

## Spinoza y Nietzsche. El límite marcado por los afectos y la voluntad de poder

**Bruno Gandini Oddone.** Universidad Austral de Chile

Recibido 23/10/20

### Resumen

En el presente artículo se pretende pensar nuestra época y nuestra suerte, es decir, la Modernidad, a partir de dos de sus más grandes pensadores, a saber: Spinoza y Nietzsche. En tal sentido, se presenta la tesis de la voluntad de poder como la mejor formulación para pensar la metafísica de la Modernidad y, por otro lado, el pensamiento del límite marcado por los afectos como posibilidad para pensarse a sí mismo y a la totalidad.

**Palabras clave:** Spinoza / Nietzsche / afectos / límite / voluntad de poder.

### Abstract

**Spinoza and Nietzsche. The limit marked by affections and the will to power**

In this article we intend to think about our time and our luck, that is, Modernity, from two of the greatest thinkers of our time: Spinoza and Nietzsche. In this sense, the thesis of the will to power is presented as the best formulation to think about the metaphysics of Modernity and, on the other hand, the thought of the limit marked by the affections as a possibility to think about oneself and the totality.

**Key words:** Spinoza / Nietzsche / affections / limit / will to power.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

## Spinoza y Nietzsche. El límite marcado por los afectos y la voluntad de poder

Bruno Gandini Oddone. Universidad Austral de Chile

Recibido 23/10/20

### 1. Introducción:

Nos proponemos indagar en lo pensado por dos grandes pensadores. Para poder pensar lo pensado por ellos, debemos ubicarnos en su marco de referencia, es decir, tenemos que enmarcar a nuestros dos pensadores en su época. Su época no es otra que la nuestra: la Modernidad<sup>1</sup>. Ahora bien, el *pathos* crítico que nos mueve no es meramente teórico -aunque sí queremos investigar teóricamente los por ellos teorizado-, sino que es también un *pathos* actual o, todavía mejor, *inactual*. En este acto del pensar queremos ocuparnos de este, nuestro *momento* histórico y de esta, *nuestra vida*. Pensar con Spinoza y Nietzsche significa, entonces, pensarnos a nosotros mismos, en diálogo, en comunicación filosófica.

De modo genérico y a buen recaudo de que nadie se sorprenda, podemos mencionar las claves matriciales de nuestra época en los siguientes términos: subjetividad y representación, individualidad y autonomía, libertad y poder, razón, progreso y orden. Todos estos motivos quedarán en mayor o menor medida consignados conforme avance nuestro artículo. Mas algo que no podemos dejar de notar enseguida es lo siguiente: conciencia. Más precisamente, conciencia de las

---

<sup>1</sup>Desde la intervención de Lyotard, intitulada *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, muchas gentes se han avenido a hablar de la posmodernidad. Muchos han creído, de suerte, que ya no eran modernos. Pero, ¿no es la crítica del sujeto todavía un pensamiento del sujeto? Quizás lo que señale la posmodernidad no sea sino lo siguiente: la Modernidad se expande cada vez más y no se comprende, lo que quiere decir: somos cada vez más modernos y, en la misma medida, menos ilustrados. Términos como “hipermodernidad” o “modernidad líquida” (vocablos y conceptos que provienen de la sociología clínica y la psicología social) señalan exactamente lo mismo: una aceleración de lo que ya en sí aceleración. Esto no quiere decir que la *posmodernidad* o la *hipermodernidad* o la *modernidad líquida* no existan, sino, más bien, que son en tanto que tales plenamente modernas.

propias claves: la época toma conciencia de sí misma y se describe, esto es, se autodescribe, es decir, es autoconciencia. La conciencia es conciencia de que se está transitando hacia una transformación: hay conciencia de la actualidad, vale decir, hay una toma de conciencia temporal. A su vez, esta toma de conciencia de la actualidad es a un tiempo conciencia proyectiva: la conciencia moderna se proyecta de cara al futuro. El devenir clásico está desde ya latiendo en lo que podríamos llamar, junto a Husserl, su conciencia horizontal. Mas es también una conciencia retrospectiva e histórica: la Modernidad se sabe diferente del Medioevo y de la Antigüedad. Y se sabe diferente porque no funda su sentido ni el Dios<sup>2</sup> de la época cristiana ni en la naturaleza<sup>3</sup> de los antiguos. Dios cede su lugar al Hombre<sup>4</sup>, mientras que la naturaleza no deviene sino el objeto de todos los excesos signados por la ausencia de límites cualesquiera. Entonces lo nuevo absoluto no será sino la subjetividad, manifiestamente, el poder productor de la subjetividad. El campo propio de ella, para cierta línea de la filosofía moderna, no será sino la razón y la conciencia<sup>5</sup>. El sujeto está, por así decir, en

---

<sup>2</sup>En efecto, ya en el pensamiento de Descartes, el ente que fue dado en llamar Dios era subsidiario del sujeto. Por eso, como señala Husserl, “los nuevos pensamientos para las pruebas de la existencia de Dios, (eran) paradójales y completamente erróneas” (Husserl, 2008, p. 118), toda vez que el único pensamiento de Descartes no era sino el *cogito* y el método. Podemos llegar a conjeturar que quizás fue parte del genio de Descartes cuidarse lo suficiente del fuego de la Iglesia, mediante los argumentos para probar la existencia del señalado ente. Sea como fuere, Dios no era más que un “garante”.

