



# La presencia de Spinoza en el pensamiento de Nietzsche

Autor:

Noailles, Enrique Valiente

Tutor:

Madanes, Leiser

1991

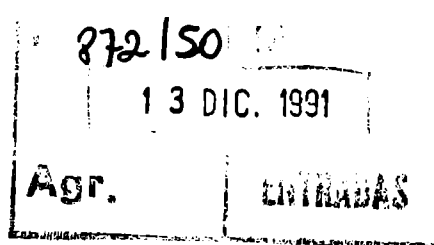
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



TESIS 6-1-8

141  
Filosofía  
SPINOZA  
NIETZCHE



Tesis  
043  
V172  
1

La presencia de Spinoza en el pensamiento de Nietzsche

Director de tesis: Dr. Leiser Madanes

Alumno: Enrique Valiente Noailles

Buenos Aires, 12 de diciembre de 1991.

Prefacio . . . . .	4
Introducción . . . . .	6
LA INOCENCIA . . . . .	8
La inocencia del devenir . . . . .	8
LA INMANENCIA . . . . .	14
La recuperación de la inmanencia . . . . .	14
LA UNIVOCIDAD . . . . .	18
El ataque al dualismo . . . . .	18
Dualismo teleológico y causal . . . . .	19
El ser como univocidad y diferencia . . . . .	25
La coextensión real-posible . . . . .	26
LA TRANSVALORACION . . . . .	29
El anti-cristianismo . . . . .	29
La defensa del egoísmo . . . . .	31
El arrepentimiento . . . . .	32
La ausencia de premio en la existencia . . . . .	39
Dios . . . . .	40
La revalorización del cuerpo . . . . .	42
LA NECESIDAD . . . . .	48
La ilusión de la voluntad . . . . .	48
Amor fati . . . . .	51

✓ LA POTENCIA . . . . .	54
El conatus y la voluntad de poderío . . . . .	54
La simetría derecho-poder . . . . .	56
Lo activo vs.lo reactivo . . . . .	58
✓ LA DICHA . . . . .	62
La denuncia de la tristeza . . . . .	62
La defensa de la risa . . . . .	64
✓ Postfacio . . . . .	66
✓ Bibliografía utilizada . . . . .	67

### Prefacio

La aproximación de Nietzsche a la obra de Spinoza fue, aparentemente, indirecta. Se sabe que en Julio de 1881, Nietzsche pide a Overbeck que le envíe una obra del historiador de la filosofía de la escuela hegeliana K. Fischer (1824-1907), de cuya obra más importante, Historia de la filosofía moderna, en diez volúmenes, Nietzsche toma varios apuntes, constituyéndose en su fuente principal de las ideas de Spinoza, más importante aún que la lectura de sus obras directas.<sup>1</sup>

Pocos días después de recibida dicha obra, en el mismo verano de 1881, Nietzsche escribe una postal a Overbeck en la que expresa su sorpresa y excitación por haber descubierto -ya que confiesa que casi no lo conocía- un verdadero precursor en Spinoza: "No sólo en su tendencia general, como la mía, -haciendo del conocimiento el más poderoso de los afectos- sino en cinco puntos principales de su doctrina me reconozco, éste máximamente inusual y solitario pensador es cercano a mí precisamente en estos temas: reniega de la libertad de la voluntad, de la teleología, del orden moral en el mundo, del altruismo, y del mal..."

---

<sup>1</sup>Cf. Nietzsche, Federico, La genealogía de la moral, Alianza, Madrid, 1983. Ver nota n. 55 de Andrés Sánchez Pascual, p.195.

Y en otro sitio dice también Nietzsche: "Estoy sorprendido, maravillado,...casi no conocía a Spinoza; si he experimentado la necesidad de él, es el efecto de un acto instintivo... Mi soledad ...se ha convertido ahora, al menos, en una soledad de dos".<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Cf. carta a Overbeck del 30 de Julio de 1881.

### Introducción

La idea de la presente tesis surgió de la lectura directa de la Etica, y en particular del Apéndice al libro primero, texto en el cual creí ver una sorprendente anticipación de Spinoza a algunas ideas de Nietzsche.<sup>3</sup> Dos semejanzas metafísicas surgían con fuerza del texto: la ausencia de causas finales y la inocencia del devenir. En una posterior profundización, las afinidades no se limitaron a sus metafísicas sino que incluyeron también sus éticas.

En un artículo aparecido en 1931, Spencer<sup>4</sup> confirma esto último al señalar que las diferencias de temperamento que separan a nuestros dos autores, han oscurecido algunas similitudes notables en sus teorías éticas, que define como morales naturalistas, dado que se atienen a las leyes de la naturaleza y no consideran en primera instancia lo que el hombre debe ser sino lo que es, y en las cuales no tiene sentido la obligación moral.

---

<sup>3</sup>No ignoramos las importantes diferencias que también existen entre Spinoza y Nietzsche, que podrían ser objeto de un trabajo similar a éste. El propio Nietzsche fluctúa en sus opiniones sobre Spinoza, tratándolo de cándido o de frío y calculador, o jugando con su apellido (Spinoza-Spinne), que en alemán quiere decir araña.

<sup>4</sup>Spencer, N. Spinoza and Nietzsche-A Comparison, The Monist, An international quaterly journal of gen., 1931, p.67-90.

Según Currás Rábade, ambos pensadores comparten dos tareas simultáneas en sus filosofías: la de catharsis demitificadora y corrosiva y la de afirmación creativa.<sup>5</sup>

Para Deleuze, por su parte, las tesis de Spinoza que más lo asemejaron a Nietzsche fueron aquellas que más hicieron de su doctrina un escándalo. Se trata de una triple denuncia: la de la "conciencia", la de los "valores" y la de las "pasiones tristes". Denuncias que, al modo de ver de este autor, hizo que Spinoza fuera acusado de materialista, de inmoralista y de ateo.<sup>6</sup>

Expondremos, a continuación, los conceptos que nos han parecido ser verdaderas líneas directrices en el enhebramiento de las reflexiones de Spinoza y Nietzsche.

---

<sup>5</sup>Cf. Currás Rábade, Angel, "La doble articulación del discurso en la Etica de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador", en Anales del seminario de Metafísica, Madrid, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, 1975. Las primeras páginas de este interesante trabajo establecen una notable similitud entre Spinoza y Nietzsche. "Buena parte de las líneas fundamentales del programa nietzscheano se encuentran esbozadas en Spinoza", p. 9.

<sup>6</sup>Cf. Deleuze, Gilles, Spinoza. Philosophie Pratique, Paris, Minuit, 1981. p. 27 y ss.



## LA INOCENCIA

### La inocencia del devenir

"Para Spinoza el mundo había retornado de nuevo a aquella inocencia en que se encontraba antes de la invención de la mala conciencia".<sup>7</sup>

Nietzsche

Un modelo frecuente de aproximación a lo real ha sido siempre tildarlo de imperfecto, anunciando acto seguido, su perfección en otra parte. La carencia de lo que hay llama siempre a abrir una opción desdoblada que redima su falta. Nada más alejado de nuestros dos pensadores.

Nietzsche denuncia los modelos de acusación y desprecio de la existencia. Un modelo fundamental de inocencia para Nietzsche es Heráclito, para quien la vida es esencialmente inocente y justa. Heráclito comprende la existencia como instinto de juego, hace de la existencia un fenómeno estético, no moral ni religioso.

---

<sup>7</sup>GM, Tratado segundo, frg.15. Las abreviaturas de las obras más frecuentemente citadas están explicitadas en la página 67.

"Somos malos jugadores. La inocencia es el juego de la existencia, de la fuerza y de la voluntad. La existencia apreciada y afirmada, la fuerza no separada, la voluntad no desdoblada, he aquí la primera aproximación a la inocencia."<sup>8</sup>

Se trata "no de aligerar la vida sino de tomarla ligeramente. Muchos desean tornarla difícil para ofrecer enseguida sus recetas supremas. (arte, ascetismo, etc.)"<sup>9</sup> No se trata de aliviar el peso sino de no cargarlo nunca de un modo sufrido.

Al quedar eliminadas las ideas de una voluntad divina y de un orden moral en el mundo, éste queda despojado, fundamentalmente inocente, más allá del bien y del mal. Esto es lo que llama Nietzsche "dar a la irresponsabilidad su sentido positivo".<sup>10</sup>

Esto supone el descubrimiento de una nueva concepción de lo trágico, la afirmación de lo múltiple, concepción opuesta a las visiones griega, y fundamentalmente dialéctica y cristiana.<sup>11</sup>

Estas dos últimas colocan la vida bajo acusación, tras lo cual la vida necesita ser justificada, rescatada del sufrimiento y de la contradicción. Nietzsche opone a esto lo dionisiaco, presentado como la divinidad afirmativa, que no resuelve la

---

<sup>8</sup>VP, III, 457-496.

<sup>9</sup>OC,T III, Frg. post. 16(7), p. 342. Cf. mismo tomo, 18 (30) y HDH 555, sitios donde expresa Nietzsche una idea similar.

<sup>10</sup>VP, III, 383 y 465.

<sup>11</sup>Ver Deleuze, NPH, p.9 y ss.

contradicción sino que la acepta. La vida es supremamente afirmada, nunca justificada ni salvada. Del sufrimiento también se hace una afirmación.

La justificación de la vida o la salvación de la misma era lo que tendía el puente hacia una instancia trascendente, una solución superior para completar lo insuficiente.

Para Nietzsche, en orden de desprecio de la existencia, los griegos han sido más inocentes que los cristianos. Si la existencia es culpable, son los dioses los que cargan con la responsabilidad de la falta. "La gente se guardaba de imputar a los dioses la existencia del mundo y, por tanto, la responsabilidad de éste".<sup>12</sup> Un acto criminal es comprendido como un enceguecimiento que los dioses han operado con el hombre. Son los dioses los que han vuelto locos a los hombres. "Locura y no pecado!".<sup>13</sup>

El pecado, por el contrario, hace recaer en el hombre la culpabilidad de la existencia, le adjudica responsabilidad en la fatalidad. "Con la muerte del Dios moral, el pecado, la culpabilidad desaparecen del ente en su totalidad, y es la necesidad del ente, tal como es, la que retorna a su derecho".<sup>14</sup>

La dialéctica hegeliana, aún por otra vía, también quiere resolver o conciliar el mundo, no aceptarlo. Contra la

---

<sup>12</sup>OT, p. 238.

<sup>13</sup> GM, II, 23.

