión trans-individual de las vivencias hasta el situarse desde dentro de la historia del pensamiento filosófico. El inicio del tercer apartado insiste sobre la experiencia de haber estado enfermo y de haber sanado. La gratitud inicial de quien había sanado se convierte en la gratitud hacia la experiencia misma de estar enfermo, en el enfrentarse a una lucha anímica y salir más fuerte, salir victorioso, “renacido”. Escribió José Echeverría que Nietzsche “vivió la enfermedad y no meramente la padeció”.⁵⁴ Este comentario aparentemente anecdótico recoge la idea de la toma de conciencia de sí, incluso cuando uno está enfermo, incluso en esa desfavorable situación se da la oportunidad de convertirse en problema para sí mismo. Entre otras consideraciones, puede ser de interés que Nietzsche en 1885 lee las *Confesiones* de Agustín de Hipona, un antecedente filosófico claro respecto de la

ⁱ „und wenn derartigen Welt-Bejahungen oder Welt-Verneinungen in Bausch und Bogen, wissenschaftlich gemessen, nicht ein Korn von Bedeutung innewohnt, so geben sie doch dem Historiker und Psychologen um so werthvollere Winke, als Symptome, wie gesagt, des Leibes, seines Gerathens und Missrathens, seiner Fülle, Mächtigkeit, Selbstherrlichkeit in der Geschichte, oder aber seiner Hemmungen, Ermüdungen, Verarmungen, seines Vorgefühls vom Ende, seines Willens zum Ende.“

ⁱⁱ „bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um „Wahrheit“, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben...“

escritura de sí.⁵⁵ La idea de transformar la enfermedad en propiamente una vivencia brinda, desde la perspectiva discutida, la ocasión de tener que “superarse a sí mismo”. La frase *Vierschrötigen des Geistes* (“lerdos rechonchos del espíritu”) se contraponen a la antes aludida “saturnales del espíritu”, siendo la idea básica la de contraponer la transformación del ‘espíritu’ hacia un mayor nivel de refinamiento y riqueza en experiencia a la calma de la auto-satisfacción, de la “pereza espiritual”. La experiencia de la enfermedad vivenciada se coloca en el centro mismo de lo que debe ser considerado como filósofo y como filosofía:

Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado también a través de muchas filosofías: justamente, él no *puede* actuar de otra manera más que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía más espirituales – este arte de la transfiguración *es* precisamente la filosofía.ⁱ

Esta definición parte de dos presupuestos básicos. El primero es la inseparabilidad entre la experiencia vivencial de todo pensador y la filosofía, que es entendida como producto, como elaboración de ese material recogido, padecido, sentido. La materia prima del pensamiento se halla – *in media res* – en el transcurrir vital de cada filósofo, no podría ser de otra manera. El segundo supuesto es el que esta “transfiguración” que espiritualiza lo vivido, parte desde la unidad del cuerpo y el alma: “A los filósofos no nos está permitido establecer una separación entre el alma y el cuerpo, tal y como lo hace el pueblo, y menos aún nos está permitido separar alma y espíritu.”ⁱⁱ Se trata de una transfiguración no-dualista. La noción de ‘transfiguración’, sustantivo del verbo ‘transfigurar’ (“Hacer cambiar de figura o aspecto a alguien o algo” del latín *transfigurare*) tiene una clara resonancia bíblica: “Estado glorioso en que Jesucristo se mostró entre Moisés y Elías en el monte Tabor, ante la presencia de sus discípulos Pedro, Juan y Santiago.”⁵⁶ Es un motivo que está presente en el pensamiento de Nietzsche por lo menos desde *El nacimiento de la tragedia* y su emotiva descripción del cuadro de Rafael, de misma temática bíblica (NT 4, KSA 1, p. 39). Si ahondamos en este ejemplo y recuperamos lo dicho respecto del estado de embriaguez, veremos lo delicado de la argumentación nietzscheana. Un pintor

ⁱ „Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheitigen gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er *kann* eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, – diese Kunst der Transfiguration *ist* eben Philosophie.“

ⁱⁱ „Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen.“

transforma un material (lienzo, óleos, con herramientas como una paleta, un pincel, una espátula, etc.) en una obra perfecta, es decir, bien hecha, llevada a término. El material inmediato de todo trabajo del espíritu comienza desde la experiencia corporal y es desde aquí, – sin reduccionismos, sin énfasis en un materialismo limitado –, desde donde toman forma las ‘obras del espíritu’; la ‘transfiguración’ comienza en uno mismo. Esta exigencia, que perfectamente podemos denominar como ética, marca el camino de Nietzsche y su modo de incorporar lo vivido a su reflexión, es este el terreno fecundo desde donde se siembran, cultivan y cosechan los pensamientos. “Nosotros” los filósofos: “Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas – continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ello todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad.”ⁱ Esta calidad activa de transformar es lo que, en definitiva, se denomina como vivencia. La vivencia, en términos propios, no es algo inmediato sino que implica mediación, trabajo y dar forma: “Vivir – eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no *podemos* actuar de otra manera.”ⁱⁱ

La idea de un dolor liberador se traduce en la conquista de sí, en el paso con el que comenzó este recorrido: el tránsito hacia la salud. Se nos habla de un “gran dolor”. El calificativo ‘gran’ suele acompañar una interpretación favorable de Nietzsche sobre un tema específico, una toma de posición, así nos habla del cuerpo como una “gran razón” o planteará la pregunta misma por la “grandeza”, pero, también, se refiere a la “gran política”, al “gran estilo”, a la “gran salud”. La grandeza de este dolor ha de pensarse desde la práctica de la transfiguración, el “gran dolor” no es algo que se desee en sí mismo sino que impulsa, conduce hacia otro estado: “Sólo el gran dolor es el último liberador del espíritu, en tanto es el maestro de la *gran sospecha*, que convierte a cada U en una X, una genuina y justa X, es decir, la penúltima letra antes de la

