

## Finalidad, Deseo y Virtud: Spinoza y Nietzsche

«Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser».  
(ETHICA V, 42, SHOL.)

«Para enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado «historia» (...): para esto será necesaria en cierto momento una nueva especie de filósofos».  
(KGW VI, 1, 128)

La propuesta ética de Spinoza nace de una reflexión profunda, sincera y libre de prejuicios acerca de la naturaleza humana. La *Ética* de Spinoza no sólo supone esa reflexión, sino que además la incluye como una parte fundamental de sí misma. En ella se muestra la posibilidad de vivir de acuerdo con la razón, de ser libre, virtuoso, feliz, y ello aún conociendo que el hombre no cuenta, en principio, con la libertad como con un don gratuito, ni con el desarrollo auténtico de la razón; ello a sabiendas de que el hombre, la mayoría de las veces y en algunos casos durante toda su existencia, se mueve impulsado por la pasión, arrastrado por la alegría o la tristeza, impelido por una necesidad cuyo secreto no le ha sido revelado, y que asimila con facilidad a un azar oscuro, caprichoso, culpable.

---

\*Las referencias a la obra de Spinoza llevarán entre paréntesis la indicación Carl Gebhardt, tomo y página correspondiente a la edición SPINOZA, *Opera*. Carl Winters Universitätsverlag. Heidelberg, 1972 (4 vols.). A continuación, también entre paréntesis, pondremos la página correspondiente a la edición castellana de la *Ética* preparada por Vidal Peña. Editora Nacional, Madrid, 1975.

Por otra parte, para las referencias a la obra de Nietzsche hemos utilizado la siguiente edición: *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio undazzino Montinari. Walter de Gruyter und Co. Berlin, New York, 1967-1982. En adelante, KGW, seguido del volumen y la página correspondientes. En la mayoría de los casos esta referencia va seguida por la equivalente a la página de la edición castellana preparada por Sánchez Pascual en Alianza Editorial, Madrid, 1971-1981.

La *Ética* de Spinoza, como se ha puesto de relieve en ocasiones, no es tanto una teoría de los deberes como una teoría de la libertad, que incluye, como elemento previo y decisivo, una teoría de la potencia. En ella no se discurre desde la libertad del ser hasta la necesidad del deber, sino que más bien tiene lugar el desplazamiento desde el *factum* de la necesidad hasta la conquista de la libertad.

En este sentido puede mostrarse la coincidencia entre el proyecto filosófico de Spinoza y el diseñado por Nietzsche. En ambos, y en el plano de lo que pudiéramos llamar una ontología especial, orientada al estudio de los fenómenos y en especial al fenómeno humano<sup>1</sup>, se señala el camino que va desde la servidumbre a la libertad, desde la pasión a la virtud, desde la ignorancia al conocimiento.

En los dos autores encontramos un proyecto ético: evidente en el caso de Spinoza, cuya obra fundamental obedece a tal propósito; puesto en duda en el caso de Nietzsche, por cuanto su tan traído y llevado inmoralismo hace que algunos no reconozcan la posibilidad de ese propósito ético. A estos cabe recordarles que en *Ecce Homo* queda suficientemente explicitado en qué sentido usa su autor el término «inmoralista»<sup>2</sup>. Por demás, el propio Nietzsche advierte en múltiples ocasiones que no es posible vivir sin valorar, que el valor es una condición imprescindible puesta por la vida en interés de la vida misma<sup>3</sup>. Desde esa óptica adquiere sentido la advertencia según la cual «más allá del bien y del mal» no significa en modo alguno «más allá de lo bueno y de lo malo».

Pero Spinoza y Nietzsche comparten además un mismo enfoque que atañe a las raíces de su planteamiento: en ambos se toma en consideración la oposición esclavitud/libertad, y el hecho de que los hombres tiendan ciega y naturalmente a vivir como esclavos. En ese estado de servidumbre desempeñan un papel fundamental dos pasiones tristes que Spinoza considera «los dos mayores enemigos del género humano: el odio y el remordimiento»<sup>4</sup>. Nietzsche, por su parte dedicó al estudio de estas dos pasiones tristes el primero y el segundo tratados de su *Genealogía de la moral*: el resentimiento y la mala conciencia son también los responsables de la deshumanización del hombre, de su progresivo empequeñecimiento, de su decadencia. Como se ve, también aquí se trata de impotencia, esto es, de tristeza.

<sup>1</sup> Sobre la diferencia entre ontología general y ontología especial en Spinoza, véase la obra de Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*. Revista de Occidente, Madrid, 1974. Cap. 2, pp. 53-76.

<sup>2</sup> «En el fondo dos son las negaciones que encierra en sí mi palabra *inmoralista*. Yo niego, en primer lugar, un tipo de hombre considerado hasta ahora como el tipo supremo, de los *buenos*, los *benévolos*, los *benéficos*; yo niego, por otro lado, una especie de moral de la *décadence*, hablando de manera más tangible, la moral *cristiana*» (*Ecce Homo*, «Por qué soy un destino», Parág. 4) (KGW VI, 3 365-366) (126).

<sup>3</sup> Así habló Zarathustra. «De las mil metas y de la única meta» (KGW VI, 1, 70) (95-96).

<sup>4</sup> *Tratado Breve*. Cap. II (Geb. I, 29).

Ahora bien, ¿cómo es posible superar la impotencia? ¿Cómo puede el hombre abandonar su estado natural de servidumbre para convertirse en señor y en dueño? ¿Cómo dejar de padecer y ser activo?

### 1. Necesidad versus teleología: el fantasma de la libertad.

«Y de tal suerte no cesarán de preguntar las causas de las cosas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia».

(*ETHICA I, Appendix*)

«Esta libertad y esta celestial serenidad yo las he puesto como campana azul sobre todas las cosas al enseñar que por encima de ellas y a través de ellas no hay ninguna «voluntad eterna» que quiera».

(*KGW, VI, 1, 205*)

Hay en Spinoza una actitud crítica, anticipadora de la mejor tradición ilustrada y de ella forma parte el imperativo que adoptó como lema: *Cuate!* Es preciso ser cauto, prudente y huir de aquella ingenuidad que corre el peligro gravísimo de errar el balance, de equivocarse en el cálculo. Frente a cualquier tipo de dogmatismo, Spinoza afronta el estudio de la naturaleza humana desde un punto de vista crítico que hace suyos dos objetivos principales: considerar los apetitos humanos como si fueran líneas, superficies y cuerpos, y considerar la naturaleza y fuerza de los efectos y la potencia del alma sobre ellos<sup>5</sup>.

Se trata, pues, en primer lugar, de adoptar una perspectiva carente de prejuicios, un punto de vista alejado de cualquier intento de privilegiar el puesto del hombre en el universo<sup>6</sup>. En segundo lugar, se trata de calcular, de medir. Y de no equivocarse en el cálculo. Spinoza parece situarse a igual distancia del prejuicio optimista según el cual el alma humana lo puede todo contra los afectos, y del pesimismo falaz, que condena a la impotencia cualquier esfuerzo. En todo caso, es preciso cerciorarse de cuánto se es capaz, de qué se puede. La cautela y la prudencia aconsejadas por Spinoza se refieren sin duda a ese cálculo. Además, tal preven-

<sup>5</sup> *Ethica* III, Praefatio (Geb. II, 137-138) (181-182).

<sup>6</sup> En ese sentido resultan extrañamente coincidentes el recurso spinoziano a la matemática (exactamente, a la geometría) y a la voluntad nietzscheana de situarse en una perspectiva «extramoral». En ambos casos se trata de un mismo propósito de distanciamiento y de alejamiento cualquier punto de vista «interesado», antropocéntrico.

ción y tal reserva, el propósito de no franquear determinados límites, enlazan perfectamente con la tradición clásica que recoge Spinoza, y muy especialmente con el estoicismo. Es necesario sortear con éxito las trampas de la dicha y las del miedo para instalarse en el camino seguro de la solidaridad y de la armonía con el resto de la naturaleza, para hallar la serenidad que se desprende de aquél «*non lugere, non ridere, neque detestari, sed intelligere*»<sup>7</sup>. Tal serenidad no tendría necesariamente que verse imposibilitada o amenazada por los acontecimientos adversos, pues «de todas maneras, la potencia humana es sumamente limitada y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente»<sup>8</sup>. Pero, hasta esa serenidad ansiada, el camino es largo, y, como primera instancia, se impone la necesidad de desbrozar la mente humana de los prejuicios que impiden el verdadero conocimiento de las cosas. Aquí se inscribirá la crítica de Spinoza a la finalidad.

La opción ante la cual se instala el pensamiento de Spinoza no se plantea entre los términos de libertad y necesidad, sino que está directamente relacionada con dos formas de la causalidad: eficiencia y finalidad. Spinoza sostuvo la compatibilidad entre necesidad y libertad, pero negó que esta última, la libertad, tuviera alguna relación y, mucho menos, pudiera ser explicada en términos de causas finales. La teleología será, pues, negada en beneficio de la causalidad eficiente.