<sup>14</sup>Cf. Heidegger Martín, Nietzsche, T.I, p. 261.

acusación dialéctico-cristiana Nietzsche proclama la suprema inocencia de lo que hay, la inocencia del devenir.<sup>15</sup>

En Nietzsche se contraponen la levedad de lo que se afirma contra el peso de lo que se niega, "los juegos de la voluntad de poder contra el trabajo de la dialéctica, la afirmación de la afirmación contra la negación de la negación".<sup>16</sup> Toda negación, para Nietzsche, está hecha de la indigencia. Y los textos en los cuales Nietzsche habla de negación son poniéndola en boca del hombre de mala conciencia, del tipo de hombre no valorado por él.

Por otra parte la dialéctica supone algún tipo de progreso, concepto frente al cual demuestra Nietzsche una particular hostilidad.<sup>17</sup>

En términos de Spinoza, la aceptación o no del mundo tiene a su vez que ver con la consideración prejuiciosa que hacemos sobre su perfección o imperfección. En este sentido el prefacio a la cuarta parte de la Ética nos advierte que cuando sucede algo en la Naturaleza que no concuerda con el modelo que se ha concebido de una cosa, se cree que ésta ha caído en falta o pecado y que su obra es imperfecta.

---

<sup>15</sup> Devenir no debe entenderse en Nietzsche como nacimiento y formación ni como evolución.

<sup>16</sup> Deleuze, NPH, p.225.

<sup>17</sup> Esta discusión forma parte del texto al cual hace referencia la nota 97.

El varón fuerte de ánimo acepta el mundo. Considera que todo se sigue de la naturaleza divina, y por ende, todo lo que piensa que es molesto o malo, lo que le parece inmoral confuso y desordenado, nace de que concibe las cosas mismas desordenada, mutilada y confusamente. El esfuerzo estará entonces en concebir las cosas como son en sí mismas, sin proyectarles nuestra propia confusión. <sup>18</sup>

La inocencia del devenir, en este caso, ha sido siempre oscurecida por la búsqueda de causas de las cosas ajenas a la cosa misma, haciendo responsable de lo que acontece siempre a otra cosa, en una cadena infinita. "Pues el preguntar no tiene fin", en este sentido, según Spinoza.

Contra ello, Spinoza opone la idea de necesidad y no de voluntad originaria (ya que la cadena siempre termina en la voluntad de Dios, "asilo de la ignorancia"). No finalidad sino necesidad.<sup>19</sup> Esto, en Nietzsche, es la necesidad libremente aceptada y querida del amor fati.

Spinoza a su vez, aunque denuncie, coincide en la antidialéctica. Debe distinguirse entre la denuncia y la oposición dialéctica. La denuncia es corrosiva, la dialéctica es un montaje

---

<sup>18</sup>Cf. E, IV, prop. 73, cor.

<sup>19</sup>"Si de lo alto cayera una piedra sobre la cabeza de alguien y lo matara, demostrarían de esta manera que la piedra había caído para matar al hombre. En efecto, si no había caído con este fin por la voluntad de Dios ¿cómo pudieron concurrir al azar tantas circunstancias?" Apéndice, p. 46. El subrayado es nuestro.

que necesita del término que extermina para dar impulso al propio movimiento.

Al obrar por las leyes de la propia naturaleza, el esfuerzo debe estar centrado en encontrar las relaciones que nos convienen, la búsqueda de la propia utilidad, más que en destruir los cuerpos que no nos convienen, que supone un modo azaroso de buscar lo útil. Esto último resalta la importancia de la afirmación como fuente de lo útil verdadero.<sup>20</sup>

"Según Spinoza, la negación no sirve sino para negar lo negativo, para negar lo que niega y lo que oscurece...Es por ello que los escolios más polémicos reúnen, con un estilo y en un tono particulares, los dos gustos supremos de la afirmación especulativa (la de la sustancia) y de la dicha práctica."<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>Cf. E, Iv, prop 24.

<sup>21</sup>Cf. Deleuze, Sp.Exp., p. 346.

## LA INMANENCIA

### La recuperación de la inmanencia

"Todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario".

Nietzsche.

Ni Spinoza ni Nietzsche sostienen la posibilidad de pensar dos mundos, tesis platónica y a la vez cristiana. Esta vida no es de ningún modo la preparación para otra por venir. Nietzsche sostiene que el concepto de más allá y de mundo verdadero han sido inventados para desvalorizar el único mundo que existe.<sup>22</sup>

Por el mundo verdadero y el mundo aparente hay que traducir: el mundo inventado y la realidad. Moralizar e idealizar son sinónimos para Nietzsche. El error es la fe en el ideal.

Paralela a la actitud destructiva frente al ideal Nietzsche muestra otra faceta interesante. "No refuto un ideal, me

---

<sup>22</sup>EH Porqué soy un destino, 8.

contento con ponerme guantes frente a él".<sup>23</sup> Le quito el suelo bajo los pies como quien saca el mantel dejando los objetos sobre la mesa. Guantes simplemente para no contaminarme con él. Invalidar metafísicamente algo no significa siempre asesinarlo sino ponerlo fuera de juego. El combate dialéctico supone una fuerza opositora de figura distinta pero calibre similar a aquella combatida.

También es posible, en esta actitud, no intentar erigir nuevos ídolos. Le basta con que los viejos ídolos aprendan lo que cuesta tener los pies de arcilla.<sup>24</sup> Esto indica que Nietzsche no tiene voluntad de reemplazar ideologías: sospecha que se desmoronan solas.

La tesis principal de Spinoza, esto es, una sola sustancia con una infinidad de atributos, es el argumento más fuerte contra todo dualismo.

La Ética spinoziana reemplaza un sistema de valores trascendentes para juzgar las conductas e intenciones humanas por un método de explicación de los modos de existencia inmanentes. El parámetro fundamental es si una cosa aumenta o disminuye nuestra potencia de actuar, no si es o no aprobada por una escala ajena e inmutable.

---

<sup>23</sup>Cf. Considerations inactuelles, Shopenhauer éducateur, 4.

<sup>24</sup>Ibíd.



Por otra parte la intuición fundamental de Spinoza es la de la inmanencia de Dios.<sup>25</sup> "Dios, el entendimiento de Dios y las cosas por El entendidas son uno y lo mismo".<sup>26</sup>

En Nietzsche la recuperación de la inmanencia se da a través de la recuperación del mundo perdido por el cristianismo. Camino simbolizado por las tres transformaciones del espíritu: camello, león y niño.

Yirmiyahu Yovel destaca en un artículo<sup>27</sup> las notables semejanzas y diferencias entre nuestros dos pensadores. Para Yovel representan dos opciones mayores dentro de la concepción radical de absoluta inmanencia. Ambos declaran la muerte de el Dios trascendente y hacen del universo la totalidad de lo que hay. Sin embargo esta posición de inmanencia no priva según Yovel, en lo profundo, a Spinoza y Nietzsche de un pensamiento moral.

Ambos comparten la perspectiva del hombre como perfectible, pero como la noción de obligación no existe para ninguno de los dos, en ambos casos se deja lugar a la auto-superación (self-overcoming) como la clave de su concepción ética.

---

<sup>25</sup> La expresión es engañosa, ya que el genitivo implica un desdoblamiento que no se da en el Deus sive Natura, pero también aquí estamos presos de la gramática, como decía Nietzsche. Dios no debería entenderse como sujeto verbal.

<sup>26</sup>E,II, p. 7, Esc.

<sup>27</sup> Spinoza. Science et religion. Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la -Salle. "Amor Fati et Amor Dei. Nietzsche and Spinoza", Paris, Vrin, 1988.

Esta autosuperación difiere de lo que dicho término sugiere en Kant, los estoicos, o el ascetismo cristiano. No impone constricciones externas sobre la vida o las emociones, no es la razón versus la vida, sino la vida modelándose a sí misma y acrecentando su propio poder. Este es el móvil y energizador de la autosuperación en Nietzsche y Spinoza.

Ambos adhieren a un monismo naturalista. Hay un principio singular activo en el hombre, que no constituye sólo su propia existencia, sino la de todas las cosas de la naturaleza. Este principio es Conatus en Spinoza y Voluntad de poder en Nietzsche. Este principio no es un esfuerzo estático sino dinámico.

Yovel apunta asimismo el discurso más desapasionado de Spinoza, que lo tornaría más genuinamente amoralista que Nietzsche. Al tratar las pasiones humanas como si fueran "líneas, superficies y cuerpos", adopta una posición más naturalista, mientras que Nietzsche escribe más allá del bien y del mal (Böse) pero no más allá de lo bueno y de lo malo (schlecht).

## LA UNIVOCIDAD

### El ataque al dualismo

Nietzsche califica su propia filosofía como una inversión del platonismo. El dualismo platónico-cristiano descansa fundamentalmente en la teoría de un mundo verdadero por oposición a un mundo aparente. Ya no existe para él región suprasensible que sea patrón de la realidad sensible.

Nietzsche sostiene que al suprimir el mundo verdadero, no subsiste el mundo aparente sino que también se suprime. Un mismo golpe basta para eliminar a ambos. No es superfluo señalar esto, dado que si permaneciera solamente abolido el mundo verdadero, fácil sería confundir esta doctrina con un positivismo que reafirmara el mundo sensible. La inversión no significa destronar un mundo para entronar otro, sino tornar el mundo una pura inmanencia, sin patrón trascendente de valoración.

El mundo aparente es siempre residual del mundo verdadero, por lo tanto el residuo desaparece con su causa. El mundo es ahora un todo compacto inmanente, sin excedencia, sin despilfarro.

Por su parte, la refutación spinoziana del dualismo parece dirigida a la distinción aristotélica entre materia y forma,

pasando por una jerarquía de seres que finalmente arribarían a un ser único y absoluto, pura forma. En esto hay también un dualismo entre un mundo múltiple, mudable y un Dios inmaterial y simple. Spinoza no intenta abolir la materialidad del mundo sino la inmaterialidad de Dios.<sup>28</sup>

### Dualismo teleológico y causal

Para Spinoza hay un prejuicio fundamental del que se derivan todos los demás, -tales como el del bien y el mal, del mérito y el pecado, etc.- que es que todas las cosas naturales obran, como los hombres mismos, por un fin, y que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin.

Sin embargo, los hombres creen ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y apetitos, pero ignoran la causa que los dispone a apetecer. El prejuicio se origina, entonces, en juzgar a la Naturaleza de acuerdo con la índole propia del hombre. Hay un empeño en explicar las causas finales de todas las cosas, y de pensar que la Naturaleza no hace nada en vano.