ⁱ „Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben.“

ⁱⁱ „Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir *können* gar nicht anders.“

última...”.ⁱ 57 Como señala Wotling, se trata de entender el dolor como el “gran revelador”, lo que nos permite superar la ilusión y “acceder a la realidad o verdad de un fenómeno.”.⁵⁸ Wotling apunta hacia la realidad patética (*pathos*) del ser humano, a su connatural condición de padecer, de ser capaz de padecer dolor y es este límite uno de los retos, quizás *el* reto, más difícil de aceptar, si se pretende afirmar la vida sin rodeo alguno, como en el caso del pensamiento nietzscheano. La experiencia del dolor permite intensificar el proceso de conocimiento de sí, permite tomar distancia de hábitos tanto de pensamiento como de conducta ya esclerotizados, a través del dolor nos hacemos más fuertes y más veraces ante nosotros mismos:

Sólo el gran dolor, aquel largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos, por así decirlo, como madera verde, nos obliga a los filósofos a ascender hasta nuestra última profundidad y a apartar de nosotros toda confianza, toda benignidad, encubrimiento, clemencia, medianía, entre las que previamente habíamos asentado tal vez nuestra humanidad. Dudo si un dolor de este tipo “mejora”; pero sé que nos *profundiza*.ⁱⁱ

Esta profundización es consecuencia del indagarse, teniendo como resultado la problematización, el hacer-se problema, que es el modo habitual de hacer pensar en Nietzsche:

...de tales largos y peligrosos ejercicios de dominio sobre sí mismo se sale convertido en otro hombre, con algunos signos de interrogación más y, sobre todo, de ahora en adelante, con la *voluntad* de preguntar más, más profunda, rigurosa, dura, malvada, tranquilamente que lo que hasta entonces se había preguntado.ⁱⁱⁱ

Si lo problemático está en el centro del pensar de Nietzsche, se trata de aquel desasosiego (*Beunruhigung*) que no impide el análisis continuo de sí y de los demás, de toda la riqueza de la experiencia humana. Es desde este estado de tensión constante que se nos invita no a desesperar sino a comenzar una nueva felicidad, esta vez con un contenido afirmativo. La problematización anida en lo vivido, la relación entre filosofía

ⁱ „Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des *grossen Verdachtes*, der aus jedem U ein X macht, ein ächtes rechtes X, das heisst den vorletzten Buchstaben vor dem letzten...“

ⁱⁱ „Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz „verbessert“ –; aber ich weiss, dass er uns *vertieft*.“

ⁱⁱⁱ „man kommt aus solchen langen gefährlichen Uebungen der Herrschaft über sich als ein anderer Mensch heraus, mit einigen Fragezeichen mehr, vor Allem mit dem *Willen*, fürderhin mehr, tiefer, strenger, härter, böser, stiller zu fragen als man bis dahin gefragt hatte.“

y vida queda, así, arraigada, se convierte en la raíz misma de toda tarea filosófica y es ella la arena, el escenario primero, de la problematización:

Se acabó la confianza en la vida: la vida misma se convirtió en *problema*. ¡Pero no se crea que con esto uno se ha convertido necesariamente en un melancólico! Incluso todavía es posible el amor a la vida – sólo que se ama de otra manera. (...) Conocemos una nueva felicidad...ⁱ

El filósofo se enfrenta a su propio pensamiento y la vida queda abierta a un nuevo modo de experimentarla, entonces, hay que dar espacio a la diferencia entre cómo nos enfrentamos a este experimento. No cabe más que acudir a la tipología de lo que impulsa a filosofar: carencia o plenitud, refugio o compromiso.

La gran sospecha producida por el gran dolor es también una enfermedad, si se permanece en ella. Para evitar la estancia melancólica en el dolor y la sospecha, sentencia Nietzsche en el cuarto y último apartado: "...para que lo esencial no quede sin ser dicho: de tales abismos, de esa grave y larga enfermedad, también de la larga enfermedad que es la grave sospecha se regresa como *recién nacido*...".ⁱⁱ Se renace desde la profundidad con una inteligencia más aguda, con sentidos más refinados. Esta sería la meta de un arte de la transfiguración, la constante superación de lo que somos por medio de una espiritualización cada vez más exigente y específica. Desde esta conquista sobre sí, recordemos que se trata de la curación frente a la enfermedad del romanticismo, se hace una dura crítica al hombre consumidor de cultura. Retoma de este modo Nietzsche el tono que lo acompañó durante sus cuatro intempestivas:

¡Con qué malicia escuchamos ahora el gran estruendo de la feria anual, con que se deja violar el "hombre culto" y el de la gran ciudad mediante el arte, el libro y la música, en pos de "goces espirituales" y con la ayuda de bebidas espirituosas!ⁱⁱⁱ

ⁱ „Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum *Problem*. – Möge man ja nicht glauben, dass Einer damit nothwendig zum Dusterling geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich, – nur liebt man anders. (...) Wir kennen ein neues Glück...“

ⁱⁱ „Zuletzt, dass das Wesentlichste nicht ungesagt bleibe: man kommt aus solchen Abgründen, aus solchem schweren Siechthum des schweren Verdachts, *neugeboren* zurück, gehäutet, kitzlicher boshafter, mit einem feineren Geschmacke für die Freude, mit einer zarteren Zunge für alle guten Dinge, mit lustigeren Sinnen, mit einer zweiten gefährlicheren Unschuld in der Freude, kindlicher zugleich und hundert Mal raffinirter als man jemals vorher gewesen war.“

ⁱⁱⁱ „Wie boshaft wir nunmehr dem grossen Jahrmarkts-Bumbum zuhören, mit dem sich der „gebildete Mensch“ und Grossstädter heute durch Kunst, Buch und Musik zu „gesitigen Genüssen“, unter Mithülfe geistiger Getränke, nothzüchtigen lässt!“