Spinoza opone las nociones de «libre» y «necesario» del modo siguiente; «Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera»<sup>9</sup>. Esta opción, no obstante podría calificarse de débil, pues se refiere, en ambos casos, a las cosas que existen y obran, diferenciándolas según existan y obren determinadas por un agente exterior (necesarias), o por sí mismas (libres). En uno y otro caso se habla de determinación, o, más exactamente, de existir y operar con arreglo a una ley, a un orden. Además, ya en la misma definición Spinoza precisa el término «necesario» en el sentido de «compelido», pero será, sobre todo, en la proposición XXXIII de esta primera parte de la *Ética* donde se arroje luz sobre el sentido de dicha oposición. Se habla allí expresamente de dos tipos de necesidad: «Se llama «necesaria» a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa. En efecto: la existencia de una cosa cualquiera si sigue necesariamente, o bien de su esencia y definición, o bien de una causa eficiente dada»<sup>10</sup>. A continuación se opone el término «necesario» a los términos «imposible» y «contingente» respectivamente. La primera oposición,

<sup>7</sup> *Tratado Político*, cap. 1, Parág. 4 (Geb. III, 274).

<sup>8</sup> *Ethica* IV, Appendix, cap. 32 (Geb. II, 276) (348-349).

<sup>9</sup> *Ethica* I, del. VII (Geb. II, 46) (51).

<sup>10</sup> *Ethica* I, 33, schol. I (Geb. II, 74) (89).

necesario/imposible, podría calificarse de fuerte, pues atañe al ser y al no ser: todo lo que es, es necesario; lo que no es, es imposible («se llama «imposible» a una cosa: o porque su esencia —o sea, su definición— implica contradicción, o porque no hay causa externa alguna determinada a producir tal cosa»)<sup>11</sup>. Por el contrario, la oposición necesario/contingente atañe exclusivamente a nuestro modo de conocer las cosas, no a las cosas en sí mismas, en cuanto que existen y operan, ni al hecho, más general, de ser o no ser: «una cosa se llama «contingente» sólo con respecto a un deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa —digo— nunca puede aparecérsenos como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible»<sup>12</sup>.

Esta serie de oposiciones muestra sobradamente que la naturaleza entera, todo cuanto existe y obra, está regida por la necesidad: la libertad es un tipo de necesidad (dada en la esencia, en la definición); lo imposible no es; lo posible designa tan sólo un defecto en nuestro conocimiento<sup>13</sup>. Spinoza describe así un universo regido por la ley, sometido a causas eficientes, congregado bajo el imperio de la necesidad. Y esa opción en favor de la causalidad eficiente implica, al mismo tiempo, el abandono de cualquier explicación de la naturaleza y del hombre en términos de causas finales.

Pero entonces, ¿de dónde proviene el hecho de que los hombres estén a menudo dispuestos a prestar su asentimiento a las causas finales? La finalidad, explicará Spinoza, nace de un error y conduce a otro, y, lo que es peor, nos halaga con la ilusión de la libertad, con la ficción de que poseemos una voluntad libre y que ésta se predica de nuestra naturaleza.

Los hombres saben a menudo lo que quieren, tienen frecuentemente

<sup>11</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> *Ibidem*. Spinoza muestra más adelante la diferencia esencial entre los términos «contingente» y «posible»: «llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia». Contingente es, por tanto, el modo en cuanto que, por definición, no es más que una afectación de la sustancia, y su esencia no implica su existencia, como ocurre en el caso de la *causa sui*. Ahora bien, el modo, siendo la filosofía de Spinoza una filosofía de la deducción matemática, es, una vez que existe, necesario. Por tanto, y de acuerdo con Alquié, el término «contingente» no se opone tanto a «necesario», como a la noción de *causa sui*. En cambio, Spinoza llama «posible» a una cosa singular tal que «atendiendo a las causas en cuya virtud debe ser producida, no sabemos si esas causas están determinadas a producirlas». El término «posible» alude así a nuestra manera de concebir las cosas, y ahora sí que se opone a «necesario» en cuanto que este último término también califica nuestro conocimiento de las cosas. Por tanto, «posible», en este caso, es equivalente a lo que Spinoza, en el escolio citado de la proposición 33 de *Ethica* I llama «contingente o posible». La diferencia entre contingente y posible aparece en *Ethica* IV, def. III y IV (Geb. II, 209)(268).

<sup>13</sup> Cfr. Alquié F., *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*. Centre de Documentation Universitaire. Paris, 1971, pp. 65-66.

conciencia de lo que desean («todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil y de ello son conscientes»), pero no saben por qué lo quieren («todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas»)14. Ignorantes como son de las causas que les llevan a apetecer algo, pero conscientes del hecho mismo de apetecerlo, imaginan que son libres de apetecer esto mejor que aquello, pues de ese apetito sí tienen conciencia. Y así como la doble circunstancia de tener conciencia y de carecer, al mismo tiempo, de conocimiento adecuado respecto de las causas origina la ilusión de la libertad, de la voluntad libre, de la acción orientada hacia un fin libremente elegido y no impulsada por una causa. Y origina una segunda ilusión, a saber: que la naturaleza toda ha sido dispuesta según el orden de los fines, y que Dios mismo actúa con vistas a un fin, o, de otro modo, que el universo entero está humanizado, construido a imagen y semejanza del hombre15. Con la idea de la finalidad como hilo conductor el universo entero se hace «humano, demasiado humano», y el hombre juzga del valor de las cosas a partir de su propia utilidad. La naturaleza entera cae bajo el dictado de la moral.

De aquí a prestar asentimiento a una segunda creencia según la cual el universo se halla dividido en pares de opuestos como Bien y Mal, Orden y Confusión, Belleza y Fealdad, etc. no hay más que un paso. Pero el problema surgirá en toda su crudeza cuando se trate de explicar —y de justificar— la existencia misma de los segundos términos de esos pares de contrarios, y muy especialmente el problema del mal. Este problema difícilmente hallará solución satisfactoria, si no es sobrepasando la humana comprensión. Y así los partidarios de la doctrina de las causas finales y de la voluntad libre tendrán que refugiarse en los «designios divinos», oscuros siempre para el hombre16.

Spinoza sostendrá que esta doctrina acerca del fin «trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa»17. En efecto, no obramos de una determinada manera *para* obtener un fin concreto, sino que obramos de una determinada manera *porque* apetecemos algo18. Algo parecido acontece, como se verá, respecto de las relaciones virtud-felicidad y bien-deseo: no obramos vir-

14 *Ethica* I, Appendix (Geb. II, 78) (96).

15 *Ibidem*.

16 *Loc. cit.* (Geb. II, 80-81) (100).

17 *Loc. cit.* (Geb. II, 80) (99).

18: «Lo que se llama 'causa final' no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la 'causa final' de tal o cual casa ha sido el habitarla, no queremos decir nada más que esto: un hombre ha tenido el apetito de edificar una casa, porque se ha imaginado las ventajas de la vida doméstica. Por ello, el "habitar", en cuanto considerado como causa final, no es nada más que ese apetito singular, que, en realidad, es una causa eficiente considerada como primera» (*Ethica* IV, Praefatio. Geb. II, 207) (265). Spinoza expresa esto mismo de manera precisa y contundente en la def. VII de esta misma parte de la *Ética*: «Por el fin a causa del cual hacemos algo, entendiendo el apetito» (Geb. II, 210) (269).

tuosamente para obtener la felicidad, sino que una sola y la misma cosa son la felicidad y la virtud; del mismo modo, no deseamos algo porque lo consideramos bueno, sino que lo llamamos bueno porque lo deseamos.

Además, bajo la ilusión de la finalidad, se trueca en imperfecto lo que es de por sí «supremo y perfectísimo». Prescindiendo de tal ilusión, la naturaleza podrá situarse más allá de las valoraciones morales, más allá del bien y del mal: todo lo que ocurre en ella es necesario, lo que equivale a decir que todo es perfecto, no porque convenga a la naturaleza humana, sino porque, independientemente de que nos convenga o no, todo se sigue con necesidad de una causa dada. Y el hecho de que los acontecimientos no obedezcan a los dictados de nuestra utilidad no significa, desde luego, que la naturaleza nos sea hostil: significa tan solo que es inocente. El problema del mal queda de ese modo resuelto en la perspectiva adoptada por Spinoza: si todas las cosas se siguen con necesidad de la naturaleza perfectísima de Dios, también aquello que de hecho contraría nuestros intereses puede explicarse por la perfección divina, pues el hombre sólo puede juzgar acerca del valor de las cosas en lo que a él le conciernen, pero las cosas mismas deben ser estimadas no por tal conveniencia, sino solamente en razón de «su propia naturaleza y de su potencia»<sup>19</sup>.

No puede extrañar, a partir de estas consideraciones, el hecho de que Nietzsche recurriera a Spinoza como un antecesor, ni la admiración que en este punto le despertó Spinoza<sup>20</sup>, aunque la crítica de Nietzsche respecto a esas ficciones abarcase tanto la causalidad eficiente como la causalidad final.