---

<sup>28</sup>Cf. Wolfson, Harry, The Philosophy of Spinoza, Harvard University Press, 1962. P. 79 y ss.

Pero para Spinoza las causas finales no son sino ficciones humanas.<sup>29</sup> Cabe pensar que de este prejuicio nacen las formas duales de los demás prejuicios,<sup>30</sup> e incluso parece nacer la dualidad misma, dado que el tránsito hacia una finalidad se da sobre una dialéctica de lo pleno y lo carente. La teleología supone la ausencia de algo hacia lo cual se está encaminado.

Esto mismo señala Spinoza cuando dice que la finalidad acaba con la perfección de Dios, ya que "si Dios obra por un fin, apetece necesariamente algo de lo que carece."<sup>31</sup>

Creemos que hay un orden en las cosas, "como si el orden fuese algo en la Naturaleza y no exclusivamente con respecto a nuestra imaginación". Pero hay orden si ignoramos nuestra propia naturaleza y la de las cosas. Las nociones que tenemos de las cosas no indican nada de la cosa misma sino que hablan de la contextura de nuestra imaginación.

El monismo spinoziano invalida las oposiciones dialécticas, desarma la escala jerárquica -sea centrada o polarizada de lo real- e imanta, por así decirlo, la totalidad del

---

<sup>29</sup> Esto lo demuestra Spinoza por la proposición 16 y Corolarios de la proposición 32 del libro I.

<sup>30</sup> "De donde debieron formar aquellas nociones con las cuales pretenden explicar ciertas naturalezas de las cosas, a saber, el bien, el mal, el orden, la confusión, el calor, el frío, la belleza y la fealdad; y porque se estiman libres, nacieron las nociones de alabanza y vituperio, pecado y mérito...". Ap. p. 47

<sup>31</sup>Cf. Apéndice, pg 46.

mundo.<sup>32</sup> No hay ya trascendencia, sino pura inmanencia. No hay ya patrón que ordene centripeta ni bipolarmente la realidad.

En este sentido, guardémonos -dice Nietzsche- de decir que hay leyes en la naturaleza. No hay nadie que manda, nadie que obedece, nadie que transgrede.<sup>33</sup> Hacia dónde transgredir cuando se ha recuperado la inmanencia?

Nietzsche habla, coincidentemente con Spinoza, de ciertos prejuicios: "El prejuicio de la causalidad, el prejuicio de la voluntad, el prejuicio del fin [...] Descartar 1) la voluntad, 2) los fines "gracias a los cuales" 3) por consiguiente también la causalidad (que se desprende de los dos <anteriores>)".<sup>34</sup>

La crítica del instinto de causalidad, como lo denomina Nietzsche, es la creencia de que una acción se produce a partir de un motivo. Pero esta creencia es errónea: "el fin, el motivo son medios de tornar comprensible un acontecimiento y accesible a la acción".<sup>35</sup> La causa final, de este modo, es un efecto de la comprensión, no una causa de la acción.

Por otra parte señala con gran agudeza Nietzsche: "Si sabéis que no existen finalidades, también sabéis que no se da la casualidad, pues sólo al lado de un mundo de finalidades tiene

---

<sup>32</sup>Esto es, a nuestro juicio, "el centro está en todas partes" en términos de Nietzsche.

<sup>33</sup>GC Libro III, 109.

<sup>34</sup> OC, T XI, 34 (61), p. 167-8.

<sup>35</sup> Ibid, p. 165.

sentido la palabra casualidad".<sup>36</sup> Dentro del orden necesario tampoco hay lugar para los milagros, como señalará Spinoza.

Tanto Spinoza como Nietzsche hacen un esfuerzo deshumanizador en la interpretación del mundo. Para Nietzsche la representación del mundo que supone que el ser se desarrolla según leyes es humanizante. No hay fines ni intenciones, ni siquiera azar. La sabiduría o providencia en el acontecer no son más que sombras cristianas sobre el mundo.<sup>37</sup>

Para Nietzsche todas las finalidades son sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, una función. De ningún modo es comprensible una cosa o se ha comprendido algo de su génesis cuando se comprende su utilidad. El desarrollo de una cosa, de una costumbre, de un órgano, nunca es un progreso hacia una meta, sino la sucesión de lucha de fuerzas, resistencias, metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa, etc.<sup>38</sup>

La mala evaluación de algunas cosas, que son entendidas como causas mientras que son efectos o a la inversa, es consecuencia para Spinoza de un error. Este error es señalado con relación a varias creencias comunes que se verán invertidas por su

---

<sup>36</sup>GS. Libro III, 109.

<sup>37</sup>Cf. Heidegger, M, Nietzsche, Tomo I, Gallimard, Paris, 1971. p. 274-5.

<sup>38</sup>Cf. GM, T II, 12.

filosofía. Spinoza ha desechado que haya algún principio en la Naturaleza para obrar o para existir.

En el Apéndice sostiene que de "esta doctrina del fin trastueca totalmente a la Naturaleza, pues lo que en realidad es causa, lo considera como efecto, y a la inversa."<sup>39</sup>

De causa sólo podemos hablar en sentido inmanente, no como causa transitiva. Causa cuyo efecto no emana, en sentido propiamente dicho, no es transitiva (transiens) sino causa inmanens.<sup>40</sup>

Para Spinoza Dios es la causa eficiente de todos los modos. Pero la causa no precede en el tiempo a su efecto. Es una relación atemporal, como la de las premisas y la conclusión de un argumento lógico.<sup>41</sup>

En Nietzsche, por su parte, hay una primacía del acontecer con relación a la causalidad eficiente. En un fragmento que se denomina El orden invertido del tiempo dice: "El mundo fenoménico no se nos aparece como causa más que luego de que "ella" ha actuado y que su efecto ha sido elaborado. Dicho de otro modo, invertimos constantemente el orden de los acontecimientos".<sup>42</sup> Y en otro sitio, criticando la hipótesis de un sujeto único, dice:

---

<sup>39</sup>Cf. E, p.45.

<sup>40</sup>Cf. E, I, prop. 18.

<sup>41</sup>Cf. Parkinson, G, Spinoza, Valencia, Instituto de Ciencias de la Educación, 1984, #4.1.

<sup>42</sup> OC. T XI, 34(54), p.165.



"El efecto, siempre inconsciente, la "causa" deducida y representada es una proyección, desarrollada con el tiempo".<sup>43</sup>

También sostiene Nietzsche que el efecto es la causa de la causa, y que la causalidad se introduce como nexo o como unificador de los movimientos que no podemos explicar. "Percibimos todavía como unidad una múltiple complejidad, de suerte que introducimos en ella una causalidad inventada allí donde toda causa del movimiento y de la modificación permanece invisible para nosotros".<sup>44</sup>

"Hemos perfeccionado la imagen del devenir, pero no hemos ido por encima ni más allá de la imagen. En todo caso la serie de "causas"<sup>45</sup> está más completa para nosotros, de este modo inferimos que esto y aquello tenía que ir antes que siguiera lo otro-pero con ello no hemos comprendido nada...Causa y efecto, probablemente nunca exista tal dualidad...".<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Ibíd. p. 387. El subrayado es nuestro.

<sup>44</sup> OC, VIII, 3, 14 (145).

<sup>45</sup> Cabe señalar que Nietzsche rara vez usa las comillas para citas de autores célebres o expresiones comunes. Las utiliza en general para términos claves de la moral o para lo que considera impropio. Cf. Nietzsche, le corps et la culture, p.210.

<sup>46</sup> La Gaya Ciencia, 112.

### El ser como univocidad y diferencia

Para Pardo,<sup>47</sup> tanto en Nietzsche como en Spinoza , "el ser es definido como diferencia, el ser es sus diferencias o la diferencia (el devenir, la diversidad) es lo que es.

En Nietzsche el ser es diferencia, ante todo de fuerzas, diferencia intensiva. No hay individuo, no hay especie, no hay identidad, sino tan sólo diferencias de intensidad, sostiene Nietzsche en un fragmento póstumo. Los individuos son composiciones de fuerzas con diferente cualificación (fuerzas activas y fuerzas reactivas); y la diferente relación de fuerzas determina una voluntad de poder diversamente cualificada (afirmativa o negativa).

Duns Escoto, Spinoza y Nietzsche son los pensadores con los que Deleuze traza una historia de la elaboración de un pensamiento sobre la univocidad del ser,<sup>48</sup> olvidando acaso al neoplatonismo<sup>49</sup>, que fue precisamente una fuente de inspiración spinoziana. La diferencia entre Escoto y Spinoza es que éste último deja de pensar al ser unívoco como neutro y lo convierte en objeto de afirmación pura. Aquí es donde con Spinoza el ser unívoco deja de estar neutralizado y "se convierte en una verdadera proposición expresiva afirmativa."

---

<sup>47</sup>Ver nota 130.

<sup>48</sup> Deleuze, Gilles, Diferencia y repetición, Madrid, Ediciones Júcar, 1988, pp.93 y ss. Cf. también p.475.

<sup>49</sup> La doctrina del Uno en Plotino y Proclo.

Para Deleuze, Spinoza organiza una admirable repartición de la sustancia, los atributos y los modos. "Las distinciones reales nunca son numéricas sino cualitativas o esenciales (atributos esenciales de la sustancia única)... y las distinciones numéricas no son jamás reales sino sólo modales (modos intrínsecos de la sustancia única y sus atributos)."

Para Spinoza la propensión a dividir la cantidad es fruto de la imaginación, fuente principal de confusión en el pensamiento. Es el entendimiento el que concibe la sustancia única.<sup>50</sup> Y dice Nietzsche por su parte: "No hay nada en la realidad, que sea "adicionado", nada que sea "dividido",: una cosa separada en dos mitades no es idéntica al todo que formaba".<sup>51</sup>

En Nietzsche la univocidad del ser está expresada por la idea del eterno retorno. Y el eterno retorno no es extensivo sino intensivo: lo que retorna no es lo "Mismo" sino la diferencia.

### La coextensión real-posible

---

<sup>50</sup>Libro I, Prop 15, esc. (La distinción entre imaginación y entendimiento según Hampshire es uno de los basamentos del sistema de Spinoza. Su origen efectivo se halla en el método cartesiano de las ideas claras y distintas. Ver libro de Hampshire citado en nota 53 , p. 16-19.)