<sup>3</sup>La naturaleza o el poema del Ser no descansaba sino en la idea de la quietud y de un universo estable (Serrano, 2014). En nuestra época la quietud es la muerte. Mientras que en el cristianismo la infinitud quedaba exclusivamente reservada al ente trascendente que era a un tiempo lo perfecto, en la Modernidad todo gira en torno a lo infinito y al crecimiento, al aumento ilimitado.

<sup>4</sup>Dios será definitivamente barrido por las luces del S. XVIII. En efecto, se trata de la Ilustración: la misma no es sino una respuesta, una actitud, una configuración, propiamente el momento moral de la época, mientras que la Modernidad, en tanto que tal, no es sino el momento descriptivo. Ahora bien, hasta Kant, “ocasionalmente se hacía referencia, en memoria de Descartes, también a Dios como garante, con poca preocupación porque la metafísica racional tuviera que demostrar la existencia de Dios” (Husserl, 2008, p. 135). Pero a este ente le seguirá otro en virtud de un giro antropológico. Como sugirió Max Stirner en el año 1844: “cuando en nuestros días se llevó a cabo victoriosamente la obra de la Ilustración y se venció a Dios, se creyó haberlo hecho todo; no se notó que el Hombre no ha matado a Dios más que para convertirse, a su vez, en “el único Dios que reina en los cielos”. Y enseguida agrega: “¿Cómo pueden creer que el “Hombre-Dios” haya muerto mientras que en él, aparte de Dios, no haya muerto el Hombre también?” (1844/2007. p. 157). De modo que tanto la muerte de Dios como la del Hombre anteceden un trecho a las formulaciones de Nietzsche y Foucault. Cabe preguntarse, por último, hasta qué punto este Hombre no es, él mismo, el Sujeto o, de un modo ligeramente más preciso, el *subjectum* coronado antropológicamente (Heidegger, 2012).

<sup>5</sup>El discurso de la Modernidad pretende ser el discurso de la conciencia y la razón. Pero, ¿no estaban ya la inconsciencia y la sinrazón en los principios mismos de la Modernidad? ¿No estaba ya, detrás y previo al *cogito*, el genio Maligno? ¿No estaba ya, en la misma época, el espectro que le habla a Hamlet? ¿No

el individuo, de suerte que el individuo soporta la razón en su seno. Es mediante las luces de la razón como el individuo puede optar por sí mismo, con un criterio propio: *autonomos*. Luego puede ejercer su voluntad y fundamentar los principios de su acción. En este momento de nuestra época el proyecto moderno es el proyecto ilustrado, y la religión moderna no es sino la racionalidad. Pero aquí se plantearán del todo los problemas: habrá que resolver las oposiciones entre subjetividad y razón, entre religión y saber, entre lo individual y lo universal. Se intentará, en un primer momento, resolver estas diferencias por medio del arte, en el pensamiento de un genio como Hölderlin (que terminará, al igual que Nietzsche, loco), y también en el pensamiento del joven Hegel. Pero ello no resultará, toda vez que de la vida de la Natura no quedaba, a esta altura, sino un sueño, en razón de que ya se había perdido el universo de sentido del arte premoderno, pues la naturaleza ya estaba muerta (Serrano, 2014). En este contexto, los románticos serán partícipes del más bello de todos los fracasos: la imposibilidad de recuperar lo que ya ha sido para siempre perdido. Una edad de oro, una Arcadia. Se intentará entonces zanjar estas diferencias mediante la propia realización de la filosofía, que devendrá realización social, por medio del Estado. Y a partir de aquí quedarán planteadas las condiciones para el más grande de todos los desvaríos, para la más grande de todas las tristezas humanas: la filosofía fundará los Estados totalitarios del siglo próximo pasado. Pues sí, la desventura de nuestra época no será sino un efecto de nuestra filosofía. ¿Alguien podrá dudar, entonces, de lo fundamental de este, nuestro oficio filosófico? ¿Alguien podrá dudar, entonces, de la belleza, el terror y la esencial necesidad de la filosofía? Como nos recordaba Heidegger (2007), y no parece baladí por lo recién expuesto que lo haya expresado justamente él: “quien piensa a lo grande ha de errar a lo grande” (p. 27).