La perspectiva adoptada por Nietzsche en su crítica a la causalidad es fundamentalmente psicológica: en ella se pretende mostrar los supuestos o prejuicios que encubre el asentimiento al principio de causalidad y destaca tres fundamentales. El principio «todo efecto tiene una causa» expresa únicamente el modo como nuestro entendimiento capta el mundo, pero conceptos tales como «causa» y «efecto» probablemente estén muy lejos de poseer un correlato con la realidad<sup>21</sup>. Por otra parte, la utilización del principio de causalidad encubre una cierta mitología, un cier-

---

<sup>19</sup> *Ethica* I, Appendix (Geb. II, 83) (103).

<sup>20</sup> Véase la carta dirigida a F. Overbeck, fechada el 30 de julio de 1881. (*Correspondencia*. Trad. de E. Subirats. Labor. Barcelona, 1974, Pág. 87).

<sup>21</sup> «Causa y efecto: probablemente nunca exista tal dualidad, en verdad esto se nos presenta como un continuo del cual aislamos un par de cosas; del mismo modo que nos damos cuenta siempre de un movimiento únicamente por ciertos puntos aislados, pues en realidad no vemos, sino que inferimos, pero es brusquedad sólo para nosotros. Se dan una infinita cantidad de sucesiones en este segundo de brusquedad que se nos escapan a nosotros mismos. Un intelecto que viera causa y efecto como continuo y no según nuestro modo, cuando lo vemos dividido y despedazado arbitrariamente, que viera el río del acontecer, rechazaría el concepto de causa y afecto, negaría toda condicionalidad» *La gaya ciencia*. Libro Tercero, Parág. 112 (KGW V, 2, 232-233).

to antropomorfismo: se trata de la aplicación indiscriminada del concepto de «voluntad» humana al resto de la naturaleza<sup>22</sup>. Finalmente, y éste es sin duda el aspecto más relevante de su crítica, Nietzsche encuentra una analogía entre el par causa-efecto y la ecuación moral culpa-castigo. Bajo el uso del principio «todo efecto tiene una causa» opera la moral del resentimiento y la intención de juzgar la vida y de buscar culpables: el espíritu de la venganza. No obstante y a pesar de su crítica a la causalidad, Nietzsche sostiene la *necesidad* de los acontecimientos. Pero afirmar que un acontecimiento es necesario no significa tanto que tal acontecimiento tiene una causa, como que lo que existe no podría ser de otro modo y, por lo tanto, *no debería ser* de otro modo. Afirmar que todo es necesario significa que es preciso saldar de una vez la deuda con un pasado que «se imagina» culpable, erróneo y donde se instala «la caída». Significa que la vida misma es azarosa, esto es, inocente, sin finalidad, sin culpa<sup>23</sup>. Este azar, incompatible con el espíritu de la venganza —«Ningún vengador cree en el azar»<sup>24</sup>— es, en ese sentido, una sola cosa con la necesidad.

En esta misma línea, desde el prejuicio moral que supone, es preciso entender el rechazo nietzscheano de la voluntad libre. Tal como ha sido instrumentalizada por la moral, la voluntad libre supone, según Nietzsche, un instrumento en manos de quienes pretenden juzgar y castigar la vida. La libertad ante *la* ley era el paso adecuado para instaurar la responsabilidad ante *el* legislador, pero siempre suponía un orden dado de una vez para siempre y la posibilidad de ser juzgado y condenado, si se hacía caso omiso de la ley: «A los seres humanos se los imaginó «libres» para que pudieran ser juzgados, castigados, para que pudieran ser *culpables*: por consiguiente, se *tuvo que* pensar que toda acción era querida, y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia»<sup>25</sup>. Tampoco admite Nietzsche la libertad como un caso especial de la causalidad (la causa final): la «libertad inteligible», sostenida por Kant. «El hombre», escribe Nietzsche, «*no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él *no* se hace el ensayo de alcanzar un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o de un «ideal de

<sup>22</sup> Según Nietzsche, los principios «no hay efecto sin causa» y «cada efecto es una nueva causa» no eran primariamente distintos de «donde se ha obrado se ha querido» y «no se puede obrar mas que sobre seres que quieren» Cfr. *La gaya ciencia*. Libro Tercero, parág. 127 (KGW V, 2, 160-161).

<sup>23</sup> «En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: "Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso, el cielo "Arrogancia".

"Por acaso"- esta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre a la finalidad» *Así habló Zaratustra* «Antes de la salida del sol» (KGW VI, 1, 205) (235).

<sup>24</sup> *La gaya ciencia*. Libro Tercero, parág. 278 (KGW V, 2 195).

<sup>25</sup> *Crepúsculo de los ídolos*. «Los cuatro grandes errores», Parág. 7 (KGW VI, 3, 89). (68-69).

moralidad»<sup>26</sup>. A la doble consideración del hombre en cuanto perteneciente a un orden inteligible y, por tanto, libre, y perteneciente también a un mundo sensible y, por eso, determinado; a esa consideración opone Nietzsche la existencia de un único orden, de un único orden terrenal.

En ese orden, como se verá, cabe también la libertad. El hombre no nace libre, esto es, no posee la libertad como un don divino por el cual paga el precio de la responsabilidad ante una sola ley extraña a él. Pero el hombre se hace libre y es responsable ante sí mismo. El es el animal no fijado todavía, cuyo ser está por realizar: él es lo que puede ser, lo que quiere llegar a ser. De ahí las palabras de Zaratustra que cifran la grandeza del hombre en ser un puente y no una meta, un tránsito, un ocaso. En el tránsito que le lleva hasta su meta (su proyecto personal) la libertad es voluntad de autorresponsabilidad, y es también «algo que se tiene y no se tiene, que se quiere, que se conquista»<sup>27</sup>.

Tampoco Spinoza niega la libertad, únicamente la separa de la voluntad y pone en guardia frente al equívoco de una voluntad libre<sup>28</sup>. Frente a la consideración de la voluntad en cuanto causalidad libre, Spinoza propone la definición de voluntad en términos de acción de afirmar o negar un predicado de un sujeto<sup>29</sup>. Así pues la voluntad no es lo mismo que el deseo, este último es aquello por lo que el alma apetece o aborrece las cosas<sup>30</sup>. El deseo es la esencia misma del hombre y aunque no implica libertad, sí que supone conciencia. Junto a ello, señala Spinoza que la voluntad no es una facultad distinta y separada de las voliciones particulares: no hay facultades, no contamos con la potencia absoluta de entender, desear, amar, etc., sino con actos particulares de entendimiento, deseo, amor, etc. La noción de facultad no corresponde a nada real en las cosas, sino que es más bien un nombre, un concepto que formamos a partir de los actos particulares de que tenemos experiencia. Finalmente es preciso tener en cuenta la advertencia de Spinoza en el sentido de que, siendo la voluntad acción de afirmar o negar, dicha acción no es posible sin que se dé, al mismo tiempo, la idea de algo, y, puesto que las voli-

<sup>26</sup> *Loc. cit.* parág. 8 (KGW VI,3,90).

<sup>27</sup> *Crepúsculo de los ídolos*. «IncurSIONES de un intempestivo» parág. 38 (KGW VI,3,135) (115).

<sup>28</sup> Deleuze advierte cómo «todo el esfuerzo de la *Ética* consiste en romper la relación tradicional existente entre la libertad y la voluntad -tanto si la libertad se concibe como el poder de una voluntad para escoger o incluso para crear (libertad de indiferencia), o bien como el poder de regularse según modelo y realizarlo (libertad ilustrada)» (*Spinoza. Kant y Nietzsche*. Trad. F. Monge. Lábor, Barcelona, 1974, Pág. 68).

<sup>29</sup> «Entiendo por "voluntad" la facultad de afirmar y negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso» *Ethica* II, 48, schol. (Geb. II, 129) (168)

<sup>30</sup> *Ibidem*.

ciones particulares no añaden nada a las ideas, debe concluirse que lo que llamamos entendimiento y voluntad son una sola y la misma cosa<sup>31</sup>.

## 2. Teoría de la potencia: la naturaleza humana como campo de fuerzas.

«El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella».

(*ETHICA* III, Def. afectos I)

«Es verdad: nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos acostumbrados a amar».

(*KGW* VI, I, 45)

La ontología modal de Spinoza y muy especialmente su estudio del hombre cuenta con importantes coincidencias con la teoría nietzscheana de la fuerza, con el esquema explicativo aportado por la voluntad de poder.

En el apartado anterior se ha considerado dos afirmaciones básicas del pensamiento de Spinoza: nada de lo que ocurre en la naturaleza puede ser atribuido a vicio o defecto alguno en ella, pues todo ocurre allí con arreglo a una ley, es decir, siguiéndose con necesidad de una causa dada. Por otra parte, el hombre no es un ser dotado de una fuerza ilimitada -la voluntad-, a la que, a su vez, se atribuye una facultad milagrosa, -un don divino -la libertad. Nada más lejos que concebir al hombre como un imperio dentro de otro imperio. Y entonces, ¿qué es lo propio, lo específico de la naturaleza humana?