Este tipo de disfrute espiritual de tono edificante y edulcorado contrasta con el proceso de las “saturnales espirituales”, por el cual hemos transitado. El gusto por el consumo de la cultura y no por una formación, modelación de lo que puede llegar a ser el hombre, apunta de nuevo a la caracterización del romanticismo: “¡Cuánto nos duele ahora en los oídos el grito teatral de la pasión! ¡Cuán ajeno a nuestro gusto se ha vuelto todo el romántico estremecimiento y confusión de los sentidos que ama la plebe educada, junto a sus aspiraciones por lo grandioso, elevado, retorcido!”ⁱ

Se convierte en requisito llevar a cabo una sintomatología del arte, intentar entender qué tipo de impulsos desencadena tales o cuales expresiones artísticas. Si se dice “no” al romanticismo se necesita la caracterización de otro tipo de arte; el problema de la filosofía y la salud se expande al problema de la filosofía y el arte en relación con la salud. Para Nietzsche el arte será unos de los modelos más queridos y recurridos para hacer filosofía. No está de modo arbitrario la palabra ‘arte’ (*Kunst*) en su definición de la filosofía como “arte de la transfiguración”:

...si nosotros los convalecientes requerimos todavía de un arte, ése es *otro* arte – un arte burlón, ligero, fugaz, divinamente despreocupado, divinamente artístico, que arde como una llama resplandeciente en un cielo sin nubes! Por sobre todo: ¡un arte para artistas, sólo para artistas!ⁱⁱ

En estas líneas está concentrado el núcleo de la estética de Nietzsche y lo que lo hace aún más fecundo es el acercamiento que se lleva a cabo desde la filosofía, donde el pensar y el crear se dan la mano. El giro nietzscheano se basa en un cambio de óptica: el paso del punto de vista del espectador al punto de vista del creador. En palabras de A. M. Leyra, Nietzsche “hace de la creatividad el propio fundamento de la estética”. Lo que conduce a una consideración de la estética como “cada vez menos desde una reflexión filosófica sobre la belleza, tanto en la naturaleza como en el arte, y más desde una reflexión sobre la esencia y los efectos de la actividad creadora humana.”⁵⁹

ⁱ „Wie uns jetzt der Theater-Schrei der Leidenschaft in den Ohren weh thut, wie unsrem Geschmacke der ganze romantische Aufruhr und Sinnen-Wirrwarr, den der gebildete Pöbel liebt, sammt seinen Aspirationen nach dem Erhabenen, Gehobenen, Verschobenen fremd geworden ist!“

ⁱⁱ „Nein, wenn wir Genesenden überhaupt eine Kunst noch brauchen, so ist es eine *andre* Kunst – eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, welche wie eine helle Flamme in einen unbewölkten Himmel hineinlodert! Vor Allem: eine Kunst für Künstler, nur für Künstler!“

Es en tanto que *artista* que la relación con lo conocido se transmuta. El acto creador se contrapone al acto de querer saberlo todo y a toda costa:

Y en lo que concierne a nuestro futuro: difícilmente nos encontrarán de nuevo en la senda de aquellos jóvenes egipcios que en las noches vuelven inseguros los templos, abrazan las columnas y todo aquello que, con buenas razones, es mantenido oculto, y que ellos querían develar, descubrir y poner a plena luz. No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de “verdad a todo precio”, esta locura juvenil en el amor por la verdad – nos disgusta: somos demasiado experimentados para ello, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado escarmentados, demasiados profundos... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni “saberlo” todo.^{i 60}

A partir de este pasaje podemos hablar de dos modos distintos de comprometerse con el *estar aquí*. Por una parte, la perspectiva de carácter dualista, donde lo esencial queda recluido a la mirada y el fundamento siempre subyace a lo que aparece. Por otra parte, la perspectiva que entiende y siente que lo que aparece es tan complejo como vasto. En el pensamiento de Nietzsche la piel de lo real, su exposición, se reivindica frente al secreto, frente a la superioridad de lo oculto.⁶¹ Escribe Nietzsche: “Se debería respetar más el *pudor* con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores. ¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? ¿Es tal vez su nombre, para hablar en griego, Baubo?...”.ⁱⁱ Baubo es una figura mítica que simboliza los genitales femeninos. Baubo en un gesto de humor se levanta el peplo y enseña su órgano sexual a Deméter, diosa de la fecundidad y de la naturaleza. El gesto de Baubo, que muestra lo que a su vez tiene más pliegues y ante la representante de la fecundidad misma, contrasta con el desvelar de los jóvenes egipcios y con la protección de lo que subyace al velo en las estatuas egipcias.⁶² Por eso se refiere a la superficialidad de los griegos, que justamente eran superficiales por *profundos*, por apreciar las formas, detenerse en la piel, en los

ⁱ „Und was unsere Zukunft betrifft: man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche Nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis“, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief... Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben. Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und „wissen“ wolle.“

ⁱⁱ „Man sollte die *Scham* besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen? Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo?...“

pliegues, en las palabras, en los tonos. Según Nietzsche los griegos creían en el Olimpo entero de las apariencias. La noción de ‘apariencia’ es clave en el final de este prólogo. Wotling lo explica del siguiente modo: “la apariencia (*Schein*) se opone, en primer lugar, al concepto clásico de fenómeno (*Erscheinung*). Para Nietzsche, que rechaza, pues, la oposición ontológica del ser que es “realmente ser” y del fenómeno, la apariencia designa la única y sola realidad e indica que no es necesario oponerle un tras-mundo estable, inmutable, y pensado, por estas razones, como el “mundo verdadero.””.⁶³ La caracterización de los “superficiales” griegos termina por coincidir con la del artista, ambos son amantes de las formas y de los tonos, de los matices, de los colores... Nietzsche, después de presentarnos las máscaras del psicólogo y del médico, termina por identificarse con los griegos y con el artista. Estos diversos compromisos se presentan a la filosofía: desde la óptica psicológica, la filosofía se ha de hacer cargo de la realidad de los impulsos, desde la medicina ha de hacerse con la experiencia de ser cuerpo y desde el arte y la “superficialidad” griega ha de educarse en la precisión de los sentidos, en la multiplicidad de lo que surge, ha de aprender a transformar el pensamiento en sensibilidad y la sensibilidad en pensamiento.