Ahora bien, allende esta caracterización general de nuestra época, será clave para nosotros detenernos en la cuestión del poder, la libertad y la ausencia de límites.

De entre las muchas palabras en torno a las que se articula ese nuevo universo, tal vez la palabra *libertad*, asociada a la *conciencia* de la propia *subjetividad*, sea la más reiterada y la que está presente en todos los ámbitos que consideremos: libertad de conciencia frente a la imposición

---

estaba ya, en la misma época, la locura del hidalgo de La Mancha? (Serrano, 2014). ¿No será que, ya desde los comienzos, razón y sinrazón, conciencia e inconciencia, son dos caras de una misma moneda? ¿No será que el mundo moderno es tanto voluntad como representación? (Schopenhauer, 2011).

dogmática en lo religioso y en lo científico, libertad de investigación frente al principio de autoridad, libertades y derechos frente a la sujeción del Antiguo Régimen, libre mercado como metáfora de la organización económica básica. (Serrano, 2011, p. 34) (las itálicas han sido agregadas)

El problema que entraña la libertad así entendida, la libertad como autonomía y autodeterminación del sujeto, es que la misma no encuentra ningún otro límite que no sea sino el propio sujeto. Entonces esa libertad, a una con el poder que le es ínsito, se comprende como lo ilimitado en el campo del conocimiento, como el progreso infinito del saber, como subyugación y explotación ilimitada de la naturaleza. Husserl lo plantea de la siguiente manera<sup>6</sup>:

La concepción de esta idea de una totalidad de ser infinito racional, con una ciencia racional que sistemáticamente lo domina, es lo nuevo inaudito. Un mundo infinito, aquí un mundo de idealidades, es concebido de tal modo que sus objetos se vuelven accesibles a nuestro conocimiento, no uno por uno, imperfectamente y como por casualidad, sino que un método sistemáticamente unitario, racional (en progreso infinito), finalmente alcanza cada objeto según su pleno ser-en-sí. (Husserl, 2008, p. 64)

Una vez que el ser o la naturaleza de los antiguos ya no es límite ni marco, una vez que el Dios de la época cristiana ya no es el principio regulador y opresor de la época, ¿qué queda? Queda el sujeto y su soledad. En efecto, no es sino Descartes (1637/2003) el que plantea definitivamente la condición moderna, mediante el enunciado fundamental que registra y describe el momento: *Je pense, donc je suis*. Yo pienso, entonces yo soy. Pero este “yo” que ha sido signado como núcleo de lo moderno, está solo. La soledad es su clave.

¿Qué es entonces lo que hace que el sujeto se convierta en núcleo de la modernidad? Es en realidad su soledad (...), algo que ya vio Hegel, que expresaron los románticos y que nos recordaba Ortega. Pero cuando hablamos de su soledad, de lo que hablamos es de la capacidad que ha tenido de absorberlo todo, de atraerlo todo hacia sí, de convertirlo todo en una idea en su interior, en una sensación, en una verdad. (Serrano, 2010, p. 25)

<sup>6</sup>Para un análisis pormenorizado de cómo a partir del método fiscalista-matematizante se ha constituido nuestra actitud natural frente al mundo, es decir la actitud de término medio, pre-teórica, la actitud de lo obvio incuestionado, de los cuerpos cerrados sobre sí mismos, la actitud del “sujeto” y el “objeto”, consúltese *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

De tal suerte queda definitivamente planteado un costado, una línea de nuestra época. Sin embargo, y como ya hemos sugerido, nuestra idea es que la otra línea, el otro costado, ya está también aquí presente, mas plenamente inconsciente. *Es inconsciente*. El propio Nietzsche lo dirá del modo más claro en el § 17 de *Más allá del bien y del mal*:

En lo que respecta a la superstición de los lógicos: yo no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos confiesan de mala gana, - a saber: que un pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». *Ello* piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una «certeza inmediata» (2005, p. 40). (las itálicas han sido agregadas)

Heidegger (2007) lo dirá del siguiente modo: “Nunca accedemos a los pensamientos, sino ellos a nosotros” (p. 19). Podemos todavía enunciarlo desde un punto de vista lógico (pues tal actitud no nos es del todo extranjera):

El condicional presupuesto vendría a enunciarse del modo siguiente: si me engaña (P), entonces soy (Q). Descartes afirma P como el verdadero momento de la certeza y, dada esa certeza, entonces y según esa regla básica de la lógica, una vez que tenemos el antecedente tenemos el consecuente, que era lo que se quería demostrar. Pero está omitiendo que en el antecedente existe otro sujeto implícito, el sujeto que ejecuta el engaño y que tiene prioridad sobre el yo, y permite cuestionar la existencia de este último. (Serrano, 2010, p. 44)