El hombre no es una sustancia, advierte Spinoza<sup>32</sup>, ni es tampoco un compuesto de dos sustancias cuya armonía haya sido establecida previamente por Dios. Ciertamente en el individuo humano se distinguen cuerpo y alma, pero uno y otra remiten a la misma cosa contemplada (expresada) bajo atributos distintos. Son modos de la sustancia única. Por lo demás, cada uno de esos elementos es muy complejo: «el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos, cada uno de los cuales es

<sup>31</sup> «La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo» (*Ethica* II, corol. Geb. II, 131) (170).

<sup>32</sup> «A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre» *Ethica* II, 10 (Geb. II, 29) (120).

muy compuesto»<sup>33</sup>, y, del mismo modo, «la idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas»<sup>34</sup>. La noción de individuo y, concretamente, la del hombre como individuo resulta, pues, especialmente compleja en la filosofía spinoziana: con ese término se hace referencia no a algo simple, sino compuesto; se hace referencia a un agregado que, sin embargo, conserva constantes las relaciones entre sus partes. Esa constancia de relaciones, esa proporcionalidad entre las partes hace del individuo un constructo armónico del que se predica la unidad. Sobre tal modelo podrá construirse una noción de naturaleza en cuanto individuo cuyas partes varían al infinito sus combinaciones, sin alterar la armonía que hace de ella un ser único<sup>35</sup>.

Entre el alma y el cuerpo no existe tampoco ningún tipo de relación jerárquica o causal. Y Spinoza es fiel a esta consideración hasta el punto de no retroceder aun cuando sus ideas entran en colisión con aquellas más profundamente arraigadas en la tradición. En efecto, la proposición II de la tercera parte de la *Ética* advierte cómo los que defienden que el alma movería al cuerpo y lo impulsaría a obrar o a abstenerse de hacerlo imaginan, pues «nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo», «nadie, hasta ahora, ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones» y «nadie sabe ni con qué medios el alma mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo». De donde sigue que, cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener éste imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen y no hacen sino confesar, con palabras espaciosas, su ignorancia -que les trae sin cuidado- acerca de la verdadera causa de esa acción»<sup>36</sup>. Por su parte, Spinoza sostiene que «tanto la decisión del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por la naturaleza, o, mejor dicho, son una sola y la misma cosa a la que llamamos «decisión» cuando la consideremos bajo el atributo pensamiento, y «determinación» cuando la consideremos bajo el atributo de la extensión»<sup>37</sup>.

Lo que constituye la esencia del hombre es el deseo: «El deseo es la esencia del hombre en cuando es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella»<sup>38</sup>. Deseo es

<sup>33</sup> *Ethica* II, post. I (Geb. II, 102) (133).

<sup>34</sup> *Ethica* II, 15 (Geb. II, 103) (134).

<sup>35</sup> En este sentido advierte Brunschvicg que «l'unité suprême de la nature, la face identique de l'univers, est donc compatible avec l'existence de êtres d'ordre inférieur, qui n'en existent pas moins et n'en agissent pas moins dans l'univers à titre d'unités distinctes» (*Spinoza et ses contemporains*. P.U.F., Paris, 1971, p. 73) véase también *Ethica* II, lema VII, schol. (Geb. II, 101-102) (131-132).

<sup>36</sup> *Ethica* III, 2, schol. (Geb. II, 142-143) (186-187).

<sup>37</sup> *Loc. cit.* (144) (189).

<sup>38</sup> *Ethica* III. Def. de los afectos I (G. II, 190) (244).

tendencia, *conatus*, apetito; es tendencia de individuo a perseverar en la existencia como tal individuo, esto es, a conservar la relación entre sus partes, que hace de él este individuo determinado, esta unidad: «cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser»<sup>39</sup>. Tal esfuerzo o *conatus* es característico de todos y de cada uno de los modos en cuanto que existen. En el caso del hombre, esta tendencia a perseverar en la existencia tiene una particularidad: se encuentra acompañada de conciencia<sup>40</sup>. Y tal tendencia aparece en principio como un afecto, pero como un afecto pasivo. Veamos esto.

Cada modo, en cuanto expresión de la sustancia bajo un determinado atributo de ella, es un grado de potencia; pero, frente al Dios-sustancia de Spinoza cuya esencia es una potencia infinita de ser y de actuar<sup>41</sup>, el modo es un grado de potencia, una potencia limitada, finita. La potencia de Dios está siempre actualizada por afecciones activas (Dios no puede padecer): sus afecciones son los modos mismos y El es causa adecuada de ellos, pues «todo lo que es es en Dios y sin El nada puede ser ni concebirse»<sup>42</sup>. En cuanto a los modos, éstos son un grado de potencia, actualizada también, pero por afecciones que pueden ser ellas mismas pasiones o acciones. En realidad, a este nivel, sólo impropriamente podemos seguir hablando de «afecciones», pues realmente se trata de «afecciones de afecciones» (modificaciones del modo)<sup>43</sup>. Spinoza los llamará *afectos*: son afectos las afecciones del cuerpo, por las que aumenta o disminuye su potencia de obrar, y las ideas de esas afecciones. Esos afectos son *acciones* cuando se es causa adecuada de ellos, y son *pasiones* cuando se es causa inadecuada o parcial de los mismos<sup>44</sup>. Dicho de otra manera, en los modos, los afectos son pasiones cuando no se explican por la naturaleza del cuerpo afectado, sino especialmente por la influencia de los cuerpos exteriores, aunque, sin duda, el cuerpo afectado explica en alguna medida dichas afecciones<sup>45</sup>; y son acciones cuando se explican especialmente

<sup>39</sup> *Ethica* III, 6 (Geb. II, 146) (191).

<sup>40</sup> «Los seres humanos mantienen su identidad o individualidad por un periodo limitado de tiempo, mediante la conservación de un ajuste más o menos constante de sus partes; tal automantenimiento no es el resultado de una elección o decisión, sino que se da de manera natural y necesaria en todas las cosas de la Naturaleza». Ahora bien, «los seres humanos son conscientes de la tendencia a la autoconservación y al incremento de su propia potencia y actividad que constituye su "esencia actual" como individuos; el reflejo en plano de la idea, ese *conatus* común a todas las cosas particulares de la Naturaleza, se llama deseo (*cupiditas*) (Hampshire, S., *Spinoza*. Trad. Vidal Peña. Alianza Universidad, Madrid, 1982, Págs. 90 y 92).

<sup>41</sup> *Ethica* I, 34 (Geb. II, 76) (93).

<sup>42</sup> *Ethica* I, 15 (Geb. II, 56) (64).

<sup>43</sup> Alquí advierte que Spinoza se refiere al efecto como un caso particular de la afección (*Servitude et liberté selon Spinoza*. Centre de Documentation Universitaire. Paris, 1971, p. 31).

<sup>44</sup> *Ethica* III, def. II (Geb. II, 139) (183).

<sup>45</sup> «Pris en lui-même, tout corps est incapable de modifier son état actuel, de changer

por la naturaleza del cuerpo afectado (en la medida en que somos una parte de la naturaleza nunca somos del todo causa adecuada)<sup>46</sup>. Ahora bien, independientemente de que predominen en nosotros afectos que son acciones o que son pasiones, nos esforzamos igualmente por perseverar en nuestro ser: «el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo»<sup>47</sup>.

Los modos son, afecciones de la sustancia que, en cuanto que existen, están dotados de una fuerza (*conatus*) tendente a perseverar en la existencia. En el plano humano, el deseo es esa misma fuerza hecha consciente. Ahora bien, lo que emerge por primera vez a la conciencia, emerge siempre de manera confusa, atropellada, oscuramente. Por eso, el deseo (*cupiditas*) es primeramente una pasión, una idea inadecuada, algo que poseemos, pero de lo que sólo somos causa parcial, inadecuada.

La diferencia adecuado/inadecuado prefigura la distinción acción/pasión. Y, sobre esas oposiciones, se funda, al mismo tiempo, una tercera, la distinción virtud-libertad/vicio-servidumbre. Actuamos o padecemos en la medida en que somos causa adecuada o inadecuada de lo que ocurre en nosotros y fuera de nosotros<sup>48</sup>. Pues bien, la cuestión fundamental planteada por la *Ética* es la siguiente: siendo así que el hombre posee al principio ideas inadecuadas, mutiladas, confusas, afectos que son pasiones, ¿cómo puede llegar a poseer ideas adecuadas, afectos que son acciones? Siendo el hombre, primeramente, un ser pasivo, siendo espectador de su propia vida, ¿no podrá alguna vez ser dueño de su existencia hasta el punto de organizar su propio mundo, de ser causa adecuada? La *Ética* expone justamente el camino que conduce desde la esclavitud hasta la libertad<sup>49</sup>.