Al exponer los recorridos presentados por Spinoza y Nietzsche, se ha querido, por una parte, adentrarnos en el estilo particular de cada uno de estos dos autores por medio de textos que exhortan tanto a leerlos como a seguir una vida marcada por las exigencias del pensamiento, por otra parte, poner ante el lector el *espíritu* común que mueve a estas dos escrituras filosóficas, donde vida y pensamiento se unen en la búsqueda de lo alegre y sano “más allá del bien y del mal”, es decir, más allá de convenciones morales externas a la potencia misma del ser humano y más allá de los hábitos y prejuicios acomodaticios, que detienen la riqueza del pensar y de la expresión humana. Ahora estamos preparados para introducirnos en los complejos tejidos que son los pensamientos de Spinoza y de Nietzsche, desde una medida adecuada, aquella que prepara la mirada para una exhortación filosófica nacida desde lo más singular.

NOTAS

¹ Frege, G., “El pensamiento” en Gómez, L. O. y Torretti, R., *Problemas de la filosofía. Textos filosóficos clásicos y contemporáneos* (2ª ed.), San Juan, E.U.P.R., 1995, (pp. 153- 176) (trad. Alfonso Gómez –Lobo).

² Véase, por ejemplo, el artículo de P.-F., Moreau, “Spinoza’s Reception and Influence” en *The Cambridge Companion to Spinoza*, (ed. D. Garrett), Cambridge University Press, 1997; pp. 408 – 433. También puede consultarse el libro del mismo autor, *Spinoza et le spinozisme* (Que sais-je?), Paris, P.U.F., 2003. Para entender la influencia de Spinoza en uno de los focos principales de la filosofía española, Ortega y Gasset, puede consultarse con provecho el ensayo de J. de Salas, “ ‘Amor intellectualis’. Spinoza en la configuración de la obra de Ortega y algunas posibles fuentes de la obra temprana del filósofo español” en Domínguez, A., *Spinoza y España*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 285-293. Este trabajo, además, apunta hacia las diferencias entre la apropiación de Spinoza en el pensamiento de Ortega y en el de Unamuno.

³ Al respecto puede consultarse las *Beiträge zur Quellenforschung*, que se publican desde el volumen 17 en *Nietzsche-Studien*.

⁴ Ávila Crespo, R., *Spinoza en Nietzsche*, Cuadernos del Seminario Spinoza Nº 15, Ciudad Real, 2003. Previamente, en su artículo “Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche” (en *Anales del Seminario de Metafísica*, XX, U.C.M., 1985, pp. 21-45) la autora, desde un enfoque más global y general, articula una serie de afinidades que van desde la prioridad ética de ambos proyectos filosóficos, pasando por la crítica de la finalidad, la cercanía en la noción de ‘virtud’ y las afinidades entre *conatus* y voluntad de poder. Un precedente en el ámbito español, citado en el artículo de 1985 de Ávila, respecto del intento de aproximación entre las filosofías de Spinoza y Nietzsche se encuentra en el artículo de Ángel Currás titulado “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. Para Currás, la coincidencia entre ambos filósofos comienza desde el nivel “de una concepción de la filosofía rigurosamente distribuida en dos tareas diferentes, aunque simultáneas: *catharsis* y *afirmación*.” (p. 8). El autor de este extenso y riguroso artículo, rico en propuestas interpretativas, llega a afirmar que: “Buena parte de las líneas fundamentales del programa nietzscheano se encuentran esbozadas en Spinoza...” (p. 9). También puede consultarse el artículo de I. Hoyos Sánchez, “¿Por qué la alegría y no más bien la tristeza? Pensar el nihilismo a través de Spinoza” en Ávila, R., Estrada, J. A., Ruiz, E., (eds.), *Itinerarios del nihilismo: la nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009.

⁵ Es la temática del ‘nihilismo’ lo que le permite incorporar este trabajo, con leves modificaciones, a su reflexión más abarcadora *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, Trotta, 2005 (Cap. 6 “*Meditatio vitae. Afinidades y divergencias entre Nietzsche y Spinoza*” pp. 191-215). Preferimos hacer referencia al primer trabajo publicado de modo independiente para evitar traer a colación otro tipo de consideraciones más generales.

⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁹ Wurzer, W., *Nietzsche und Spinoza*, Freiburg, Albert-Ludwigs-Universität, 1974, pp. 5-6.

¹⁰ Basándonos principalmente en la investigación de Wurzer, enumeramos a continuación algunas de las fuentes de Nietzsche respecto de Spinoza:

1. Fischer, Kuno (1824-1907), *Geschichte der neuern Philosophie (Descartes’ Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza)* [Este es el libro enviado en julio 1881 por F. Overbeck a su amigo Nietzsche. Hasta donde este investigador ha podido saber la edición que Nietzsche leyó fue la segunda edición (1865). Wurzer directamente hace referencia a la cuarta edición (1898), que es posterior al ocaso intelectual de Nietzsche. En una breve estancia en Chur en 1887, Nietzsche vuelve a tener contacto con el libro de Fischer, lo cual puede explicar las referencias en *La genealogía de la moral*. Janz llega a especular con un posible contacto en 1868: “Ya Nietzsche había sacado tiempo atrás de la biblioteca la “Historia de la nueva filosofía”, del profesor heidelbergense de filosofía Kuno Fischer (1824-1907), así como sus conferencias de 1869, “Vida y obra de Kant” e “I. Kant, desarrollo, historia y sistema de la filosofía crítica”; su conocimiento de Kant lo obtuvo, sobre todo, a través de Fischer. Probablemente entonces conociera también la exposición de Fischer de la filosofía del solitario Baruch Spinoza, rechazado por su comunidad judía a causa de sus ideas herético-ilustradas.” (Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche*. 3. Los diez años del filósofo errante, Madrid, Alianza, p. 64.);
2. Goethe, Johann Wolfgang (1749-1832), quien fue un gran admirador de Spinoza, y quien fue, a su vez, muy admirado por Nietzsche. Tanto en su correspondencia, como en *Eckermanns*