Ahora bien, como hemos mencionado, lo suyo de la idea moderna no es sino el poder del hombre, su autonomía y su libertad, y el superar constantemente los límites o directamente no reconocerlos jamás. Ya no hay límite ni quietud, ya no hay naturaleza ni Dios, ahora sólo hay infinito, crecimiento infinito, acumulación infinita, explotación infinita. Ansia y deseo infinitos, jamás satisfechos. Preguntamos entonces: ¿cuál es la mejor formulación para pensar la clave de las claves de nuestra época? Y respondemos enseguida: la voluntad de poder.

## 2. Nietzsche y la voluntad de poder:

Si la caracterización que hemos hecho de nuestra época es ajustada, en el sentido de que le hemos hecho justicia ajustándola, en virtud de “dar a cada uno lo suyo”, lo suyo de nuestra época, la metáfora fundamental, entonces, no es sino la voluntad de poder. Antes de meternos de lleno en el análisis de su consistencia, y si consideramos -como lo hacemos- que “pensar es restringirse a un solo pensamiento, alzado una vez, fijo, como una estrella en el cielo del mundo” (Heidegger, 2007, p. 13), debemos considerar los cuatro motivos del pensamiento nietzscheano como testimonios de un único poder, de una única voluntad, de una única idea, de un único pensar. Pensar es pensar la vida<sup>7</sup>. Los cuatro motivos del pensamiento nietzscheano no son sino *la muerte de Dios, la voluntad de poder, el superhombre*<sup>8</sup> y el *eterno retorno de lo idéntico*.

<sup>7</sup>De ahí, por ejemplo, que “filosofía de la vida” quiera decir tanto como “botánica de las plantas”. (Heidegger, 1993, p. 58). De ahí, también, que en los fragmentos póstumos de Nietzsche “vida” o “principio de la vida” y “voluntad de poder” sean, a veces, expresiones intercambiables. Así por ejemplo: “¿qué valor tienen nuestras estimaciones de valor y nuestras tablas de bienes mismas? ¿Qué resulta de su dominio? ¿Para quién? ¿Respecto de qué? — Respuesta: para la vida. ¿Pero qué es la vida? Aquí es necesaria, por lo tanto, una versión más precisa del concepto «vida»: mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de poder” (Nietzsche, 2008, p. 135).

<sup>8</sup>Aquí nos topamos con otro problema de traducción que, como es bien sabido, sobre todo gracias al pensamiento hermenéutico, es un problema de interpretación. *Mensch* remite al Hombre, con mayúscula, mientras que *Mann* remite al hombre, con minúscula. Así por ejemplo, se ha traducido la sin igual novela del escritor austriaco R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* como *El hombre sin atributos*. *Über*, por otro lado, refiere tanto a lo que está *más allá* como a lo que está *por sobre* otra cosa. Así, por ejemplo, *Studien über hysterie*, de S. Freud, ha sido volcado al castellano como *Estudios sobre la histeria*. Pero “sobre” también se dice *Zur*. Por ejemplo: *Zur Gewinnung des Feuers*, del mismo autor, que ha sido traducido como *Sobre la conquista del fuego*. En la lengua italiana hay quien habla incluso de un *oltreuomo*, es decir, un ultrahombre (que haría sentido con lo que está más allá, allende, como la tierra de mis abuelos que está ultramar). Como ha señalado Fink (2000), la voluntad de poder se sigue en cierta medida de la muerte de Dios, que no es otra cosa que el principio rector y opresor de la época pasada. Ahora, podríamos agregar, otro tanto sucede con el *Übermensch*. Nietzsche lo dice así: “Dios es una suposición: pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora. ¿Podrías vosotros crear un Dios? - ¡Pues no me habléis de dioses! Mas el superhombre sí podríais crearlo”. (2011, p. 153). Por último, existe también quien predica de un superhombre de masas. Lo cual resulta en extremo dudoso, toda vez que el superhombre nietzscheano no debe ser identificado con un Padre primordial, con el pastor de un rebaño, en la medida en que las gentes pequeñas, el mísero bienestar, las hormigas, el hombre feliz, el ideal del rebaño, no son sino el “máximo peligro del superhombre” (Nietzsche, 2011, p. 452). Todavía más: “el superhombre es lo que yo amo, él es para mí lo primero y lo único, - y no el hombre: no el prójimo, no el más pobre, no el que más sufre, no el mejor-” (Nietzsche, 2011, p. 452). Sobre el destino del *Übermensch* en la cultura anglosajona, particularmente en los Estados Unidos de Norteamérica, y su cultura general, consignamos la opinión de A. Schopenhauer, quien fuera, como es bien sabido, maestro de Nietzsche. Dice así: “el carácter propio del americano del