<sup>51</sup>OC, T XI, 40 (38), p. 385.

Así como para Leibniz el mundo efectivo es sólo uno entre los posibles, para Spinoza lo posible coincide completamente con lo efectivo, no puede ser más amplio.<sup>52</sup> Esto también inhabilita la idea de creación y supone la eliminación de la trascendencia.

"El universo [...] es la expresión necesaria de la naturaleza esencial de Dios; carece de sentido concebir la potencia creadora de Dios como si consintiera la posibilidad de crear mundos distintos del real y efectivo, pues ello implicaría que Dios en cuanto creador no es coextensivo con lo creado."<sup>53</sup>

Así como lo que está en la potestad de Dios existe necesariamente, también necesariamente lo que no existe no es posible. Si algo fuera posible pero no existiera, Dios no sería todo lo que puede ser, es decir, no sería infinito<sup>54</sup>.

Esto, por sus consecuencias se asemeja a la afirmación suprema nietzscheana, en la cual lo real se basta a sí mismo, no necesita de una trascendencia para justificarse. En el fondo, cabría pensar que la negación es lo que abre lo posible como alternativa o agregado y que la pura afirmación cierra, por no necesitarlo, el campo de lo posible. En el fondo es lo necesario lo

---

<sup>52</sup>"La potencia de Dios es lo mismo que su esencia" (Ética, I, Prop. XXXIV).

"Las cosas no pueden haber sido producidas por Dios de ninguna otra manera o en ningún otro orden que como lo han sido" (Ética, I, Prop. XXXIII).

<sup>53</sup> Cf. Hampshire, Stuart, Spinoza, Madrid, Alianza, 1982. p.41

<sup>54</sup>Cf. Parkinson, *ibíd*, p. 54.

que inhabilita un espacio más allá de lo real. El propio Hegel define en la Enciclopedia a la necesidad como "la unidad de la posibilidad y la realidad."

## LA TRANSVALORACION

### El anti-cristianismo

Como lo señala Edwin Curley<sup>55</sup> hay en Spinoza un rechazo de ciertos elementos del cristianismo tradicional que coincide con la transvaloración (Unwertung)<sup>56</sup> de todos los valores de Nietzsche.

La piedad o compasión carecen de valor tanto para Nietzsche como para Spinoza . Para Spinoza, la piedad está definida como una especie de la tristeza,<sup>57</sup> y como tal se trata de una transición hacia una especie menor de perfección. Por lo tanto es condenable, malo en sí mismo, ya que la tristeza es directamente mala, por ser un afecto por el cual es disminuida o reprimida la potencia de obrar del cuerpo.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup>Curley Edwin, Behind the geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics. New Jersey, Princeton University Press, 1988.

<sup>56</sup>Adoptamos el término transvaloración siguiendo la sugerencia de Andrés Sánchez Pascual. Cf. El Anticristo, n.29. p. 122.

<sup>57</sup>"La prop. 21 nos explica qué es la conmiseración; la cual podemos definir diciendo que es la tristeza nacida del daño de otro." E,III, 22, Escolio, p. 121.

<sup>58</sup>Cf. E, IV, 41, p. 207.

Otra virtud así considerada por el cristianismo tradicional ha sido la humildad, virtud que no es tal para Spinoza<sup>59</sup> ni para Nietzsche. Spinoza no opone a la humildad el orgullo, sino la auto-estima, que es lo más alto que podemos alcanzar. "La satisfacción de sí mismo es, en realidad, lo más alto que podemos esperar. Pues nadie se esfuerza en conservar su ser en vista de fin alguno...".<sup>60</sup> Rice advierte que, anticipando a Nietzsche y a Hume, la verdadera religiosidad humana para Spinoza es contrastada con la humildad, el arrepentimiento y la piedad. Estos últimos son caminos de la impotencia, contrarias en última instancia con la verdadera dirección de la religión.<sup>61</sup>

Fink, por su parte, ve a los propios animales de Zaratustra, el águila y la serpiente, que simbolizan el orgullo y la astucia, como anticristianos. "Soberbia y astucia son sus atributos, elegidos intencionadamente; se oponen, en una contraposición buscada, a la humildad y a aquella "pobreza de espíritu" ante la cual la sabiduría de este mundo se convierte en locura".<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup>"La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón". E, IV, 53, p.216.

<sup>60</sup>E, IV, 52, p. 215.

<sup>61</sup>Cf. Rice, Lee, Marquette University, "Piety and Philosophical freedom in Spinoza", Spinoza's political and theological thought, p.186.

<sup>62</sup>Fink, Eugen, La Filosofía de Nietzsche, Madrid, Alianza, 1966. p. 99.

En una frase que podría aplicarse a él mismo, Nietzsche decía que la hybris era la piedra de toque de todo verdadero heraclíteo, que eso mostraba si había o no comprendido a su maestro.

### La defensa del egoísmo

Con relación a la consideración de las masas y los individuos, para ambos pensadores el acento está colocado en el bienestar del individuo, si bien de éste puede resultar el otro. Hay una defensa en ambos del valor del egoísmo.

El hombre fuerte para Nietzsche no distingue entre egoísmo y altruismo. Esta distinción es patrimonio del rebaño. Solamente el gran hombre es lo suficientemente fuerte como para dar valor al egoísmo.

No obstante, Spinoza señala que el individuo se hace más pleno en sociedad. Los códigos morales han aparecido como necesarios para gobernar la conducta de los hombres en sociedad. Nietzsche también sostiene que las leyes morales tienen sentido sólo en sociedad, como costumbres de la sociedad transformada con el tiempo.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup>Cf. Spencer, *ibíd*, p.86.



Dice Spencer: "Tanto para Spinoza como para Nietzsche el hombre sabio entra en un mundo donde tanto en la teoría como en la práctica el auto-sacrificio no tiene ninguna significación."<sup>64</sup>

### El arrepentimiento

Tampoco el arrepentimiento es una virtud para Spinoza , ya que no nace de la razón, y el que se arrepiente de lo que ha hecho, es dos veces miserable o impotente.<sup>65</sup>

En cuanto al remordimiento de conciencia (morsus conscientiae), Nietzsche hace referencia explícita a Spinoza en un fragmento.<sup>66</sup>

Dice allí Nietzsche : "él, que había puesto el bien y el mal entre las fantasías humanas y había defendido con furia el honor de su Dios "libre" contra aquellos blasfemos que dicen que Dios hace todo sub ratione boni<sup>67</sup>." Nietzsche destaca luego ese retorno a la inocencia, que hacía que los malhechores sorprendidos por la pena no tuvieran ninguna "aflicción interna", ningún sentimiento de "yo no debería haber hecho esto" sino "algo ha salido inesperadamente mal aquí", de fatalidad, sentimiento afín al de Spinoza cuando declara que el remordimiento de conciencia "es lo

---

<sup>64</sup>Ibíd. p.84.

<sup>65</sup>E, IV, 54, p. 216.

<sup>66</sup>Cf. GM, Tratado segundo, frg. 15.

<sup>67</sup>Pero esto, dice Spinoza, "significaría someter a Dios al destino y sería en verdad el más grande de los absurdos". E, I, 33, escolio II.

contrario del gaudium, es una tristeza acompañada de la idea de una cosa pasada que ocurrió de modo contrario a todo lo esperado"<sup>68</sup>.

Este tema está tratado por Nietzsche en otros fragmentos: "Los criminales en prisión duermen bien; nada de remordimiento de conciencia. Mala fe."<sup>69</sup> "El sueño de los criminales en prisión, ¿no es profundamente tranquilo?"<sup>70</sup>

Nietzsche, por su parte, señala: "Léase a Lucrecio para comprender qué es lo que Epicuro combatió, no el paganismo, sino el "cristianismo", quiero decir, la corrupción de las almas por el concepto de culpa, por el concepto de castigo y de inmortalidad"<sup>71</sup>.

"Al cristianismo se lo llama religión de la compasión. La compasión es antitética de los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: produce un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica más aún la merma de fuerza que ya el padecer aporta en

---

<sup>68</sup>E, III, 18, Esc. II.

<sup>69</sup>O.C., T.11, frg.25 (18), p. 27.

<sup>70</sup>O.C. T.XI, frg.31 (44), p. 106. Cf. la misma expresión en el frg. 32(8), p.128, y el capítulo La sombra de la cuarta parte de Así habló Zaratustra.

<sup>71</sup>Ibid. p. 103.

sí a la vida. El padecer (leiden) mismo se vuelve contagioso mediante el compadecer (Mitleiden)."<sup>72</sup>

"Para poder (la moral judeo-cristiana) decir no a todo lo que representa en la tierra el movimiento ascendente de la vida, la buena constitución, el poder, la belleza, la afirmación de sí mismo, para poder hacer eso, el instinto, convertido en genio, del resentimiento tuvo que inventarse aquí otro mundo, desde el cual aquella afirmación de la vida aparecía como el mal, como lo reprobable en sí."<sup>73</sup>

#### El problema del Bien y del Mal.

"Nada deseamos porque juzguemos que es bueno, sino, que, por el contrario, llamamos bueno lo que deseamos."<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup>Nietzsche Federico, El Anticristo, Madrid, Alianza, 1985. P.31.

<sup>73</sup>Ibíd. p.50.

<sup>74</sup>E. III, 39, Escolio, p. 135. Del mismo modo en Nietzsche, voluntad de poder no significa querer el poder sino que, sea lo que fuere que uno quiera, elevarlo en intensidad a su forma superior, al máximo poderío. Dice Deleuze En Nietzsche, Cahiers de Royaumont, p. 278: "Poder no es lo que la voluntad quiere, sino aquello que quiere en la voluntad".

El tratamiento o inversión de los valores<sup>75</sup> asemeja también a Spinoza y Nietzsche, en particular en cuanto al tratamiento que hacen del problema del Bien y el Mal, ya que ambos rechazan el valor absoluto de dichos conceptos.

Ya en De la reforma del entendimiento, dice Spinoza: "Tras haberme enseñado la experiencia lo fútil y vano de todas las cosas con que tropezamos de ordinario en la vida corriente, y habiendo comprobado que los motivos y objetos de mis inquietudes nada tenían en sí mismos de bueno o malo, sino sólo en cuanto que el alma era afectada por ellos, me determiné a averiguar [...] si existía realmente algo cuyo descubrimiento y adquisición me hiciera poseedor de una alegría continua y suprema para toda la eternidad." (El subrayado es nuestro).