-
- Gespräche mit Goethe*, como en su obra *Dichtung und Wahrheit* hay referencias a Spinoza. [Según Janz el primer contacto con Goethe data, por lo menos, de cuando Nietzsche tenía 12 años, (*Friedrich Nietzsche*. 1. Infancia y juventud, I, (trad. J. Muñoz), Madrid, Alianza, 1981, p. 48.)];
3. Schopenhauer, Arthur (1788-1860), *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1, 2, Bd. Leipzig, 1873), obra capital en la formación filosófica de Nietzsche, que contiene referencias a Spinoza. Schopenhauer también menciona a Spinoza en *Parerga y Paralipomena* y en sus obras póstumas;
 4. Lange, Friedrich Albert (1828-1875), *Geschichte des Materialismus* (Leipzig, 1887), donde se trata, aunque de modo breve, a Spinoza;
 5. Ueberweg, Friedrich (1826-1871), *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, incluye apartado sobre la filosofía de Spinoza;
 6. Dühring, Eugen Karl (1833-1921), *Kritische Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1873), subrayado por nuestro autor. Incluye menciones a Spinoza y a su teoría de los afectos;
 7. Spir, Afrikan (1837-1890), *Denken und Wirklichkeit* (Leipzig, 1877), lectura de relevancia para Nietzsche con menciones a Spinoza;
 8. Réé, Paul (1849-1901), *Ursprung der moralischen Empfindungen*, donde se menciona a Spinoza respecto del problema de la voluntad libre y es citado en latín;
 9. Höffdings, Harald, (1843-1931) *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, (Leipzig, 1887), libro leído y marcado por nuestro autor con menciones a Spinoza;
 10. Liebmann, Otto (1840-1912), *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 2.Auflage, Strassburg, 1880. Mención a Spinoza señalada por Nietzsche;
 11. Lecky, William Edward Hartpole (1838-1903), *Geschichte des Ursprung und Einflusses der Aufklärung in Europa*, 2 Bd., (Leipzig 1873), mención a Spinoza y a su obra *Tratado teológico-político*, subrayado por Nietzsche;
 12. Guyau, Jean Marie (1854-1888), *L'irreligion de l'avenir* (Paris, 1887), donde se cita a Spinoza, fue leído y marcado por Nietzsche;
 13. de Robertys, E. (1843-1915), *L'Ancienne et la Nouvelle Philosophie* (Paris, 1887). Libro marcado por Nietzsche que contiene mención a Spinoza;
 14. Trendelenburg, Adolf (1802-1872). En un reciente artículo W. Stegmaier y A. Rupschus, (*Nietzsche-Studien* 38, 2009, pp. 299-308) proponen que este autor puede ser la fuente de la mención a Spinoza en el aforismo 13 de MBM, específicamente su libro *Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg*.

Resulta curioso que en el entorno de amistades de Nietzsche haya ciertas relaciones con el pensamiento de Spinoza a destacar, por ejemplo, un temprano interés de Paul Deussen (carta de este a Nietzsche del 29/6/1866 señalada por Wurzer (1974, p. 13)) por Spinoza. Wurzer, además, llega a especular sobre la posibilidad real de que en los encuentros entre Nietzsche y Lou Salomé se hablara de Spinoza, dado que esta desde los dieciocho años estuvo bajo la influencia del clérigo liberal Hendrik Gillot, admirador de Spinoza. Posteriormente Salomé nunca escondió su afinidad spinoziana y llegó a nombrarlo como 'filósofo del psicoanálisis' (Al respecto ver la obra de Rudolph Binion, *Frau Lou, Nietzsches Wayward Disciple*, Princeton, New Jersey, 1968 y el libro de L. Schajowicz, *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*, Río Piedras, E.U.P.R., 1979, específicamente el capítulo titulado "Lou-Pandora: de Nietzsche a Freud", pp. 205-239.). También se debe resaltar la presencia de Spinoza en la obra de Paul Réé, a quien ya hemos citado más arriba. En una recesión de su obra mencionada, este es caracterizado como un "nuevo Spinoza". Nietzsche repitió esta frase a través de su correspondencia, ya sea para felicitar a su amigo como para ayudarlo en temas editoriales (ver CO III, 671 y 909). De un modo proclive a la mitologización, Heinrich Köselitz (Peter Gast) invocará a Spinoza en el entierro de Nietzsche; ver la *Declaración de Peter Gast en la tumba de Nietzsche*: "Ha sido uno de los hombres más nobles y puros que han pisado esta tierra. Y aunque esto es algo que saben a un tiempo amigos y enemigos, no creo superfluo dar testimonio abierto de ello ante tu tumba. Porque conocemos el mundo, conocemos el destino de Spinoza. También sobre el recuerdo de Nietzsche podría arrojar sombras la posteridad. Y por eso acabo con estas palabras. ¡Paz a tus cenizas! ¡Sagrado sea tu nombre para las criaturas venideras! (...) (Citado en Janz, *Friedrich Nietzsche* 4. Los años de hundimiento (trad. J. Muñoz e I. Reguera), Madrid, Alianza, 1985, p. 283.).