Justamente este último motivo es el que produce mayor conmoción y cautela en Nietzsche. Y no es para menos, toda vez que se está frente a la intuición de que todo lo que ya ha sido será todavía, que todo habrá de retornar eternamente: el dolor, la desgracia, la peste, mas también la alegría, la plenitud, el amor. Que volverán eternamente la medianoche y el mediodía. Y que, en todo caso, si así no fuere, uno debería sin embargo atenerse a un precepto de tal suerte, tal y como se plantea en el mentado § 341 de *La gaya ciencia*, a saber: vive de modo que puedas decir *sí* a cada uno de tus momentos, como si cada uno de ellos, con su fatal carga o divina ligereza, fuera a repetirse eternamente (Nietzsche, 2016).

Pero en este pensar la vida de Nietzsche no podemos dejar de sentir a un tiempo lo que testimoniaba el finísimo escritor, también alemán, Thomas Mann: una “mezcla de respeto y lástima” (Mann, 2010, p. 90). En efecto, el comentario de Mann intitulado *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*, comienza de la siguiente manera:

Cuando a comienzos del año 1889 se difundió la noticia que hablaba del desmoronamiento espiritual de Nietzsche, noticia que procedía de Turín y de Basilea, muchos de aquellos que, distribuidos por toda Europa, conocían ya la grandeza fatídica de aquel hombre se repitieron sin duda en su interior el lamento de Ofelia:

*O, what a noble mind is here o'erthrown!*

También se pueden aplicar a Nietzsche muchas de las características que aparecen mencionadas en los versos que siguen. Éstos lamentan la horrible desgracia de que una razón como aquella, alta y soberana, haya sido destruida por el entusiasmo visionario, *blasted by ecstasy*, y ahora dé sonidos desagradables, como si fuera una campana desafinada. (Mann, 2010, p. 89)

Ahora bien, a nosotros no nos importa tanto en este caso si la locura fue fingida o no fingida, real o irreal. No nos importa si su etiología fue orgánica o espiritual o estuvo entrambas. No; más bien la tomamos como una metáfora, una metáfora del pensamiento de Nietzsche en primer lugar, y del destino de la Modernidad toda, en segundo. Este hombre, solitario de la soledad, como muy bellamente lo han presentado tanto T. Mann en el citado comentario como el escritor austriaco Stefan

---

norte es la vulgaridad bajo todas sus formas: moral, intelectual, estética y social. Y no sólo en la vida privada, sino en la vida pública también: haga lo que haga, no deja de ser *yanki*. Puede decirse sobre esto lo que Cicerón de la ciencia: *nobiscum peregrinatur*” (Schopenhauer, 1961, p. 437). De Superman no nos ocuparemos.

Zweig en *La lucha contra el demonio* (1925/2014), no nació para la soledad, pero en ella tuvo que vivir y morir. ¿Y quién, en este incomprensible siglo XXI, podría decir que no está solo, siempre solo y a veces inclusive más solo, aunque esté rodeado por miles de millones de hombre y mujeres y demás seres de la tierra? Nietzsche perdió en su lucha contra el demonio [contra lo maligno, lo inconsciente maligno -como lo ha llamado Freud (1979)], al igual que Hölderlin y von Kleist. De modo contrario, en esta lucha contra el demonio que es propia de nuestra época, el poeta Goethe (el divino Goethe, como lo han llamado con justicia) se mantuvo siempre como un contraejemplo. El ejemplo de la virtud que encuentra su propio límite en ser un modo del todo, en la plenitud de Natura, como había sugerido Spinoza<sup>9</sup>. Más allá de la polémica en que se hallaba subsumido el pensamiento del judío de Ámsterdam en el mundo germánico de aquellos años<sup>10</sup>, Goethe lo mencionaba así en sus memorias:

Todavía recordaba la *paz y lucidez* que me entraron cuando un día me puse a hojear las postergadas obras de aquel hombre notable. Ese efecto perduraba aún en mí con toda claridad, por más que no pudiera recordar bien los detalles; así que también eché mano a toda prisa de aquellas obras, a las que tanto debía, y la misma *apacible aura* de antaño volvió a orear en mi alma. Entreguéme a su lectura, y al mirar dentro de mí mismo, parecióme que nunca viera tan claro el universo. (Goethe, 1950, p. 1821) (las itálicas han sido agregadas)