Y en otro sitio confirma Spinoza : "Por lo que atañe a lo bueno y a lo malo, tampoco indican nada positivo en las cosas, por lo menos consideradas en sí mismas, y no son sino modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas unas con otras. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala y también indiferente."<sup>76</sup>

Pero si bien el Bien y el Mal no son ya categorías válidas en términos absolutos no por ello desaparece toda diferencia entre el bien y el mal. Para Spinoza "no hay ni bien ni

---

<sup>75</sup>La "Umwertung" spinoziana está dada por el salto de la Moral a la Ética. Cf.página 38, 39.

<sup>76</sup>E. IV, Prefacio, p.174.

mal en la Naturaleza, pero hay lo bueno y lo malo para cada modo existente. La oposición moral del bien y del mal desaparece, pero esta desaparición no iguala todas las cosas ni todos los seres."<sup>77</sup>

El propio Spinoza señala que a pesar de no indicar nada de las cosas en sí mismas, "hemos de conservar, sin embargo estos vocablos",<sup>78</sup> aunque cambiarán su sentido.

Y Nietzsche también señala: "...aquella peligrosa consigna que he colocado al frente de mi último libro: Más allá del bien y del mal...Esto no significa, cuando menos, "Más allá de lo bueno y lo malo".<sup>79</sup>

Para Nietzsche lo bueno es "todo lo que aumenta el sentimiento de poder, la Voluntad de Poder...¿Qué es lo malo? Todo lo que procede de la debilidad."<sup>80</sup> Lo bueno y lo malo sólo pueden ser definidos en términos relativos.

El bien y el mal son para Spinoza ideas inadecuadas. Quien naciera y permaneciera libre, no tendría sino ideas adecuadas, y, por ende, no tendría ningún concepto del mal y por consiguiente, tampoco del bien.<sup>81</sup>

¿Qué son entonces el bien y el mal para Spinoza ?

---

<sup>77</sup>Deleuze, Gilles, Spinoza y el problema de la expresión, Barcelona, Muchnik Editores, 1975. p. 246.

<sup>78</sup>E, IV, Prefacio.

<sup>79</sup>GM. Parte 1, 17. p. 61.

<sup>80</sup> XVI, p.128.

<sup>81</sup>Cf. E. IV, 68, dem. p. 228.

El mal está compuesto fundamentalmente por la disminución de la potencia de actuar y la descomposición de una relación.

"Por bien entiendo aquí todo género de alegría, y además todo lo que conduce a ella y principalmente lo que satisface un anhelo, cualquiera sea éste. Por mal, en cambio, todo género de tristeza y principalmente lo que frustra un anhelo."<sup>82</sup>

"El conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto de la alegría o la tristeza en cuanto somos conscientes de él".<sup>83</sup>

Spinoza descalifica la superstición en este punto, en cuanto "parece admitir que es bueno lo que proporciona tristeza y malo, por el contrario, lo que proporciona alegría."<sup>84</sup>

También en el Apéndice al libro primero, Spinoza atribuye el origen de ciertas oposiciones dialécticas, entre las cuales está la del bien/mal, primordialmente a la ignorancia.

Para Spinoza, una misma cosa puede convenirnos bajo una relación determinada y no convenirnos bajo otra. Lo bueno se da cuando un cuerpo se relaciona con el nuestro y de su poder o de parte de él aumentamos el nuestro (como en el caso de un alimento). Lo malo se da cuando un cuerpo descompone el nuestro (como un veneno). Lo bueno y lo malo tienen una significación objetiva en

---

<sup>82</sup>E. III, 39, p. 135.

<sup>83</sup>E. IV, 8, p. 181.

<sup>84</sup>E. IV, Apéndice, Cap.30.

cierto sentido pero relativo a nuestra naturaleza. Será bueno esforzarse por unirse con aquello que conviene a nuestro ser y será malo no evitar el encuentro con aquello que lo descompone.

"Todo lo que se da en el orden natural de las cosas y que juzgamos es malo [...] todo eso es lícito alejarlo de nosotros por el camino que nos parezca más seguro [...]". Lo mismo sucede con lo juzgamos bueno. "Es lícito absolutamente a cada cual [...] hacer lo que juzga contribuye a su propia utilidad."<sup>85</sup>

La utilidad es parámetro de virtud. Para Spinoza, la Naturaleza exige que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él y que apetezca lo que le conduce a una perfección mayor. A su vez la virtud está definida por Spinoza como el obrar según las leyes de la propia naturaleza.<sup>86</sup>

Como señala Deleuze<sup>87</sup> con relación a Spinoza, en una visión ética del mundo -por oposición a una visión moral-, es siempre cuestión de poder y potencia. Las verdaderas leyes naturales son las normas del poder, no reglas del deber.<sup>88</sup> La falsa oposición moral tradicional será sustituida por una verdadera

<sup>85</sup>E, IV, Apéndice, Cap. 8.

<sup>86</sup>Cf. E, IV, p. 18, esc.

<sup>87</sup>Es en un pensador como Deleuze donde encontramos un punto de apoyo importante para trazar los paralelismos entre ambas doctrinas, dado que ha pensado con similar intensidad a ambos pensadores.

<sup>88</sup> Sp.Exp, p. 261.

diferencia ética. La Etica reemplaza a la moral, según este autor, en la medida que una tipología de modos de existencia inmanentes reemplaza la existencia de valores trascendentes. Y si la ley es la instancia de lo trascendente, el conocimiento es la potencia inmanente que diferencia cualitativamente los modos bueno-malo de existencia. En relación con la acción, señala Deleuze: "existe ciertamente una distinción entre el vicio y la virtud, la mala y la buena acción. Pero esta distinción no está referida al acto mismo o a su imagen ("ninguna acción considerada en sí misma es buena o mala"). Tampoco está referida a la intención, es decir a la imagen de las consecuencias de la acción".<sup>89</sup>

De ahí que llega Spinoza a sostener que si alguien ve que puede vivir mejor en la cruz que sentado a la mesa, obraría muy neciamente si no se colgase. E incluso llega a afirmar, en la misma carta a Willen van Blijenbergh,<sup>90</sup> que si alguien viera claramente que cometiendo crímenes podría gozar de una vida y esencia más perfectas que practicando la virtud, sería muy necio si no los cometiera. Los crímenes, respecto a esa naturaleza humana perversa, serían virtud.

### La ausencia de premio en la existencia

---

<sup>89</sup>Spinoza, B. Las cartas del mal, Folios ediciones, México, 1986. Prólogo, p. 17.

<sup>90</sup>Cf. Correspondencia, p. 209 y ss.



Tanto Nietzsche como Spinoza desvirtúan algún premio como finalidad de la existencia.

Dice Spinoza : "La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir nuestras concupiscencias." <sup>91</sup>

También Nietzsche desprecia el obrar por algún premio ajeno al acto mismo: "Pues si amáis a los que os aman, ¿qué premio tendréis? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si os comportáis amistosamente tan sólo con vuestros hermanos, ¿qué hacéis de especial? ¿No hacen eso también los publicanos? (Mat.5,46) -Principio del "amor cristiano": quiere, en última instancia, ser pagado bien..."<sup>92</sup>

## Dios

Más allá de las diferencias de concepción acerca de Dios, tanto Nietzsche como Spinoza niegan la existencia de un Dios moral, trascendente y creador.

Spinoza hace de esto un punto esencial de su Ética: le niega a Dios todo poder (potestas) similar al de un rey o un tirano. Dios no tiene posibilidades que luego realiza por su

---

<sup>91</sup>E. V, 52, p. 272.

<sup>92</sup>A. p. 79.

voluntad. Toda asimilación de Dios al hombre es falsearlo, no puede atribuírsele entendimiento ni voluntad, proyecto ni finalidad, función ni figura. Esta crítica está expresada fundamentalmente en los escolios del libro primero de la Etica. Es la imaginación la que nos hace a proyectar en Dios imágenes antropomórficas.

Tampoco hay un Dios creador ya que el concepto mismo de creación queda cuestionado, por al menos dos razones. En primer lugar lo creado no es distinguible de su creador como instancias distintas, y en segundo lugar, el término creación no puede ya asociarse aquí con las ideas de elección o de voluntad, ideas con las que generalmente es acompañado. Así como el triángulo no crea sus propiedades, Dios no crea la Naturaleza.<sup>93</sup> Lo extenso no es una creatura sino un atributo de Dios.

La muerte de Dios, tema clave de la primera parte del Zarathustra, se conjuga con su ataque al idealismo. "El ateísmo y una suerte de segunda inocencia están ligados el uno al otro" dice Nietzsche.<sup>94</sup>

Sin embargo, así como en Spinoza la noción de Dios no lo torna ateo más que desde el punto de vista teocéntrico, pienso que

---

<sup>93</sup>Al respecto dice F. Alquié: "...la creación le parece a Spinoza inseparable de la inadmisibile atribución a Dios de una voluntad de tipo afectivo y pasional: para crear, ¿no hace falta estar descontento de un estado anterior y preferir un estado por venir?...Es de la religión judeo-cristiana, tal como la condena Spinoza, que derivan las ideas, inseparables y solidarias, de un Dios creador, de un Dios que se propone fines, un Dios irritable y celoso, en una palabra, de un Dios concebido a imagen del hombre". Alquié, F, Le rationalisme de Spinoza, Paris, Puf, 1981. p. 116.

<sup>94</sup> OC, VIII, p. 388.

lo mismo ocurre con Nietzsche. "¿No es eso precisamente la divinidad, que haya dioses, que no haya un solo Dios?"<sup>95</sup> Es sin duda diferente que no haya centro a que el centro esté en todas partes. Hay una observación de Heine que acaso también roce a Nietzsche: "El panteísmo-la religión secreta de Alemania".<sup>96</sup>

Nietzsche afirma que Dios debe despojarse de su piel moral, y que nacerá más allá del bien y del mal. Pero ese Dios que renacerá más allá del bien y del mal es infinitamente diferente del Dios cristiano.<sup>97</sup> Y Granier, en la misma discusión, sostiene que debe despejarse el lado puramente moral del religioso, y que Nietzsche ataca primordialmente al Dios moral. Esto es corroborado por Nietzsche mismo en un fragmento en el que dice: "La refutación de Dios; finalmente sólo el Dios moral es refutado."<sup>98</sup>

### La revalorización del cuerpo

---

<sup>95</sup>AHZ, III, Des Transfuges.