En un nivel de segundo grado, cabe mencionar a su amiga Resa von Schirnhöfer, quien, en palabras de Janz: "Se doctoró en 1889 en Zúrich con una tesis sobre el tema "Comparación entre las doctrinas de Schelling y de Spinoza" (Janz, *Ibidem*, 3, p. 213). Al muy querido y prematuramente

muerto, Heinrich von Stein, alumno del propio Fischer: “Heinrich von Stein había nacido el 12 de febrero de 1857 en Coubug. A los once años perdió, por fallecimiento, a su madre, lo que dejó profundas huellas en su modo de ser y en su pensamiento. Inusualmente dotado, acabó el bachillerato ya en marzo de 1874, es decir, con sólo diecisiete años. Fue primero a Heidelberg a estudiar teología, pero se decepcionó de la teología dogmática. A cambio encontró en Kuno Fischer (la fuente y la autoridad en Spinoza y Kant para Nietzsche), el docente de filosofía, a “su” maestro. Fischer le recomendó a Schopenhauer y a Dr. Fr. Strauss “como lecturas”; a Spinoza y Kant, “como estudio”, y le previno contra el “disparatado” libro de Eduard von Hartmann.” (Janz, *Ibidem*, 3, pp. 257-258). Finalmente, a su también amiga Meta von Salis, cuyo maestro Andreas Ludwig Kym (1822-1900) estuvo muy marcado por Spinoza (Janz, *Ibidem*, 3, p. 242).

Nos hemos permitido esta nota tan extensa para hacerle ver al lector las posibles múltiples referencias que Nietzsche ha podido tener a la mano en su elaboración de una imagen de Spinoza. Respecto de una lectura directa la incógnita aún permanece. Lo que sí podemos afirmar es que no hay ningún libro de Spinoza en lo que ha permanecido de su biblioteca, ni siquiera la exposición más sistemática de su pensamiento dentro de estas fuentes, la de Kuno Fischer, obra que siempre leyó en ejemplares de biblioteca. Según se constata en la *Nietzsches persönliche Bibliothek*, no hay libros de Spinoza en la biblioteca de Nietzsche, aunque, no sin cierta ironía, se encuentra entre los libros devueltos a su librero un ejemplar de la *Ética* en latín, 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 de dicha obra se basan en el resguardo de las devoluciones de libros. Así queda expuesto en la entrada correspondiente: “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).

¹¹ Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretic*, vol. II, *The Adventures of Immanence*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1989. (*Spinoza, el marrano de la razón*, (trad. M. Cohen), Barcelona-Madrid, Anaya y Muchnik, 1995). Los capítulos de este libro se ocupan desde la óptica de Spinoza o, mejor aún, del spinozismo, de autores como Kant, Hegel, Heine, Hess, Feuerbach, Marx, Freud, además de Nietzsche, en la reconstrucción de esta herencia inmanentista. Por ‘principio de inmanencia’, tal y como se expone en el prólogo, se entiende: “la existencia en este mundo como único ser efectivo y única fuente de valor ético y autoridad política”.

¹² *Ibidem*, (trad.) p. 315.

¹³ *Ibidem*, p. 342.

¹⁴ Ver el epílogo titulado “Inmanencia y finitud”.

¹⁵ Bajo el título “Filosofar en el s. XXI”, escribe sobre esta situación M. Galcerán: “La crítica post-moderna decretó el fin de la filosofía tradicional durante los años 90. Por filosofía tradicional se entendía no sólo la filosofía académica, la que se cultiva en los espacios escolares e institucionales, sino también su envés, la filosofía mundana, que está presente en los medios, en los foros periodísticos y en la televisión, en las columnas de la prensa diaria y en los libros de distribución masiva. Como el haz y el envés de una hoja, ambos espacios se complementan mutuamente: la Academia preserva un estilo riguroso, atento a las fuentes, exquisito en las interpretaciones, un estilo que vuelve y revuelve sobre los grandes textos del pasado. La filosofía mundana se entretiene con los pequeños textos, con las cuestiones al margen, con el detalle de las anécdotas y las reflexiones superficiales. Pero ambas conviven estableciendo una tenue línea de separación entre la filología erudita y la de consumo”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 41, 2008, pp. 157-174; p. 158.

Más allá de determinada esclerosis institucional y más allá del mercado cultural, rescatar el compromiso de una vida filosófica nos parece de suma importancia en la orientación y en el modo en que nos enfrentamos a las diversas prácticas educativas, cotidianas, institucionales y ajenas a la institución, a donde pueden llegar los efectos de la filosofía. Más relevante que el diagnóstico post-moderno me parece el rescate filosófico *básico* de las tres obras indicadas dado que no se limitan a un debate gremial y profesional sobre el rol del filósofo en la sociedad, sino del papel de la filosofía como actividad humana, lo que inmediatamente produce efectos sociales y políticos, desde una escala menos mediatizada tanto por el mercado como por el profesionalismo. Este ensayo describe con gran claridad e inteligencia la situación problemática de la filosofía tradicional frente a los diversos cambios en los ámbitos del conocimiento, pero, entendemos que desde la visión del profesional de la filosofía, se olvida el ámbito de una filosofía práctica que no se limita a los elementos criticados en este artículo y que permite una

reconsideración del legado filosófico universal, y no solo occidental, como también pretende la autora de este valiente artículo.

Con nuestro trabajo nos gustaría que se pudiera entender el acceso a las fuentes como un rescate de este legado, casi olvidado entre tantas interpretaciones, y cómo el aún valioso, y no solo auto-referencial, trabajo del investigador, de aquel que tiene el tiempo, las condiciones materiales y el deseo de reconstruir y exponer estos trozos de cultura, puede estar dirigido a que un lector sienta la *vivencia* particular de la filosofía como experiencia y práctica de vida. La independencia y no condescendencia de Spinoza y de Nietzsche son ejemplos de lo que se juega si se pretende estar a la altura de lo que se dice, se escribe y se piensa. La filosofía ni comenzó ni terminará en los confines de la universidad moderna ni depende para su subsistencia del mercado cultural, ahora bien, la filosofía sí intenta (junto a la política, el arte y tantas otras expresiones humanas) buscar otras formas de vida más adecuadas a la potenciación de lo que podemos ser. En esto reside la *virtud del pensamiento*, en la defensa del legado del pensamiento universal en tiempos de descuido, justamente, de la actividad de pensar.