258

Nº 98  
marzo  
2021

Mas de Spinoza nos ocuparemos luego. Volvamos ahora a la voluntad de poder. El motivo de la voluntad de poder se encuentra desperdigado en una considerable parte de la obra de Nietzsche, mas aparece de modo clarísimo en dos lugares: en el libro segundo de *Así habló Zaratustra* y en la controversial *Der Wille zur Macht*<sup>11</sup>. Si

<sup>9</sup>Cosa que sabía muy bien Nietzsche, toda vez que estampó en uno de sus cuadernos: “Spinoza, del que Goethe dijo «me siento muy cerca de él, aunque su espíritu es mucho más profundo y puro que el mío», — al que en alguna ocasión llama su santo” (Nietzsche, 2008, p. 290). Y más adelante: “escúchese lo que dice Goethe sobre Spinoza. Voluntad de divinización del todo y de la vida para encontrar quietud y felicidad en su contemplación y su examen; (...). En Goethe una especie de fatalismo casi alegre y confiado, que no se rebela, que no desfallece, que busca construir a partir de sí una totalidad, una creencia de que sólo en la totalidad todo se redime, aparece como bueno y justificado” (p. 292).

<sup>10</sup>Recuerda Goethe en sus memorias (precisamente en la parte IV, libro XVI): “Pero como sobre ese tema se ha discutido tanto, incluso en los modernos tiempos, no querría yo ser mal entendido y no dejaré de intercalar aquí algo sobre esa filosofía que tanto temor y hasta pánico inspirara” (Goethe, 1950, p. 1821). De la recepción del pensamiento de Spinoza en el mundo germánico hablaremos más adelante.

<sup>11</sup>Hay que decir desde ya que *La voluntad de poder* es un texto que amerita ser tomado entre pinzas. En efecto, se trata de un texto que nació de los cuidados que le brindara Elisabeth [(Judas, como la llama

seguimos al filósofo Eugen Fink, la voluntad de poder, en el *Zarathustra*, no aparece de la nada, sino que se sigue, se “deduce” (dice Fink, 2000, p. 88), de la muerte de Dios (muerte que, como hemos oportunamente señalado, Nietzsche no hace más que constatar y formular a su modo, toda vez que la muerte del Dios judeo-cristiano había acaecido decenios antes, y no precisamente por una tradición antiilustrada). El hombre, con sus tres metáforas espirituales, el camello, el león y el niño, pasa del deber al querer y del querer a la creación. El niño es el hombre creador.

El es el hombre auténtico, el hombre esencial. Naturalmente, el «creador» no significa el hombre del trabajo, sino el hombre que juega creando, que dicta valores, que posee una voluntad grande, que se marca una meta, que se aventura a trazar un nuevo proyecto. (Fink, 2000, p. 88).

Se trata de un hombre que ya no tiene mil metas y mil pensamientos, sino que tiene uno y sólo uno. Por ello no sorprende que esta parte del *Zarathustra* comience por una *segunda aurora*, por *el niño del espejo*. Al comienzo del *Zarathustra*, Nietzsche nos había relatado como su protagonista, cuando contaba treinta primaveras en la tierra, abandonaba “su patria y el lago de su patria” y se marchaba a las montañas, donde disfrutaba de su espíritu y su soledad por espacio de una década. Cabría preguntarse hasta qué punto un hombre que pasa diez años con la sola compañía de su soledad no es un santo o una bestia, cosas que son más o menos lo mismo (Bakunin, 2014). Y es que, en efecto, algo hay de santidad y bestialidad en *Zarathustra*. La santidad del santo maestro y la bestialidad de la bestia rubia. El mundo no es creado por Dios, sino que “debe ser creado primero por vosotros: ¡vuestra razón, vuestra imagen, vuestra

---

Bataille (1974)] Förster-Nietzsche, “siguiendo –según ella- las indicaciones de su autor”. Por lo demás, nunca llegó a ser una *obra* propiamente dicha de Nietzsche, sino un proyecto inacabado, un esbozo. Cabe destacar, además, que no existe traducción castellana de este texto por parte del traductor canónico de Nietzsche, a saber: el español Andrés Sánchez Pascual. La edición con la que se cuenta para este artículo es, sin embargo, también canónica, toda vez que se trata del tomo IV de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche, editados por la editorial Tecnos, bajo la dirección de Diego Sánchez Meca, a partir de la edición crítica alemana llevada a cabo por los filósofos italianos Mazzino Montinari y Giorgio Colli. Sin embargo, y en virtud, justamente, de nuestra formación e inteligencia latinas, hacemos notar lo siguiente: en latín *posse*, vulgarmente *potere* (como en el italiano moderno), remite tanto a *potestas* como a *potentia*. La potestad podría remitir al *dominio*, mientras que la *potentia* remite a la potencia de ser y obrar. Los traductores francófonos han volcado a su lengua el término *Macht* por *puissance*, y no por *pouvoir*. Nosotros llamaremos a *Der Wille zur Macht* la voluntad de poder, y ello porque consideramos que en el pensamiento de Nietzsche el poder refiere tanto a la potencia como la potestad. Lo mostraremos conforme avance el artículo.

voluntad, vuestra voluntad deben devenir ese mundo!” (Nietzsche, 2011, p. 154). Pero Zaratustra da todavía un paso más: “¡Malvadas llamo, y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero! ¡Todo lo imperecedero – no es más que un símbolo! Y los poetas mienten demasiado” (Nietzsche, 2011, p. 155). Mas Zaratustra es también un poeta.