Spinoza dedica la mayoría de las proposiciones de la tercera parte de la *Ética* al estudio de los afectos que son pasiones. Y define tres afectos primarios, a partir de los cuales se explican todos los demás: El *deseo*, la *alegría* («paso del hombre de una menor a una mayor perfección») y la

---

son repos en mouvement, ou son mouvement en repos; la force essentielle par laquelle il continue d'être, pose exactement ce qu'il est et rien de plus. Par suite, tout événement qui affecte l'état d'un corps particulier, implique l'intervention d'un corps étranger; le mouvement d'un autre corps, qui le détermine nécessairement. De là résulte que les déterminations particulières d'un corps dépendent en même temps de la nature du corps qui l'affecte» (Brunschvicg, *op. cit.*, Págs. 71-72).

<sup>46</sup> De ahí que aunque sea posible vivir de acuerdo con la razón, esto es, ser libres, ese acuerdo y esa libertad no serán nunca absolutos (véase a este respecto Hubbeling, H. G., *Spinoza*. Herder, Barcelona, 1981, Pág. 85).

<sup>47</sup> *Ethica* II, 9 (Geb. II, 147) (193).

<sup>48</sup> *Ethica* III, def. I y II (Ge. II, 139) (183).

<sup>49</sup> De ahí que puede decirse que el hombre no es, al principio, un sujeto moral, porque no es libre. Partiendo del estado de naturaleza, simplemente el juicio moral no tiene cabida (Cfr. Brunschvicg, L., *op. cit.*, pág. 94).

*tristeza* («paso del hombre de una mayor a una menor perfección»)<sup>50</sup>. En un primer momento, estos tres afectos son pasiones: el hombre se limita a sentirlos, a padecerlos de manera fortuita, desorganizada, azarosa. El hombre es, así, un mero escenario, un campo disputado por ellos. De manera que será mejor redefinir la alegría como «*pasión por la cual el hombre pasa a una mayor perfección*» y la tristeza como «*pasión por la cual el hombre pasa a una menor perfección*»<sup>51</sup>.

Resulta conveniente observar dos cosas: en primer lugar, la oposición entre afectos primarios sólo tiene lugar entre la alegría y la tristeza. En efecto, independientemente de que el hombre sea o no causa adecuada de ese esfuerzo, es decir, independientemente de que ese esfuerzo sea una acción o una pasión, el hombre cuenta con él por el mero hecho de existir como tal hombre. Ahora bien, la alegría y la tristeza sólo tienen sentido sobre la base previa del *conatus*, del deseo: la primera favorece o aumenta esa potencia; la tristeza, por el contrario, disminuye o impide la misma. De ahí que pueda afirmarse que el estatuto ontológico del deseo es distinto al de las pasiones de la alegría y la tristeza: no habría, pues, tres pasiones primitivas, sino una sola y fundamental: el deseo<sup>52</sup>. En segundo lugar, es igualmente notable el hecho de que Spinoza subraye que el hombre tiende de modo natural a la alegría, aunque ésta no sea, al principio, nada más que una pasión: «el alma se esfuerza cuanto puede en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo»<sup>53</sup>, y «cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquéllas»<sup>54</sup>. Sin duda, el hombre no está a salvo de las fluctuaciones de ánimo, de la

<sup>50</sup> *Ethica* III. Def. de los afectos II y II (Geb. II, 191) (245).

<sup>51</sup> *Ethica* III, 11 schol. (Geb II, 149) (195).

<sup>52</sup> «La tristeza y la alegría, cuyo lugar es tan importante en el spinozismo, no son propiamente otras dos pasiones primitivas que se añaden al deseo para constituir los tres pilares de la vida afectiva. Son en realidad las modalidades concretas del deseo, las únicas formas en que puede darse. Son el *paso* de una perfección menor a una perfección superior, o viceversa. Pero la perfección es el poder de existir. El deseo es este poder de existir mismo. Se le llama alegría o tristeza, según que crezca o disminuya. No hay, pues, tres pasiones primitivas en el spinozismo, sino una sola. Más exactamente, *una sola raíz* y un solo origen de todas las acciones y de todas las pasiones del espíritu humano. El deseo origina toda la doctrina spinozista del hombre (Mirashi, R., *Spinoza*. Trad. F. L. Castre. E.D.A.F., Madrid, 1975, Págs. 98-99). Pero además podría afirmarse que ni siquiera la alegría y la tristeza tienen el mismo estatuto ontológico, la alegría, que es afirmación de la potencia se opone a la tristeza, que es disminución, empobrecimiento, negación. Y ello hasta el punto de que la oposición entre afecciones pasivas y activas, lejos de ser una oposición real, testimoniarán respectivamente la limitación de nuestra esencia o su efectiva realización (Cfr. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. H. Vogel. Muchnik Editores, Barcelona, 1975, pág. 237.)

<sup>53</sup> *Ethica* III, 12 (Geb. II, 150) (197).

<sup>54</sup> *Ethica* III, 13 (Geb. II, 150) (197).

ambivalencia<sup>55</sup>, pues no hay que olvidar que nuestro cuerpo y nuestra alma son muy compuestos y esas partes componentes pueden ser afectadas de muy diversas maneras por los cuerpos exteriores.

La distinción alegría/tristeza resulta justamente la base idónea de la oposición bueno/malo. Nótese, sin embargo, que no hemos abandonado en modo alguno el ámbito de la pasión, de lo inadecuado, «Por 'bien' - escribe Spinoza<sup>56</sup> -entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea. Por 'mal', en cambio, todo género de tristeza, y, principalmente, lo que frustra un anhelo. En efecto, hemos mostrado más arriba que nosotros no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos 'bueno' porque lo deseamos, y, por consiguiente, llamamos 'malo' lo que aborrecemos. Según eso, cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo o lo pésimo (...). Y cada uno juzga según su afecto que una cosa es buena o mala, útil o inútil».

Si tenemos en cuenta que este «bien» y este «mal» son todavía pasivos, es decir, dependen de la alegría y de la tristeza respectivamente, pero en ambos casos se trata de afectos que son pasiones, podremos entender que Spinoza no identifique en modo alguno y sin matices la virtud con la alegría. El término virtud será reservado para el bien entendido como acción, para aquel bien del que somos causa adecuada. Virtud es, pues, la actualización de nuestro grado de potencia en el momento en que predominan en nosotros afectos que son acciones. Obviamente no hay virtud que proceda de la tristeza. De los tres afectos primarios, sólo el deseo y la alegría podrán llegar a ser afectos activos. Lo que deriva de la tristeza es siempre malo, y aquí Spinoza sorprende otra vez por su crítica de la moral al uso: el arrepentimiento, la humildad, la compasión, el miedo, etc., todos ellos surgen de la tristeza, por lo tanto, nunca serán virtudes. Estos no significa en modo alguno que efectos tales como la soberbia (autoestimación en más de lo justo), el odio (tristeza acompañada por la idea de una causa exterior), la envidia (alegría que tiene como causa el mal del otro), la esperanza (tristeza inconstante), etc., estén promovidos por algo distinto de la tristeza.

Poniendo en práctica una vez más la cautela spinozista, esto significa, por el contrario, que no debemos engañarnos respecto de nosotros mismos, que hemos de hacer una valoración justa de nuestro grado de potencia, que nuestro balance debe ser lo más exacto posible para conjurar los peligros fatales del error. Significa también que no debemos engañarnos respecto de la naturaleza humana en general: al principio, el hombre experimenta alegrías muy imperfectas, alegrías que se desprenden de pa-

<sup>55</sup> *Ethica* III, 17, schol. (Geb. II, 170)(221).

<sup>56</sup> *Ethica* III, 59, schol. (Geb. II, 170)(221).

siones tristes y de las que no es causa adecuada (en ese sentido, está el hombre a merced del azar): «quien imagina lo que odia afectado de tristeza, se alegrará; si, por el contrario, lo imagina afectado de alegría, se entristecerá, y ambos afectos serán mayores o menores, según lo sean sus contrarios en la cosa odiada». Ahora bien, «esa alegría -añade Spinoza-no puede ser sólida, ni libre de todo conflicto de ánimo. Pues en cuanto alguien imagina afectada de tristeza una cosa que le es semejante, debe entristecerse en cierto modo, y lo contrario, si la imagina afectada de alegría»<sup>57</sup>. Por último, el conocimiento que, en un primer momento, tiene el hombre de sí es tan inadecuado que confunde con la virtud aquello que, bajo la consideración de la razón, nunca podría ser considerado como tal: «sin embargo, solemos oponer a menudo la humildad a la soberbia, pero, al obrar así, atendemos más bien a los afectos de ambas que a su naturaleza. Solemos, en efecto, llamar «soberbio» a quien se gloria en exceso, a quien, cuando habla de sí mismo, menciona sólo virtudes, y sólo vicios cuando habla de los demás; quiere ser preferido a todos y, en fin, se presenta con la misma gravedad y atuendo que suelen usar otros que están muy por encima de él. Por contra, llamamos «humilde» a quien se ruboriza a menudo, confiesa sus vicios y habla de las virtudes de los demás, cede ante todo, y, en fin, anda con la cabeza baja y descuida su atavío. Por lo demás, estos afectos -la humildad y la abyección- son rarísimos, pues la naturaleza humana, considerada en sí misma, se opone a ellos cuanto puede, y de esta suerte, quienes son reputados más abyectos y humildes, son por lo general los más ambiciosos y envidiosos»<sup>58</sup>. La virtud no será nunca un punto de partida ni algo dado, sino el resultado de un esfuerzo. Algo que, en cualquier caso, el hombre consigue, pero con lo que no cuenta naturalmente.