<sup>96</sup>Citado por Leszek Kolakowski, Cristianos sin Iglesia, Madrid, Taurus, 1982. p.387. Esta idea, que alude principalmente a Eckhart, Schelling y los románticos es criticada por este autor. Asimismo resulta interesante el panteísmo de Silesius: "Gott ist so über alls, dass man nicht sprechen kann..." (Dios se halla hasta tal punto sobre todo, que no puede ponderarse...)

<sup>97</sup> Birault, Henri, Cahiers du Royaume, Nietzsche, Paris, Minuit, 1967, "De la béatitude chez Nietzsche, p. 13-44.

<sup>98</sup> OC, T XI, 39 (13), p. 358.

Hay tanto en Spinoza como en Nietzsche una revalorización del cuerpo, de importancia capital, acompañado de una advertencia contra la sobreestimación de la conciencia.<sup>99</sup>

En Nietzsche este fenómeno se da con particular intensidad: conceptos como los de alma o conciencia sólo han servido para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar, para hacerlo "santo". Nietzsche señala a la conciencia como la última y más tardía evolución de lo orgánico, lo más acabado y endeble del organismo. De ella proceden numerosos falsos conceptos, toda nuestra conciencia se refiere a errores.<sup>100</sup>

"La conciencia es un órgano, como el estómago".<sup>101</sup> Metáfora, ésta última, que no es inocente en el contexto del pensamiento de Nietzsche: la digestión tiene en él fundamental importancia.

"Imaginamos que la iniciativa, la superioridad pertenecen a nuestra conciencia,"<sup>102</sup> pero dice en otro sitio: "El intelecto no es más que el instrumento ciego de otra pulsión"<sup>103</sup> En esto hay incluso la idea de subordinación de una a otra. La fuerza con que Nietzsche sostiene ciertas ideas, que pugnan con

---

<sup>99</sup>Dice Nietzsche: "El problema de la conciencia se nos presenta por primera vez, cuando comenzamos a comprender hasta que punto pudiéramos prescindir de ella". Cf. GS, Libro V, 354.

<sup>100</sup>Cf. GS, frg. 11.

<sup>101</sup>VP, I, p.282, # 276.

<sup>102</sup>OC, t XI, 34 (86), p. 176.

<sup>103</sup>A, #109.

prejuicios establecidos, lo hacen disparar a veces con un calibre más potente del que necesitaría su blanco.

Habitados, y como conclusión prematura, según Nietzsche, a evaluar la conciencia humana como la más sorprendente de las cosas terrestres, hemos perdido de vista el cuerpo. "Lo que es más sorprendente, es más bien el cuerpo".<sup>104</sup> La idea del cuerpo humano, que haya sido posible, que esta colectividad de seres vivientes, todos dependientes y subordinados, aunque en otro sentido dominantes y dotados de actividad voluntaria, pueda vivir, crecer y subsistir como un todo, esto sí que no es debido en absoluto a la conciencia. En este "milagro de milagros" la conciencia no es más que un instrumento, nada más, en el mismo sentido que el estómago es un instrumento.

En suma, hay que tomar como punto de partida el cuerpo, modelo para la reflexión sobre el hombre y sobre el mundo, estado oculto de riqueza irreductible del devenir. Hay que tomar de modelo a la fisiología, y hacer de ella un hilo conductor, por ser un fenómeno mucho más rico que la "conciencia" o el espíritu. La creencia en el cuerpo está mucho mejor establecida que la creencia en el espíritu.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> OC, T XI, ver 37 (4), p.310-12.

<sup>105</sup>Cf. OC, T XI, 40 (15), p.372. Asimismo cf. 39 (18) y 40 (21).

Admirador de la inteligencia griega, Nietzsche dice que día a día nos convertimos más en griegos. Esta conversión se da ante todo, como de costumbre, en el orden de las evaluaciones y de los conceptos, como si fuéramos fantasmas helenizantes, pero "un día, esperemos, lo seremos <griegos> también con nuestro cuerpo", es decir, dionisiacamente, divinizándolo, muy por encima de aquellos ascetas para quienes rige el principio de "Dios es espíritu".<sup>106</sup>

Para Spinoza, por su parte, de acuerdo con su doctrina del paralelismo, no hay preeminencia de la conciencia con relación al cuerpo, no hay eminencia de una serie sobre la otra.

Según Deleuze, Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. El cuerpo es modelo en el sentido que excede totalmente el conocimiento que tenemos de él, del mismo modo que el pensamiento excede la conciencia que podamos tener de él.

Ahora, " el modelo del cuerpo no implica ninguna desvalorización del pensamiento con relación a la extensión, sino que, lo que es más importante, una desvalorización de la conciencia con relación al pensamiento: un descubrimiento del inconsciente, y de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo"... "Nietzsche es estrictamente spinozista cuando escribe: "La gran actividad principal es inconsciente..."<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> OC, T XI, 41 (4) y (6), p. 419.

<sup>107</sup> SPP. p. 29-33.

El paralelismo spinoziano rechaza toda causalidad entre espíritu y cuerpo, toda superioridad del alma sobre el cuerpo, pero no propone la inversión de la relación. Ya no hay una relación inversa de acción-pasión entre ambas instancias, (cuando el alma actúa el cuerpo padece y viceversa), sino que lo que es pasión en el cuerpo lo es en el alma.

La conciencia sólo recoge los efectos de las composiciones y descomposiciones de relaciones, pero no conoce las causas. Las condiciones en las que conocemos las cosas nos condenan a tener ideas confusas e inadecuadas, efectos separados de sus causas. Pero la triple ilusión inherente a la conciencia (de las causas finales, de los decretos libres y la teológica), libra al alma de su angustia.

La primera implica tomar los efectos por las causas, la segunda se toma a sí misma como causa primera, y en caso de sentirse excedida la conciencia invoca un Dios dotado de entendimiento y voluntad.

Por otra parte, cuanto más apto que los demás es un cuerpo en relación a obrar o padecer muchas cosas al mismo tiempo, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas al mismo tiempo.<sup>108</sup>

Según Pardo, esta revalorización del cuerpo ha de servir como modelo a ese cuerpo sin órganos o campo de intensidades donde

---

<sup>108</sup>Cf. E, II, 13, esc.

se reparte la diferencia y que es recorrido por afecciones "nómadas".<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup>Cf. *Ibíd.* p. 50.



### LA NECESIDAD

El mundo es definido por Nietzsche como Caos. Pero el caos tiene como carácter permanente la necesidad. "El carácter integral del mundo es ...caos, no en razón de la ausencia de necesidad sino en razón de la ausencia de orden".<sup>110</sup> Se traza aquí una distinción entre necesidad y orden. No hay regulación posible para el devenir: éste es siempre caótico por su falta de intencionalidad o de ley.

Conocer significa: imponer al caos formas reguladoras.<sup>111</sup>

#### La ilusión de la voluntad

Ambos pensadores reniegan de la idea de voluntad libre. "No hay tal cosa como la voluntad", "Me río de vuestra "voluntad libre" como también de vuestra "voluntad no libre" (freier Wille-unfreier Wille). La simplicidad silábica de Wille no deja ver la multiplicidad de su significación, no reductible a una "capacidad"

---

<sup>110</sup> GS, 109. El subrayado es nuestro.

<sup>111</sup> Heidegger, *ibid*, p. 436.

humana.<sup>112</sup> "Puro delirio es para mí lo vosotros llamáis voluntad, de ningún modo hay voluntad" dice Nietzsche.<sup>113</sup>

No habla Nietzsche aquí de voluntad de poder sino de libre arbitrio y de voluntad individual a los que considera ilusorios. El concepto de voluntad libre ha sido inventado para extraviar los instintos, para convertir en una segunda naturaleza la desconfianza frente a estos.<sup>114</sup>

Spinoza por su lado, hace un esfuerzo notable en la Ética para romper el lazo tradicional entre libertad y voluntad. Nunca la libertad es propiedad de la voluntad, la voluntad no puede ser llamada causa libre.

Dice Spinoza: "Los hombres creen ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y apetito, pero no piensan, ni en sueños, qué causas los disponen a apetecer y querer, porque las ignoran."<sup>115</sup>

El concepto de libertad spinoziano merece sin embargo un comentario, ya que más allá de la necesidad, Dios también es libre, lo mismo que el hombre. ¿Cómo se explica esto?

---

<sup>112</sup>Cf. asimismo C.Id. VIII, 80.

<sup>113</sup>Cf. Nietzsche's Works, Trans. O. Levy, 2nd Ed., Vol XV, p 17. Y XII, 267, período del Zaratustra.

<sup>114</sup>EH, Porqué soy un destino, 8.

<sup>115</sup>Ética, Parte 1, Apéndice, p.44.

Dios es libre<sup>116</sup> no porque esté indeterminado sino porque está absolutamente autodeterminado. Hay necesidad, pero una necesidad inmanente y no externa, que coincide con la libertad. Del mismo modo que la anulación de la moral no extingue la ética, dado que lo que se invalida es el parámetro trascendente y se deja lugar al inmanente.

Explícitamente, Spinoza dice que "las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido".<sup>117</sup>

También se reniega del libre arbitrio. Nietzsche dice que éste es "esencialmente el sentimiento de superioridad que se experimenta frente a un subalterno".<sup>118</sup> Es él quien debe obedecer, he aquí lo que hay en el fondo de toda voluntad.

Párrafo aparte merece el vínculo entre libertad y necesidad: ¿verdaderamente son conceptos contrapuestos? A primera vista todo indicaría que sí, pero Spinoza señala en una carta a Hugo Boxel: "Que lo necesario y lo libre sean dos contrarios no es menos absurdo y parece contradecir a la razón, pues nadie puede

---

<sup>116</sup> En la definición 7, al comienzo de la Ética, Spinoza nos define la libertad: "Es libre todo aquello que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinado por sí solo a obrar"

<sup>117</sup>E,I, prop. 33.

<sup>118</sup>GM, I,19.

negar que Dios se conoce a sí mismo y a todas las cosas libremente y sin embargo, todos conceden unánimemente que Dios se conoce necesariamente."<sup>119</sup>

La libertad no reside ni en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar y de negar, de suerte que cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, más libres somos.<sup>120</sup> Nunca somos más libres que cuando percibimos clara y distintamente nuestra coincidencia con la necesidad. En síntesis, la libertad no está en el arbitrio sino en el reconocimiento de la necesidad del orden divino del mundo.