Nietzsche además detesta, como es bien sabido, a la chusma, a las masas, y a los predicadores de la igualdad, a las tarántulas. Nietzsche también desprecia a los hombres felices. El hombre feliz -dice-: ideal del rebaño (Nietzsche, 2008). El hombre necesita, quiere, atesora los obstáculos que se ponen en su camino, porque tales son los que lo hacen vivir y no pastar. El hombre necesita dominar y vencer. Ahora bien, no sólo los medios son superfluos, lo mismo sucede con las metas o fines en tanto que no expresan sino “el carácter de la incondicionada voluntad de poder (que) está presente en todo el reino de la vida” (Nietzsche, 2008, p. 52), es decir, la única voluntad que es inherente a todo lo que es y acontece, a saber: la voluntad de poder. Todos los fines, metas, aspiraciones no son sino la intención de querer devenir más fuerte, más poderoso. Tal es el único pensamiento, la única meta. Este secreto de que todo lo que sucede sucede a raíz de la voluntad de poder ha quedado hasta ahora oculto -dice Nietzsche-, porque en la práctica se sigue siempre su mandato, porque se es, literalmente, su mandato. La tesis de Nietzsche sería esta: que la voluntad de poder es la forma primitiva de pasión, y que todas las otras no son sino configuraciones de aquélla. Escribe Nietzsche (2008):

El hombre (es) como una multiplicidad de «voluntades de poder»: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas «pasiones» singulares (p. ej., el hombre es cruel) son sólo unidades ficticias, en la medida en que aquello que, proveniente de los diferentes impulsos básicos, entra en la conciencia como algo homogéneo es imaginariamente unificado de modo sintético en un «ser» o una «facultad», en una pasión. (pp. 52-3)

Toda fuerza es voluntad de poder, fuera de ésta no hay ninguna otra, ni física ni dinámica ni tan siquiera psíquica. Al final o al principio, todo nos retrotrae a un apetito fundamental: tal apetito no es sino la voluntad de poder. Lo mismo ocurre con el “sentido”: puesto que “todo sentido es voluntad de poder (todos los sentidos relacionales pueden reducirse a ella)” (Nietzsche, 2008, p. 98).

Ahora bien, al niño, al hombre que es niño, le es inherente la pasión creadora. Mas también la alegría. En efecto, Nietzsche comprende que hasta él la voluntad de poder no había sido concebida más que como si el poder fuese un objeto y, por lo tanto, algo separado, cortado de la voluntad. Hasta él se había pensado –dice–, que la voluntad deseaba el poder. En tal estado de cosas, no se hacía del poder sino algo representado, una idea de esclavo y de impotente. En su *Nietzsche y la Filosofía* el filósofo francés Gilles Deleuze lo plantea así: “se juzgaba el poder según la atribución de valores establecidos ya hechos, (...), ya no se concebía la voluntad de poder independientemente de un combate cuyo premio eran precisamente estos valores establecidos” (Deleuze, 1998, p. 120). De este modo no se establecía sino la identidad entre la voluntad de poder, la contradicción y el dolor causado por ésta. Contra este dolor, Nietzsche afirma que el querer libera y que la voluntad es alegre. Contra una voluntad que alucina desnudarse frente a valores extranjeros, Nietzsche erige una voluntad que no es sino ella misma creadora de sus propios valores.

Voluntad de poder no significa que la voluntad quiera el poder. Voluntad de poder no implica ningún antropomorfismo, ni es su origen, ni en sus significaciones, ni en su esencia. Voluntad de poder debe interpretarse de un modo completamente distinto: el poder es lo que quiere en la voluntad. (Deleuze, 1998, p. 121)

261

Nº 98  
marzo  
2021

La tesis de la voluntad de poder, además, se opone a una de las tesis de Spinoza. Nos referimos a la tesis en virtud de la cual todo lo que es quiere seguir siendo: la tesis de la conservación de sí o autoconservación. Nietzsche dirá que eso es sólo una apariencia. Porque, en apariencia, un cierto estado logrado al que llegase lo vivo debería esforzarse, debería desear conservarse, si no fuera porque una facultad lo impele a no querer conservarse. En palabras de Nietzsche (2008):