¹⁶ Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* (trad., T. Kauf), Barcelona, Anagrama, p. 11.

¹⁷ Ramos, Francisco José, *La estética del pensamiento I: El drama de la escritura filosófica*, Madrid, Fundamentos, 1998, p.15.

¹⁸ Ramos, F. J., *Ibidem*, p.14.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 19-20.

²⁰ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?* (trad. E. Cazenave Tapie Isoard), México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 13.

²¹ Véanse sus obras *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*, (trad. I. Agoff), Buenos Aires, Amorrortu, 2004 y *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

²² Zourabichvili, F., *Un physique de la pensée*, Paris, P.U.F., 2002, p.165.

²³ Leamos, en traducción de A. Sánchez Pascual, una definición de filología que Nietzsche nos legó en el parágrafo 52 de AN: “Por filología debe entenderse aquí, en un sentido muy general, el arte de leer bien, – el poder leer hechos *sin* falsearlos con interpretaciones, *sin* perder, por afán de comprender, la precaución, la paciencia, la sutileza. Filología como *ephexis* [indecisión] en la interpretación: trátase de libros, de novedades periodísticas, de destinos o de hechos meteorológicos, – para no hablar de la “salvación del alma”. ”.

²⁴ Kaufmann, W. (ed.), *The Portable Nietzsche*, New York, Penguin, 1982 (1ª ed. 1954), p. 5.

²⁵ Fernández, E., “Cuerpo y signo: la expresión de los afectos” en Leyra, A. M., *Discurso o imagen. Las paradojas de lo sonoro*, Madrid, Fundamentos, pp. 17-38; p. 29.

²⁶ Nietzsche problematiza el origen incondicional de las nociones filosóficas basadas en una metafísica antitética (ver, por ejemplo, HDH I, 1). En MBM 2, el filósofo afirmará lo siguiente: “La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores*.”. La insistencia en una genealogía de la moral le hará formular la siguiente pregunta: “¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se *fabrican ideales* en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello...?” (GM I, 14). En ningún caso se trata de confundir lo ‘noble’ con lo ‘vil’ sino que fiel a su tarea genealógica y de transvaloración se cuestiona *lo que ha sido considerado como noble, como superior*, y cómo realmente esto nunca queda desligado de la materia (despreciada) a partir de la cual surge [por eso se ensayará con una *historia del surgimiento del pensamiento*].

²⁷ Ver su ensayo, “El deseo, esencia del hombre” en Domínguez, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significados* (Actas Congreso), Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 135-152; p. 135.

²⁸ Op. cit p. 16.

²⁹ Deleuze, Gilles, « L'évolution de Spinoza (sur l'inachèvement du *Traité de la réforme*) en *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, 1974, pp. 149-163.

³⁰ Moreau, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994.

³¹ Domínguez, Atilano, *Spinoza*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000, p. 67.

³² Spinoza, *Œuvres I. Premier écrits*, (sous la direction de P.-F. Moreau), Paris, P.U.F., 2009, p. 143.

³³ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Vrin, 1994.

³⁴ División hecha por los editores y no por Spinoza.

³⁵ Moreau, Op. cit., p. 29; En su traducción Koyré también llama la atención sobre el carácter de *conversión* de este texto, llegando a decir que “La intelección implica – o es – una conversión”.

³⁶ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, (ed. A. Lécrivain), Paris, Flammarion, 2003, p. 152 (nota 5). O en palabras de A. Domínguez: “El proyecto de Spinoza no es algo ajeno al hombre, sino su plena realización. Ahora bien, el hombre spinoziano es un ser inteligente, que está inmerso en la

Naturaleza. (...) Pero lo verdaderamente sorprendente es que Spinoza no entiende la perfección humana en un sentido puramente intelectualista e individualista, sino que *la inserta en la sociedad y en el mundo.*" en Spinoza, Madrid, Orto, 2000, pp. 22-23.

³⁷ Spinoza, *Œuvres I. Premier écrits*, (sous la direction de P.-F. Moreau), Paris, P.U.F., 2009, p. 53.

³⁸ Como afirma A. Lécrivain, la palabra latina *institutum* quiere decir tanto "un modo de vida ordenado y en regla" como "un principio o una disciplina a partir de la cual la vida toma un nuevo giro" (Edición citada, nota 2, p. 146.).

³⁹ Moreau, P.-F., Op. cit.

⁴⁰ Maduración que Domínguez resume del siguiente modo: "Spinoza señala *tres etapas*. En la primera, las riquezas, placeres y honores se le presentan como algo seguro, porque los tiene a mano, mientras que el bien verdadero es todavía algo indefinido e incierto. En la segunda, y merced a una asidua meditación, descubre que esos bienes son inseguros por su misma naturaleza, mientras que éste es un bien estable por sí mismo y sólo incierto para él. En la tercera, en fin, comprende que aquellos son "males ciertos", y éste, en cambio, es un "bien cierto". Domínguez, A., *Spinoza*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

⁴¹ Spinoza añade la siguiente nota a este texto: "d. Adviértase que sólo enumero aquí las ciencias necesarias para nuestro propósito, sin atender a su orden."

⁴² Jaquet, C., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 17.

⁴³ Ibidem, p. 30.

⁴⁴ Schacht, R., "Nietzsche's Kind of Philosophy", en *The Cambridge Companion to Nietzsche*, p. 161.

⁴⁵ Contamos con una edición bilingüe y muy bien cuidada de la obra poética del filósofo bajo el título *Poesía completa (1869-1888)* a cargo de Laureano Pérez Latorre (Madrid, Trotta, 1998).

⁴⁶ Consultar el libro de A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.