### Amor fati

"..transformar todo "fue" en un "así lo quise"-  
¡sólo eso sería para mí redención!"<sup>121</sup>

Nietzsche

"Pues en la medida en que conocemos, no podemos  
apetecer sino lo que es necesario".<sup>122</sup>

Spinoza

---

<sup>119</sup>Cf. Spinoza, Correspondencia, Madrid, Alianza, 1988, p. 328.

<sup>120</sup>Cf. Correspondencia, p. 197.

<sup>121</sup>AHZ, p.204.

<sup>122</sup> E, IV, Apéndice, p.32.

Karl Lowith,<sup>123</sup> ha señalado la importancia del término fatum en el joven Nietzsche, al punto que sus dos disertaciones de los dieciocho años se denominan "Destino e Historia" y Libertad y destino". Ya en ellos se perfila la idea de destino por oposición al libre arbitrio, la necesidad por oposición a la voluntad.

"Como necesidad que se impone a la voluntad, el fatum se vincula con la historia del querer humano; pero en realidad escapa al poder del hombre. El destino pertenece a al dominio de la Naturaleza, que es tal como es y no puede ser otra." <sup>124</sup>

Posteriormente aparece consumada esta idea bajo la terminología de amor fati: "Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es amor fati: el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo -todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario- sino amarlo...".<sup>125</sup>

"Yo mismo nunca he sufrido a pesar de todo; lo necesario no me hiere; amor fati es mi naturaleza más íntima."

---

<sup>123</sup>Cf. Nietzsche et sa tentative de récupération du monde en el coloquio editado por Cahiers de Royaumont, Nietzsche, Paris, Minuit, 1967, p. 46.

<sup>124</sup>op. cit. p.48.

<sup>125</sup>EH., Por qué soy tan inteligente, 10. El subrayado es nuestro.

"Quiero aprender siempre más a ver lo necesario en las cosas como lo bello- así quiero ser yo uno de los que embellecen las cosas. Amor fati: ¡Que esto sea desde ahora mi amor! No quiero hacer ninguna guerra contra lo feo. No quiero acusar, no quiero nunca acusar al acusador. ¡que mi única negación sea apartar la mirada! Y de una vez y en grande, quiero en todo momento no ser más que un hombre afirmativo."<sup>126</sup> Este amor al destino, a lo necesario, es afín al pensamiento spinoziano.

"Tal como me lo enseña mi naturaleza más íntima, todo lo necesario, visto desde la altura y en sentido de una gran economía, es también lo útil en sí -no sólo debe uno soportarlo sino amarlo...Amor fati: esto es mi naturaleza íntima".<sup>127</sup>

Nietzsche sostiene con esto que el amor fati reúne la afirmación de sí del ser que vuelve eternamente con el eterno Si de su propia existencia.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup>GS., 276.

<sup>127</sup>NCWag., Epíl., 1

<sup>128</sup>Lowith, Ibíd, p. 52.

## LA POTENCIA

### El conatus y la voluntad de poderío

El mundo para Nietzsche es un monstruo de fuerza, sin equilibrio interno, sin comienzo ni fin, una suma fija de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se usa sino que se transforma, cuya totalidad es de un tamaño invariable. Se trata de una economía en la que no hay gastos ni pérdidas ni tampoco crecimiento ni beneficios, encerrada en la nada que es su límite, sin nada flotante, sin despilfarro, eternamente en flujo.

"He aquí mi universo dionisiaco que se crea y destruye eternamente, sin fin,... queréis un nombre para este universo? Este mundo, es el mundo de la voluntad de poder. Y ustedes mismos son voluntad de poder y ninguna otra cosa."<sup>129</sup>

Pueden asimilarse las nociones de conatus y voluntad de poderío? Para Spencer es factible.

El esfuerzo por conservarse es expresado en actividad o poder para Spinoza. El conatus es una fuerza (vis) en virtud de la cual cada cosa particular en cuanto está a su alcance (quantum in se est) persevera en la existencia. A la vez, es una voluntad de actividad en dirección de la perfección. Nada sino Dios es fuente

---

<sup>129</sup>OC, T XI, 38 (12), p. 344.

de su propio conatus. Las cosas individuales, al ser modos de Dios, expresan su potencia y sólo las destruye algo externo a ellas.

"El paralelismo Spinoza-Nietzsche parece continuo: fuerzas activas y reactivas versus partes intensivas y extensivas, conatus activo y conatus pasivo versus voluntad de poder afirmativa o negativa...incluso el tema que Nietzsche proclamaba como su más grave objeción contra el spinozismo (que el conatus es simple voluntad de "perseverar en la existencia", mientras que la voluntad de poder es tendencia al aumento de fuerza) encuentra elementos para una conciliación desde el argumento de la "supervivencia" eterna de la esencia."<sup>130</sup>

Para Yovel, en cambio, estos dos conceptos no son conciliables.<sup>131</sup> Sin embargo, conatus no significa tan sólo perseverar en la existencia. También es la tendencia a mantener y abrir al máximo la aptitud de ser afectado<sup>132</sup>. El esfuerzo o tendencia, significación de la palabra conatus, no es tendencia a pasar a la existencia, sino mantenerla y afirmarla".<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Cf. Pardo J.L., Deleuze: Violentar el pensamiento, Madrid, Editorial Cincel, 1990. p. 51.

<sup>131</sup> "Conatus" in Spinoza is basically the endeavour for self-preservation[...] In Nietzsche, will to power is not content with mere existence or its prolonged duration but aspires to enhance..." Ibid. p.92.

<sup>132</sup>Cf. E. IV, 38

<sup>133</sup>Deleuze, Ph.Pr. p. 137.



Pareciera que nada puede simplemente preservarse sin acrecentarse. Todo detenimiento implica disminución. Es interesante la opinión coincidente de Hobbes en este punto: "..but because he cannot assure the power and means to live well, with he hath present, without the acquisition of more...".<sup>134</sup>

El conatus es la esencia del modo como grado de poder. El modo está determinado como grado de potencia, y hay una sola "obligación" para el modo, que es la de desplegar toda su potencia o su ser hasta el límite mismo.<sup>135</sup>

Para Nietzsche, asimismo, la voluntad de poderío es expresada como una particular forma de actividad y poder. Ninguno de estos dos conceptos está restringido al ser humano sino que ambos se extienden a todas las cosas.

Ambos mantienen concepciones similares en cuanto a la vida ideal para el hombre, ya que para ambos el estado sagrado está signado por la actividad.

### La simetría derecho-poder

"Spinoza denies the separation of right from power...In a sense all the major ramifications of Spinoza's political thought are a deduction from his equivalence of right with power ...

---

<sup>134</sup>Hobbes, Leviathan, London, Pelican Books, 1968. Cap 11, "Of the difference of manners", p. 161. El subrayado es nuestro.

<sup>135</sup>Cf. Deleuze, G. Repetición y diferencia, p. 95.

Spinoza's position is not that might should be right, but that it does."<sup>136</sup>

Según W.N. Klever<sup>137</sup> la visión común del poder sostiene que su ejercicio comporta abusos de todo tipo salvo que sea limitado por normas éticas. Sin embargo la concepción de Spinoza es diametralmente opuesta a esto, y similar en este sentido a Maquiavelo y a Nietzsche en un sentido radical.<sup>138</sup> "Perhaps Nietzsche has approached Spinoza more than any other philosopher and has to a large extent equalled his realistic philosophy, although in his own colour and tone".<sup>139</sup>

Todo lo que puede un cuerpo para Spinoza es su derecho natural y siempre un cuerpo va tan lejos como puede. El poder y el derecho están estrechamente vinculados. "El derecho de cada uno se extiende hasta los lindes de la potencia limitada de la que dispone."<sup>140</sup> Hay aquí un reemplazo de la ley del deber por la norma del poder. Cuanto más poder, más derecho. El derecho del más fuerte sería una fórmula común a ambos.

---

<sup>136</sup>Cf. Mc.Shea, R.J., The political Philosophy of Spinoza, Columbia University Press, 1968. (Citado por Klever).

<sup>137</sup>W.N.A.Klever, "Power: conditional and unconditional", en Spinoza's political and theological thought, pp. 95-106.

<sup>138</sup> Hay quienes, como Silvain Zac, se oponen explícitamente a aproximar las morales de Spinoza y Nietzsche por el hecho de que Spinoza defina Spinoza la virtud en términos de fuerza. Ver La morale de Spinoza, Paris, PUF, 1972, pp.45-47.

<sup>139</sup>Ibíd. p. 101

<sup>140</sup>Cf. TTP, cap. 16, II.

Nada en la Naturaleza es contrario a la Naturaleza, ya que de otro modo Dios no sería todo. Ninguna regla general vale pues para toda la humanidad. Todo acto se justifica por el sólo hecho de cometerse, sin referencia a ninguna norma. "Haz lo que quieras y lo que puedas: tal es la única formulación posible de esta no-universalidad universal...El principio es pues de una simplicidad brutal: es la identificación absoluta del hecho y del derecho."<sup>141</sup>

#### Lo activo vs.lo reactivo

En Spinoza, el hombre fuerte se distingue por sus pasiones dichosas, por sus afecciones que aumentan la potencia de actuar y, a la inversa, el hombre débil se reconoce por sus pasiones tristes.

Esto implica aceptar el mundo, como vimos en la página 12. El hombre fuerte, no sólo acepta el mundo sino que se esfuerza fundamentalmente por obrar bien y alegrarse. Spinoza señala que la verdadera libertad del hombre se refiere a la fortaleza.<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup>Cf. Matheron, Alexander, Individu et communauté chez Spinoza, Paris, Minuit, 1969, pp. 290-300.

<sup>142</sup>Cf. E, IV, p.73, esc.

En la tristeza nuestro poder como conatus se aboca a destruir el objeto que la causa. Nuestro poder se encuentra inmovilizado y no puede sino reaccionar. Por el contrario, la alegría supone la expansión de nuestro poder, el desarrollo de la fuerza como actividad.

Para Nietzsche hay dos tipos de fuerza: la activa y la reactiva. La verdadera fuerza no es nunca capacidad de adaptación, facultad de segundo orden, sino agresividad, espontaneidad, iniciativa. La fuerza de la voluntad de poder es siempre transformadora, conquistadora, no es sumisa ni simple reacción. "Una voluntad de poder se despliega en todo acontecer".

La fuerza activa, la conciencia más libre y más "buena" está cien pasos más cerca de la justicia a la vez que la reactiva, que nombra justicia a la venganza.<sup>143</sup> Ser justo es siempre un comportamiento positivo.