En este ámbito del discurso spinoziano existe una auténtica similitud con el esquema ontológico de Nietzsche. También Nietzsche afirma un *único* reino (el de la tierra), al que remiten tanto el sentido (*das Sinn*), como el espíritu (*der Geist*). El hombre ilustrado, el «despierto» (*der Erwachte*), el «sábiente» (*der Wissende*), «el que conoce» (*der Erkennende*) es el que se encuentra reconciliado con su condición finita y el que se halla en *este* mundo como en *su* mundo. Honestidad es el nombre que da Nietzsche a la virtud poseída por el hombre de conocimiento: honestidad que enseña que el alma no tiene un origen más elevado y más noble que el cuerpo. Espíritu y sentido están relacionados entre sí por el hecho de compartir un mismo origen, y como todas y cada una de las cosas que existen, también ellos son «testimonios de una *única* voluntad, de una *única* salud, de un *único* reino terrenal, de un *único* sol»<sup>59</sup>. Nótese, sin embargo, que la oposición alma/cuerpo no es equivalente a la de

<sup>57</sup> *Ethica* III, 23, schol. (Geb. II 157-158) (206-207).

<sup>58</sup> *Ethica* III, def de los afectos XXIX explicatio (Geb. II, 198-199).

<sup>59</sup> *La geneología de la moral*. Prólogo, parág. 2 (KGW VI, 2, 261) (19)

espíritu/sentido, Nietzsche no suscribe en modo alguno la primera «alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo»,- y la segunda es, a su vez, establecida sobre la base de un principio común «lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su término», «detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llámase sí-mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo»<sup>60</sup>.

La reflexión ontológica de Nietzsche, del mismo modo que la de su maestro Schopenhauer, cuenta con un modelo y un hilo conductor: el cuerpo. El cuerpo considerado como un campo donde se dan cita fuerzas de signo distinto, como un espacio disputado por elementos dotados todos ellos de una idéntica voluntad de poder: «el cuerpo es una pluralidad (*Vielheit*) dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor»<sup>61</sup>. El cuerpo no es algo simple, sino una pluralidad, un compuesto de afectos de pulsiones. Nietzsche atribuye a la fuerza, a cada fuerza, un sentido, una dirección: la voluntad de poder. Ahora bien, puesto que la voluntad está determinada por la fuerza -que se halla, a su vez, tipificada en fuerza «activa» y fuerza «reactiva»-, cambiará también de signo -será una voluntad «afirmativa» o «negativa»- de acuerdo con aquélla. Y expresará la potencia desbordante, creativa y afirmadora de la vida, o, por el contrario, la indigencia, la decadencia y el cansancio de vivir<sup>62</sup>. No extraña, pues, que en la valoración que hace Giorgio Colli de la filosofía nietzscheana se subraye la circunstancia de que Nietzsche ha añadido al concepto de fuerza una entidad extraña, una especie de mundo interno, algo que «no es físico ni experimentable», un *deseo* que tiene que ver con un *conatus* spinoziano y schopenhaueriano<sup>63</sup>.

La consideración nietzscheana disuelve el «yo» en un conjunto de fuerzas, en una estructura social de muchas almas, como ha advertido con toda la razón Giorgio Colli. Pero, además, esto que en principio es aplicado al cuerpo, y al cuerpo humano en particular, cuyo examen constituye el punto de partida, es inminentemente aplicado a la estructura de la realidad: «todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza (su voluntad de poder) y por rechazar todo lo que se opone a su expansión. Pero choca continuamente con esfuerzos iguales de otros cuerpos, y termina ajustándose ('unificándose') con aquellos que le son suficientemente afines, y entonces conspiran juntos por el poder. Y el proceso continúa...»<sup>64</sup>. También todo lo que llamamos naturaleza orgánica es explicado sobre la base de la voluntad de poder, como atributo de la fuerza: los procesos orgánicos

<sup>60</sup> *Así hablo Zaratustra* «De los despreciadores del cuerpo» (KGW VI, 35-36) (60-61).

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Cfr. *La genealogía de la moral*. Tratado primero.

<sup>63</sup> Cfr. Colli, G., *Scritti su Nietzsche*. Adelphi Edizioni, Milano, 1980, Pág. 157.

<sup>64</sup> *Fragmentos póstumos*. Frühjahr 1888 14 (186) (KGW VIII, 3, 165-166).

de autorregulación, metabolismo, secreción, ect., resultan productos de ella. Incluso el instinto de conservación no será considerado la causa, sino la consecuencia de aquella voluntad de desplegar la fuerza y de acreditarla<sup>65</sup>. Nietzsche muestra de ese modo una afinidad con las teorías organicistas del siglo XIX, y sostendrá que todo organismo funciona como una sociedad estructurada, donde los diversos componentes están especializados por la función, y el organismo funciona gracias a la división del trabajo y a la relación jerárquica<sup>66</sup>. Esta aplicación del esquema explicativo proporcionado por el estudio del cuerpo a la estructura de la realidad será lo que permita a Nietzsche la identificación de la vida con la voluntad de poder.

Por otra parte, la oposición nietzscheana activo/reactivo es análoga a la diferencia establecida por Spinoza entre alegría y tristeza. Desde luego, la fuerza activa es algo más que la pasión spinoziana de la alegría; pero, sin duda, la tristeza es equiparable a la fuerza reactiva, pues en ambas se encuentra la misma función de obstáculo, de impedimento, de frustración.

Y hay, desde luego, un proyecto común a la *Ética* de Spinoza y a la transvaloración nietzscheana: en ambos casos se trata de establecer el paso de la pasión a la acción, de contabilizar la fuerza, de hacer un concienzudo balance que permita el devenir activo de la fuerza. Nietzsche sostiene que todas las fuerzas (independientemente de que sean activas o reactivas) tienden a la expansión, luchan por convertirse en *dominantes*. Y este proceso que en todos los reinos de la naturaleza se resuelve de modo mecánico, está por decidir en el hombre. Sólo él tiene la tarea de gestarse a sí mismo, de componer una obra cuyos elementos le han sido dados *necesariamente*, pero que puede *libremente* combinar. Cuando el hombre ha contabilizado el potencial efectivo de su fuerza, sin ilusiones, pero también sin miedo -cautamente, críticamente-, está también en camino de proyectar su meta y su ideal, y hace de la libertad una conquista. Esa libertad, reconciliada con la necesidad, hunde sus raíces en el destino.

---

<sup>65</sup> *Fragmentos póstumos*. Herbst 1885-1986 2 (63) (KGW VIII, 1, 87).

<sup>66</sup> *loc. cit.*, (págs. 94-95).

### 3. Bueno/malo, alegría/tristeza, virtud/pasión

«El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza»

(*Ethica IV, 18*)

«El placer es más profundo que el sufrimiento:

El dolor dice: ¡Pasa!

Mas todo placer quiere eternidad,

¡Quiere profunda, profunda eternidad!»

(*KGB VI, 1 282*)

Además de aquellos afectos que se refieren al hombre en cuanto padece, Spinoza advierte de la existencia de otros afectos que se refieren al hombre en cuanto obra. El deseo y la alegría son, unas veces, acciones y otras, pasiones; en cambio, la tristeza nunca es referida al alma en cuanto actúa, sino en cuanto padece<sup>67</sup>. Cuando el alma concibe su potencia de obrar, entonces se alegra, entonces también concibe ideas adecuadas y es causa adecuada de lo que produce. Junto a ello, también el esfuerzo por perseverar en la existencia puede referirse a nosotros en cuanto entendemos, y entonces el deseo es una acción<sup>68</sup>. La alegría, en cuanto afecto activo, va pues ligada al conocimiento de la potencia; el deseo deja de ser una pasión cuando se dice del alma en cuanto ésta tiene ideas adecuadas. Es de señalar que aquellos afectos que son acciones suponen siempre conocimientos.

Por su parte, la tristeza no puede rebasar los límites de la pasión. Frente a la alegría, que es desarrollo y aumento del *conatus*, la tristeza es impedimento y disminución de la fuerza. Frente a la alegría que es consideración de la potencia humana, la tristeza considera la impotencia, es recuento de lo que no posee, balance de lo perdido, meditación sobre la muerte. La alegría es a la tristeza (incluso en el plano mismo de la pasión) lo que la fuerza a la impotencia. Y es justamente esta distinción la que explica, a su vez, la génesis y la significación de la oposición bueno/malo.