⁴⁷ Véase CJ 381, "El problema de la inteligibilidad".

⁴⁸ Nietzsche, F., *Le Gai savoir*, (ed. P. Wotling), Paris, Flammarion, 2007, nota 3.

⁴⁹ Compárese con FP IV, 14 [117].

⁵⁰ Compárese con el siguiente aforismo de CJ: "¿Qué es el romanticismo? Cada arte, cada filosofía puede ser considerada como un remedio y recurso al servicio de la vida que crece y que lucha: ellas presuponen siempre sufrimiento y sufrientes. Pero existen dos tipos de sufrientes: por una parte los que sufren por la *sobreabundancia de la vida*, que quieren un arte dionisiaco e igualmente una visión y comprensión trágica de la vida – y luego los que sufren por un *empobrecimiento de la vida*, que buscan reposo, tranquilidad, un mar liso y la salvación de sí mismos mediante el arte y el conocimiento, o bien la embriaguez, el espasmo, el ensordecimiento, la locura. A esta doble menesterosidad de los *últimos* corresponde toda forma de romanticismo en las artes y en los conocimientos, a ella correspondían (corresponden) igualmente Schopenhauer y Richard Wagner... (...) Con respecto a todos los valores estéticos me sirvo ahora de esta diferencia capital: frente a cada caso particular pregunto: "¿Es el hambre o la abundancia lo que aquí se ha vuelto creador?"". (CJ 370)

⁵¹ Sobre la burla y la filosofía véase "Nietzsche y el malentendido (*Das Missverständnis*)" de F. J. Ramos en Kerkhoff, M. (ed.), *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, San Juan, E.U.P.R., 1998, pp. 96-110.

⁵² Véase CJ 319 y 324.

⁵³ Por ejemplo, ver el prólogo de MBM.

⁵⁴ Echeverría, J., *Libro de convocatorias. I: Cervantes, Dostoyevski, Nietzsche, A. Machado*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 80. Janz, por su parte, escribe lo siguiente: "A Nietzsche se le presenta ahora una nueva tarea: arreglárselas con la enfermedad, romper su fuerza, convertirla de enemigo extraño en compañera que le ayude a realizar el objetivo de su existencia, introducirla en el todo de su vida. Se trata de una tarea ante la que se ven enfrentadas muchas personas, pero no todas llegan a solucionarla, al menos con el mismo éxito." Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche*, 3. Los diez años del filósofo errante, (trad. J. Muñoz e I. Reguera), Madrid, Alianza, 1981. p. 9. Ver también apartado "La enfermedad como estímulo intelectual" y "Posibles motivos del profundo cambio" pp. 9-15.

⁵⁵ Ver FP III, 34 [141], FP IV, 1 [70], AN 59 y CO V, 589.

⁵⁶ Entradas 'transfigurar' y 'transfiguración' en *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, Madrid, 2001.

⁵⁷ Compárese con este pasaje de NW: "A menudo me he preguntado si no estaré más profundamente en deuda con los años más difíciles de mi vida que con cualesquiera otros. Tal y como mi naturaleza más íntima me lo enseña, todo lo necesario, visto desde la altura y en el sentido de una gran economía, es también lo provechoso en sí, – no sólo hay que soportarlo, hay que *amarlo*... *Amor fati*: ésta es mi naturaleza más íntima. – Y en lo que se refiere a mi larga enfermedad, ¿no le debo indeciblemente mucho

más que a mi salud? Le debo una salud *superior*, una salud tal ¡que se hace más fuerte por todo lo que no la mata! – *Le debo también mi filosofía...*” (Epílogo 1).

⁵⁸ Wotling, P., edición citada, nota 25, p. 374.

⁵⁹ Leyra, A.M. (ed.) *Tiempo de estética*, Madrid, Fundamentos, 1999, pp. 19-20.

⁶⁰ Compárese con los siguientes dos pasajes:

“La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración (...) *¿Quién* es propiamente el que aquí nos hace preguntas? *¿Qué* cosa existente en nosotros es lo que aspira propiamente a la “verdad”? (...) Hemos preguntado por el *valor* de esa voluntad.” (MBM 1);

““Voluntad de verdad” llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa (*treibt*) y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. (...) Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones.” (Z, “De la superación de sí mismo”).

⁶¹ Respecto al tema de lo superficial y lo profundo vale la pena recordar las siguientes palabras de M. Foucault: “A partir del siglo XIX, con Freud, Marx y Nietzsche, los signos se escalonan en un espacio más diferenciado, partiendo de una dimensión a la que podríamos calificar de profundidad, siempre que no entendiéramos por esto interioridad, sino por el contrario, exterioridad. Y digo esto, teniendo en cuenta particularmente el largo debate que Nietzsche mantuvo con la profundidad. Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de la conciencia, que denuncia como un invento de los filósofos; esta profundidad sería la búsqueda pura e interior de la profundidad. Nietzsche pone de manifiesto que esta profundidad implica la resignación, la hipocresía, la máscara; aunque el intérprete, cuando recorre los signos para denunciarlos debe descender a lo largo de una línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es en realidad algo muy distinto de lo que parecía. Es necesario por tanto, que el intérprete descienda, que se convierta, como dice Nietzsche, en “el buen excavador de los bajos fondos”. (A, 446). En *Nietzsche, Freud, Marx*, (trad. A. González), Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 29-30.

⁶² La Prof.^a A. M. Leyra nos recuerda el aspecto de humor que hay detrás de la figura de Baubo, que tiene como trasfondo el dolor de Deméter ante la pérdida de su hija Perséfone. El gesto de Baubo hace reír a Deméter, en lo que puede considerarse como una risa frente al horror. Para situar estas líneas dentro del horizonte de la idea de ‘Naturaleza’, ver el libro de P. Hadot, *Le voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004; en particular pp. 285-299.

⁶³ Wotling, P., edición citada, nota 35, p. 375.