Hay una supremacía del principio espontáneo, creador de nuevas direcciones, interpretaciones con relación a la mera adaptación, ese "nihilismo administrativo" a la Spencer.

La fuerza es pulsión, voluntad, actividad, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar. Hay en la fuerza cierta gratuidad dado que no opera con finalidad alguna. ¿No cabría pensar acaso la "gratuidad" como inherente a los sistemas inmanentes? La ausencia de carga de los fines sobre los medios le otorga a las cosas una cierta ligereza específica.

---

<sup>143</sup>Cf. GM, Tratado segundo, 11 y ss.

Nietzsche insta a vivir de los afectos activos, los afectos de la iniciativa, agresividad y fortaleza. Los afectos reactivos, como la venganza, el estar ofendido, son propios de la mala conciencia, propios del hombre del resentimiento. Nietzsche propone la lucha contra estos afectos reactivos y la valoración muy superior de los afectos activos.<sup>144</sup>

El tipo activo es quien triunfa sobre las fuerzas reactivas, es el hombre de la afirmación. El tipo reactivo están representados por el resentimiento, la mala conciencia en tanto interiorización de los instintivo y por el ideal ascético.<sup>145</sup>

Es interesante observar que para Spinoza las imaginaciones no se desvanecen por la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se ofrecen otras imaginaciones más fuertes que las primeras y que excluyen la existencia de las cosas que imaginamos.<sup>146</sup> Es decir, al engaño del alma -indique aumento o disminución de la potencia de obrar- no se opone la verdad sino otro engaño más poderoso, idea también nietzscheana, que elimina la fuente o parámetro único ordenador de la verdad. No hay una verdad que opere disuasivamente sobre el error.

El juego de los afectos es un juego de fuerzas. "Un afecto no puede reprimirse ni quitarse sino por un afecto contrario

---

<sup>144</sup>Para este análisis cf. GM, II, T. 11.

<sup>145</sup>Cf. NPh. p. 166.

<sup>146</sup>Cf. E, IV, p.1, esc.

y más fuerte que el afecto a reprimir."<sup>147</sup> Incluso el verdadero conocimiento de lo bueno y de lo malo no puede reprimir ningún afecto, salvo que sea -nuevamente- más fuerte que el afecto a reprimir.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup>E, IV, p.7.

<sup>148</sup>Cf. E, IV, prop. 14, dem.

## LA DICHA

### La denuncia de la tristeza

Como vimos en la página 29, Spinoza no cesa de condenar la tristeza bajo un triple aspecto: el del hombre de pasiones tristes (el esclavo), el del hombre que explota dichas pasiones (el tirano) y el del hombre que se entristece con la condición humana y las pasiones en general del hombre (el sacerdote).

La tristeza es, en suma, directamente mala.<sup>149</sup> Se trata de la transición a una menor perfección, como se dice en el libro tercero de la Etica.

El encadenamiento de las pasiones tristes o que engloban tristeza, a su vez, es largo: la tristeza, el odio, la aversión, la irrisión, el miedo, la indignación, la envidia, la humildad, el arrepentimiento, la abyección, la vergüenza, la nostalgia, la cólera, la venganza, la crueldad.

"Antes de Nietzsche - dice Deleuze refiriéndose a Spinoza- denuncia todas las falsificaciones de la vida, todos los valores en nombre de los cuales despreciamos la vida, ...no soñamos

---

<sup>149</sup>E, iv, p. 41.

más que con evitar morir y toda nuestra vida es un culto de la muerte."<sup>150</sup>

La Etica es una ética de la alegría. La tristeza es siempre impotencia. A la vez, la alegría ética es el correlato de la afirmación especulativa para Deleuze.

En cuanto a las ideas de dolor y placer, puede señalarse que la dicha o felicidad tiene en los sistemas de ambos pensadores un lugar muy significativo. No es tanto obtenible a través de una búsqueda, pero es siempre un signo positivo de la persistencia del individuo en su propio ser. El hombre dichoso es para Spinoza aquél puede conservar su ser y que vive una vida activa en concordancia con la razón.<sup>151</sup>

Para Spinoza el placer (que puede asimilarse a la idea de felicidad en sentido amplio, ya que en ningún sitio hace Spinoza una distinción tajante entre placer y felicidad), es la transición del hombre de un menor estado de perfección a uno mayor, mientras que el dolor es la transición de un mayor estado de perfección a uno menor. El dolor disminuye la potencia de actuar y el placer aumenta y ayuda al poder de actuar del hombre.

No hay forma de que el placer no sea en sí mismo bueno, ya que siempre indica el pasaje a una perfección mayor. A la vez, el júbilo es siempre bueno, no tiene exceso posible.<sup>152</sup> Esto es

---

<sup>150</sup>SPP. p. 40.

<sup>151</sup>Cf. IV, Prop. 18, Escolio. p. 188.

<sup>152</sup>Cf. V, 42, p. 208.



aplicable al hombre sabio que obtiene una felicidad distinta que la de las masas. Spinoza admite como propio del varón sabio el deleitarse ( no hasta la saciedad, pues esto no es deleitarse) con las cosas cuanto sea posible. <sup>153</sup>

Para Nietzsche la felicidad se da por añadidura en aquél que se realiza en una existencia fuerte y viril. No es alcanzada ni buscada directamente, sino que es un efecto de segundo orden. <sup>154</sup>

Con relación al dolor sin embargo ambos pensadores se separan, ya que Nietzsche lo considera un aspecto más de la plenitud de la vida que no debe ser evitado. "En el dolor hay tanta sabiduría como en la felicidad...el dolor provee a los hombres heroicos de sus momentos supremos". <sup>155</sup>

### La defensa de la risa

La risa, que Spinoza distingue de la irrisión (afecto referido al odio), es pura alegría y por lo tanto es buena por sí

---

<sup>153</sup> "Es propio del varón sabio, repito, rastaurarse y recrearse con alimentos y bebidas agradables en cantidad moderada, como asimismo con perfumes, con el encanto de las plantas florecientes, con el ornato, con la música, con los juegos gimnásticos, con los teatros y otras cosas de esta especie..." IV, prop.45, pg.211.

<sup>154</sup> "Do I strive after my hapiness? I strive after my work!" exclama Zaratustra.

<sup>155</sup>Cf. Ibid. X, p. 247.

misma. Nada debe prohibir el deleite, "sino una sombría y triste superstición". Ninguna divinidad puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni deben computarse positivamente las lágrimas y sollozos. Nada más lejos de Spinoza y de la visión dionisiaca de Nietzsche que comprender este mundo como un valle de lágrimas.

Postfacio

Hay varias otras aproximaciones posibles entre Spinoza y Nietzsche,<sup>156</sup> que hemos preferido dejar fuera del trabajo, por considerar que necesitan una cuidadosa investigación. En este sentido, consideramos el presente trabajo como un bosquejo inicial que ha abierto las huellas fundamentales hacia una posterior profundización.

---

<sup>156</sup>Destaquemos entre ellas las que menciona Currás Rábade con relación a una crítica del lenguaje por parte de Spinoza, que se aproximaría a la genealogía nietzscheana, también inseparablemente unida al lenguaje, según este autor. (Ver nota número 5.)

Nota sobre la bibliografía utilizada

La obra de Nietzsche ha sido fundamentalmente consultada en la edición de Gallimard, Oeuvres Complètes, en varios tomos, y ha sido complementada con la consulta de las ediciones que Alianza Editorial, bajo la dirección de Andrés Sánchez Pascual, lleva publicadas de sus obras.

En cuanto a las obras de Spinoza, han sido fundamentalmente utilizadas la versión española de la Ética, publicada por el fondo de Cultura Económica, cotejada con la versión francesa traducida y anotada por Ch. Appuhn en la publicación que ha hecho Garnier-Flammarion de sus Oeuvres. Asimismo han sido utilizadas las versiones españolas publicadas por Alianza Editorial sobre el resto de su obra.

Hemos resumido en las notas las obras más citadas de los dos autores de la siguiente manera: Ética (E), Tratado Teológico Político (TTP), La genealogía de la moral (GM), Voluntad de poderío (VP), Oeuvres Complètes de Nietzsche en francés (OC), El origen de la tragedia (OT), Ecce Homo (EH), La gaya ciencia (GC), Así habló Zaratustra (AHZ), El anticristo (A), El crepúsculo de los ídolos (CID), Nietzsche contra Wagner (NCWag).

Asimismo se detallan otras obras frecuentemente citadas cuyas fuentes bibliográficas completas se encuentran al final del trabajo, en la bibliografía: Nietzsche et la Philosophie (NPH),

Spinoza. Philosophie Pratique (SPP), Spinoza y el problema de la expresión (SpExp), de Gilles Deleuze.

Bibliografía específica

Curley Edwin, Behind the geometrical method, A reading of Spinoza's Ethics, Princeton University Press, 1988.

Currás Rábade, Angel, "La doble articulación del discurso en la Etica de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador", en la revista Anales del Seminario de Metafísica, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid, 1975.

Deleuze, Gilles, Spinoza. Philosophie pratique. Paris, Minuit, 1981.

Deleuze, Gilles, Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Minuit, 1968.

Deleuze Gilles, Diferencia y repetición, Madrid, Júcar Universidad, 1988.

Spencer M.E.N., A Comparative study of the Ethics of Spinoza and Nietzsche. New Haven (Conn.), 1924. (American dissertations)

Varios autores, Spinoza's Political and theological thought, Netherlands, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1984.

Varios autores, Spinoza. Science et religion. Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Paris, Vrin, 1988.

Yovel, Y, "Nietzsche and Spinoza: Amor Fati and Amor Dei" in Nietzsche as Affirmative Thinker (Y.Yovel ed.), Martinus Nijhoff, Dordrecht, p.183-203.

Bibliografia general

Curley Edwin, Spinoza's Metaphysics, Cambridge:Harvard UP, 1969.

Gueroult Martial, Spinoza, Paris, Aubier-Montaigne, 2 vols., 1974.

Hampshire, Stuart, Spinoza, Madrid, Alianza, 1982.

Kaufmann Walter, The Portable Nietzsche, New York, Viking, 1964.

Matheron Alexandre, Individu et communauté chez Spinoza, Paris, Minuit, 1969.

Negri Antonio, L'anomalie sauvage, Puissance et pouvoir chez Spinoza, Paris, PUF, 1981.

Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of Spinoza, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1934.

Zac Sylvain, La morale de Spinoza, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.