El par de opuestos alegría/tristeza es doblemente relativo: en primer lugar, son relativos el uno al otro, pero lo son también respecto al modo finito, a la cosa singular de la que se predicán como afectos. También la oposición bueno/malo es relativa y en el mismo sentido: se trata de conceptos que se oponen entre sí, pero, y esto resulta fundamental subra-

<sup>67</sup> *Ethica III, 59 y dem. (Geb. II, 188) (242).*

<sup>68</sup> *Ethica III, 58 y dem. (Geb. II, 187-188) (241).*

arlo, que sólo tiene sentido en relación a un modo, a una cosa singular: son exactamente *modi cogitandi*, y no aluden a nada positivo en las cosas consideradas en sí mismas<sup>69</sup>. Como ha puesto de relieve Deleuze<sup>70</sup>, Spinoza determina así el desplazamiento de una oposición moral a una oposición ética: «Bueno» y «malo» son términos que continúan teniendo sentido a condición de que su referencia no sean las cosas consideradas en sí, sino la utilidad o inconveniencia respecto de una cosa singular: «Bueno» es, pues, aquello «que sabemos con certeza que nos es útil»; «malo», por lo contrario, es aquello que «impide que poseamos algún bien»<sup>71</sup>. En cualquier caso, bueno/malo siguen oponiéndose como se oponen entre sí la alegría y la tristeza, pues «el conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza en cuanto que somos conscientes de él»<sup>72</sup>. Y ya sabemos que, si bien la tristeza se dice del alma en cuanto padece, la alegría, en cambio, se dice de ella unas veces en cuanto padece y otras en cuanto actúa. De ahí la importancia de la definición VIII de la cuarta parte de la *Ética*, referida a la virtud. «Virtud» se equipara a potencia, pero con una importante matización: «en cuanto el hombre tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que *pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza*», es decir, en cuanto que el hombre puede llegar a ser causa adecuada. Por eso la virtud no es otra cosa que la actualización de un grado de potencia que es el hombre, la actualización mediante afectos que son acciones.

Ahora podemos retomar la pregunta ¿cómo es posible aumentar la potencia, llegar a ser activos? desde esta otra: ¿como es posible sobreponerse a la impotencia, liberarse de la pasión? pues ya sabemos que el estado natural del hombre es la esclavitud, la servidumbre. Spinoza se refiere a las causas de esa servidumbre en las diecisiete proposiciones que inician la cuarta parte de su *Ética*. De entre esas causas, mencionaremos tres que consideramos fundamentales: el hombre padece en la medida en que es una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola sin las demás partes<sup>73</sup>; la potencia del hombre es limitada y puede ser superada por la potencia de las causas exteriores<sup>74</sup>; por último, el conocimiento solo no es suficiente para la emancipación, «el conocimiento verdadero del bien y el mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto»<sup>75</sup>.

Este realismo crítico, que atañe a la consideración de la naturaleza

<sup>69</sup> *Ethica* IV, Praefatio (Geb. II, 208) (266).

<sup>70</sup> Cfr. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. A. Escotado. Tusquets Editores, Barcelona, 1984.

<sup>71</sup> *Ethica* IV, def. I y II (Geb. II, 209) (268).

<sup>72</sup> *Ethica* IV, 8 (Geb. II, 215) (275).

<sup>73</sup> *Ethica* IV, 2 (Geb. II, 212) (271).

<sup>74</sup> *Ethica* IV, 3 (Geb. II, 212) (271).

<sup>75</sup> *Ethica* IV, 14 (Geb. II, 219) (280).

humana sin vanas ilusiones optimistas, se halla compensado por el igual alejamiento del pesimismo. Spinoza manifiesta su confianza en la naturaleza humana y en la fuerza y la potencia de esa naturaleza. La constatación de que «en igualdad de circunstancias, es más fuerte el deseo que surge de la alegría que el que surge de la tristeza»<sup>76</sup> es un síntoma claro de esa confianza. Para aumentar la potencia es imprescindible, por tanto combatir la tristeza, eliminar las pasiones tristes, procurarnos el máximo de afectos de alegría. Pero, ¿cómo llegamos nosotros a ser causa adecuada de esos afectos? ¿Cómo podremos alguna vez arbitrar los medios para experimentar la alegría como afecto y, más concretamente, como acción? ¿Cómo, si nuestro estado natural nos deja abandonados en manos del azar, de la pasión, de aquello de lo que no somos causa?

La razón puede «seleccionar las afecciones pasivas, eliminar la tristeza, organizar los encuentros, aumentar la potencia de actuar, experimentar el máximo de dicha»<sup>77</sup>. Ahora bien, para que la razón actualice esa potencia suya necesita también unas condiciones básicas que echan sus raíces en el suelo mismo de la pasión, de la servidumbre, de ese estado natural. Para que la razón ejercite su poder es preciso que «no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza»<sup>78</sup>. Obsérvese que estos afectos contrarios a nuestra naturaleza no son, sin más, las pasiones, sino aquellas pasiones que nos impiden el libre desarrollo de nuestras fuerzas, lo que ha sido caracterizado con anterioridad como «lo malo» y la «tristeza». También la reflexión que lleva a cabo la razón tiene su hora, y ésta coincide con el momento justo en que nos hallamos instalados en la alegría, aunque sea primeramente una pasión. Mal compañero de viaje para la razón es la tristeza: mal consejero. Sólo cuando somos felices, aunque de esa felicidad no seamos todavía causa adecuada, «tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del enténdiento»<sup>79</sup>, La alegría es, pues, el mejor compañero de viaje de la razón.

Y es la razón, la razón puesta al servicio de la vida, del *conatus*<sup>80</sup> y de la utilidad humana<sup>81</sup>, la que constituye el instrumento idóneo para llegar a ser libre, para obtener la virtud. De ese modo, puede decirse, como se verá también a propósito de Nietzsche, que la virtud *no es* la pasión, pero *surge de* la pasión<sup>82</sup>, aunque esto último haya de matizarse habida cuenta de la labor mediadora de la razón.

<sup>76</sup> *Ethica* IV, 18 (Geb. II, 221) (283).

<sup>77</sup> *Spinoza y el problema de la expresión*. Ed. cit., p.337.

<sup>78</sup> *Ethica* V, 10 (Geb. II, 284) (364).

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> «El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues no puede ser concebido ningún otro principio anterior a él, y, sin él, no puede concebirse ninguna virtud» *Ethica* IV, 22, corol (Geb. II, 225) (288).

<sup>81</sup> «Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está». *Ethica* IV, 20 (Geb. II, 224) (286).

<sup>82</sup> Sobre la relación deseo-razón en Spinoza, véase el artículo de Currás Rábade, A., *La*

Tal es la propuesta ética de Spinoza: vivir bajo la guía de la razón, buscar la propia utilidad atendiendo al conocimiento de nuestra propia naturaleza<sup>83</sup>. Ahora bien, si la oposición bueno/malo ha sido definida sobre la oposición alegría/tristeza y sobre la oposición útil/inconveniente, resulta claro que el esfuerzo por conseguir la virtud pasa por el esfuerzo orientado a instalarse en la alegría, a combatir la tristeza, pues todo lo que procede de la tristeza es directamente malo. Sin embargo ya ha sido subrayado que no todo lo que es útil, es decir, lo que es bueno, es necesariamente resultado de una acción virtuosa. Así pues, la oposición bueno/malo deja paso a la verdadera oposición ética: virtud/pasión, habida cuenta de que los términos respectivos de esas oposiciones no son equivalentes, pues si «lo bueno» es relativo a la utilidad humana, la virtud, por su parte, es relativa no sólo a la humana utilidad, sino, además, a la causa de la que se sigue con necesidad: la razón.

En un proyecto ético que posee muchos puntos en común con el de Spinoza, Nietzsche considera que la virtud debe secundar a la naturaleza, que el valor debe ser el cauce que ofrece libre curso a la fuerza, y que la voluntad debe ser expresiva, y no enemiga, de la potencia. En definitiva, también el proyecto ético de Nietzsche intenta la reconciliación de la razón y el deseo.

Frente a la *fundamentación* de la moral, Nietzsche establece la necesidad de una genealogía<sup>84</sup> donde «el señor» y «el siervo» son metáforas que refieren respectivamente a la fuerza activa y a la fuerza reactiva. Frente a la consideración de un bien y un mal enfrentados abiertamente en el origen, delimitados perfectamente desde el inicio de los tiempos, Nietzsche establece un origen común y una independencia mutua entre lo bueno y lo malo, el placer y el sufrimiento. Para ello será necesario que los conceptos mismo de «bueno» y «malo» sean redefinidos.

Por una parte, Nietzsche advierte contra la consideración de un bien y un mal definidos y delimitados de una vez por todas: lo bueno y lo malo son siempre relativos a una voluntad, son síntomas de la voluntad de poder<sup>85</sup>. Junto a ello, encontramos también la insistencia en referirlos a un mismo origen: «la vida misma es la que valora a través de nosotros cuando establecemos valores»<sup>86</sup>. Y sobre esas dos premisas -identidad en

---

*doble articulación del discurso en la Ética de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador. In «Anales del Seminario de Metafísica X (1975), Págs. 47-50.*

<sup>83</sup> «En nosotros, actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón; poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad» *Ethica* IV, 24 (Geb. II, 226) (289).

<sup>84</sup> *La genealogía de la moral*. Tratado primero.

<sup>85</sup> «Un bien y un mal que fuesen imperecederos no existen. Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos» *Así habló Zaratustra*. «De la virtud empuñecedora» (Kgw VI, I, 212) (242).

<sup>86</sup> *Crepúsculo de los ídolos*. «La moral como contranaturalidad» parág. 5 (Kgw VI, 3, 80) (57).

el origen y relatividad de los valores- cobra sentido la aseveración nietzscheana según la cual «más allá del bien y del mal» no significa lo mismo que «más allá de lo bueno y de lo malo».

Con la primera parte de la frase -«más allá del bien y del mal»- se hace referencia a la vida misma en cuanto condición de posibilidad del establecimiento de cualquier tabla de valores. Con ella se llama la atención sobre la ausencia de finalidad, de proyecto intencionado, y nos instalamos en la inocencia misma de la vida: la vida es así la condición de posibilidad de los valores, pero ella misma no podrá ser objeto de valoración. De ahí el absurdo de toda moral basada en la condena previa de «esta» vida, en la consideración de que ella es sólo un tránsito, un camino, que únicamente cobra sentido por referencia a otra que ha de ser postulada: «sería necesario estar fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del valor de la vida en cuanto tal: razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros»<sup>87</sup>.

Ahora bien, esta imposibilidad de juzgar la vida como un todo no significa de ninguna manera que los valores y las escalas de valores son inoperantes. Significa solamente que no existe un punto de vista privilegiado, absoluto; pero cada ser vivo, cada perspectiva limitada de la vida tiene necesidad del punto de vista de los valores como instrumento imprescindible para proyectar su voluntad de poder, para ejercitar su fuerza, su potencia. En una palabra, la vida misma y la de cada individuo sería imposible sin valoraciones. Cada individuo particular no está, no puede estar, por eso, «más allá de lo bueno y de lo malo», sino que expresa una voluntad -afirmativa o negativa- que es, a su vez, expresiva de una fuerza -activa o reactiva. De ahí que, junto a esa indiferencia *del* origen (la vida, la fuerza), Nietzsche mantenga, al mismo tiempo, una diferencia *en* origen (tal diferencia es la que investiga la geneología), según sean las fuerzas activas -mediante la oposición *Gut/Schlecht*- o las fuerzas reactivas -mediante la oposición *Gut/Böse*- las que dicten valores. Pero en ambos casos se trata de fuerzas que compiten entre sí por el dominio, por el poder<sup>88</sup>. Dicho de otro modo: en ambos casos se trata de establecer la oposición bueno/malo, según lo útil o inconveniente para el dominio de una vida que asciende o degenera. Y es así como la moral deja progresivamente paso a la ética, y esta última no andará muy lejos de la fisiología, pues los juicios de valor serán considerados, finalmente, como síntomas de la salud del que los sostiene: la cuestión estribará en saber

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Cfr. *Más allá del bien y del mal* «¿Qué es aristocrático» parág. 260 (KGW, 2, 218-222) (222-226).

hasta qué punto un juicio «favorece la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie»<sup>89</sup>.

Pues bien, la virtud, es decir, la libertad consiste según la posición nietzscheana en el esfuerzo y en el logro consecuente del predominio de la fuerza activa sobre la reactiva, de la acción sobre la reacción, sobre la pasión. El cuerpo, que Nietzsche designa en el *Zarathustra* con el término *Selbst* (Sí-mismo) es el suelo originario donde crecen a un tiempo la inclinación pasiva y la dirección activa de la virtud. Esta última aparece enraizada en ese Sí-mismo, es expresiva del cuerpo: «Que vuestra virtud sea vuestro Sí-mismo, y no algo extraño, una piel, manto»<sup>90</sup>. La virtud no puede ser algo sobreañadido o extraño al cuerpo, ni puede ser nombre cuyo referente difiera esencialmente de las fuerzas que constituyen el cuerpo: «Que *vuestro* Sí-mismo esté en la acción como la madre está en el hijo: ¡sea esa *vuestra* palabra acerca de la virtud!»<sup>91</sup>.

Frente a la pasión, a las inclinaciones, a la pasividad de los afectos, el rasgo diferencial de la virtud estriba en su consideración como ejercicio activo, como acción. Esta diferencia implica, sin embargo, una continuidad entre ambos elementos: la virtud ejerce su actividad sobre el material suministrado previamente por los afectos. Hay pues, una continuidad entre la pasión y la virtud, y tal continuidad significa que todo esfuerzo olvidado de la potencia efectiva del individuo esté de antemano condenado al fracaso, y sea un esfuerzo inútil: «No queráis nada por encima de vuestra capacidad: hay una falsedad perversa en quien quiere por encima de su capacidad»<sup>92</sup>. Una virtud que crece hacia la altura debe hundir sus raíces en la tierra, y es tanto más alta cuanto más profundamente está enraizada en ella: «Esto es lo único que he aprendido hasta ahora -dice Zarathustra- que el hombre necesita para sus mejores cosas, de lo peor que hay en él, que todo lo peor es su mejor *fuerza* y la piedra más dura para el supremo creador»<sup>93</sup>.

La relación pasión/virtud la expresa Nietzsche con toda claridad en el capítulo del *Zarathustra* titulado «De las alegrías y de las pasiones». Allí, y por oposición al término *Leidenschaft*, que tiene el doble sentido de pasión y de padecimiento, usa Nietzsche el vocablo *Freudenschaft*, que posee también la doble significación de actividad y de alegría<sup>94</sup>. El título alude así a la reflexión sobre la actividad y la pasividad, sobre la alegría y la tristeza, sobre la virtud y la pasión. Pero la virtud aparece allí

<sup>89</sup> *Más allá del bien y del mal*. «De los prejuicios de los filósofos», parág. 4 (KGW VI, 2, 12) (24).

<sup>90</sup> *Así hablo Zarathustra*. «De los virtuosos» (KGW VI, 1, 117) (144).

<sup>91</sup> *loc. cit.*, pág. 119 (146).

<sup>92</sup> *Así habló Zarathustra* «Del hombre superior» (KGW VI, 1, 356) (386).

<sup>93</sup> *Así habló Zarathustra* «El convaleciente» (KGW VI, 1, 270) (301).

<sup>94</sup> Cfr. *Así habló Zarathustra*. «De las alegrías y de las pasiones» (KGW VI, 1, 38-40) (63-65).

entrañada en el corazón mismo de la pasión, del mismo modo que el arte de Apolo crecía también en el centro mismo de lo dionisiaco.

No es el exterminio de la pasión, sino la espiritualización de la pasión (*Vergeistigung der Passion*) lo que propone Nietzsche. Y esa espiritualización resulta del hecho de vivir de acuerdo con la naturaleza, conforme a la tierra y a esa parte de la tierra que es el Sí-mismo. Como afirma Angel Currás a propósito de Spinoza, también Nietzsche «frente al deseo reprimido y compensado, establece un filosofía del *deseo coincidente consigo mismo*, del *conatus* cuya planificación radica en su propio incremento»<sup>95</sup>. Tal propuesta no implica una renuncia a la disciplina, al asceticismo, pero sí un rechazo de la moral entendida como contranaturaleza, como movimiento dirigido a cercenar una parte de la vida, a castrar los impulsos. Las grandes pasiones no tendrían que ser negadas, sino únicamente dirigidas y usadas como materia a la que es preciso imprimir una forma, como fuerzas a las que hay que dotar de un sentido. Por eso, todo «debe ser» impuesto desde fuera, es decir, olvidado de la potencia efectiva del individuo tendrá que ser rechazado como absurdo, *falto de sentido e imposible*.

Nietzsche considera un error que ha producido un daño indecible la propuesta de una ascética dirigida a la extirpación de las pasiones y define su actividad como aprobación desprovista de prejuicios y dirigida a la vida, a la variedad infinita de sus formas. Sólo así se pone en práctica aquella economía que necesita y sabe aprovechar incluso lo que usualmente ha sido rechazado: se trata de aquel arte capaz de extraer de una materia informe la forma bella. La virtud nietzscheana es como aquella *ratio* spinoziana que se ha descrito como «integrante de la mecánica del *conatus*; no puede ser una regla trascendente aplicable a las pasiones como una materia que le fuera ajena»<sup>96</sup>. Así se entiende que Zaratustra considere en la virtud un doble aspecto: su enraizamiento en la tierra y su capacidad estructuradora y ordenadora. Sobre tal duplicidad se define la virtud primera, la honestidad, como fidelidad a la tierra, y la virtud más alta, «la virtud que hace regalos», que transforma lo dado y crea un sentido.

REMEDIOS AVILA CRESPO

---

<sup>95</sup> *op. cit.* págs 50-51.

<sup>96</sup> *loc. cit.* pág. 43.