El principio de Spinoza sobre la autoconservación tendría propiamente que ponerle un término a la alteración: pero el principio es falso, lo contrario es verdadero. Justamente en todo viviente es sumamente claro mostrar que lo hace todo para no conservarse, sino para llegar a ser más... (p. 560)

No hay conservación de sí, sino voluntad de apropiarse, de querer ser más, de devenir más fuerte, de dominar, de vencer. Tal es la naturaleza del ser: voluntad de poder, es decir, “el ser en sí mismo es voluntad de poder (...)” (Nietzsche, F., citado en Deleuze, G. 1998, p. 73). Si el ser es en sí mismo voluntad de poder mal podría ser éste un objeto exterior. Como ha señalado Heidegger (2000), Nietzsche es el último metafísico de occidente. Ello quiere decir: la voluntad de poder es la metafísica de la Modernidad. Pero, y aquí planteamos del todo nuestro problema: ¿se puede ser feliz (allende de que, en apariencia, a Nietzsche eso no le interese), se puede *bien estar* y *bien obrar*, se puede tener *una vida buena y bella* en esta metafísica de lo ilimitado? La respuesta la encontraremos a partir del pensamiento de Spinoza.

### 3. Spinoza y el límite marcado por los afectos:

En *El destierro de Helena* el escritor francés Albert Camus decía:

El sentido trágico del Mediterráneo es solar, distinto del de las brumas. Algunos atardeceres en el mar, al pie de las montañas, cae la noche sobre la curva perfecta de una pequeña bahía de aguas silenciosas, y entonces se eleva hacia el cielo una plenitud angustiada. Bien puede comprenderse que si los griegos llegaron a la desesperación en esos lugares, ello fue siempre a través de la belleza y de lo que ésta tiene de opresivo. En esa dorada infelicidad culmina la tragedia. Nuestro tiempo, en cambio, alimentó su desesperación en la fealdad y en las convulsiones. He ahí el motivo por el cual Europa sería innoble si el dolor pudiera serlo.

Hemos desterrado a la belleza. Los griegos, en cambio, tomaron las armas por ella. Es ésta una primera diferencia, sin embargo ya bien antigua. El pensamiento griego siempre se afirmó en la idea de límite. Nunca abusó de nada, ni de lo sagrado ni de la razón, porque nunca negó nada, ni lo sagrado ni la razón. El pensamiento griego lo admitió todo equilibrando las sombras con la luz. Nuestra Europa, en cambio, lanzada a la conquista de la totalidad, es hija de lo desmedido. Europa niega la belleza así como niega todo lo que no la exalte. Y, aunque de modo distinto, no exalta sino una cosa: el imperio futuro de la razón. En su locura extiende infinitamente los límites eternos e inmediatamente oscuras Erinias caen sobre ella y la desgarran. Némesis, diosa de la medida, no de la venganza, vela por el equilibrio. Todos aquellos que trasponen el límite son implacablemente castigados por ella. (Camus, 2011, pp. 119-20)

Difícilmente podrían encontrarse palabras más bellas para lo que estamos pensando. El resguardo del límite como posibilidad de justicia, de justicia poética,

frente a la desmesura, lo ilimitado, lo incomprensible, el impulso de la totalidad que se quiere a sí mismo siempre *in crescendo*. No conocer ni reconocer ningún límite es condenado con un despiadado castigo: la locura. Pero con ello no nos referimos meramente a la locura de Nietzsche, sino a la locura de toda Europa y, por añadidura, a la de todos los pueblos que son hijos suyos. Dentro de la moderna locura europea ha existido un pensador que ha pensado los límites como condición de posibilidad de sí, de sí como un modo, de sí como un modo del Todo, del Todo como un Dios, de un Dios como Natura. Tal pensador no es otro que Spinoza. Enseguida pensaremos con él. Mas antes vamos a indicar la suerte que su pensamiento tuvo en el mundo germánico de fines del s. XVIII y principios del XIX y, finalmente, su derrotero en el siglo próximo pasado.

La primera lectura de la filosofía de Spinoza estuvo indisolublemente ligada a lo que se conoció como la polémica del panteísmo, subsiguientemente convertida en la polémica del ateísmo. Tal lectura podríamos denominarla, ciertamente, como “religiosa”. En efecto, en los años 80 del siglo XVIII Spinoza estuvo en la palestra a partir de un texto de F. H. Jacobi, intitulado *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Tal texto era fundamentalmente una acusación a G. E. Lessing: en este contexto, la acusación de spinozista, la asociación con el nombre del judío excomulgado, era un anatema y una descalificación. Fue en este polémico contexto que el pensamiento de Spinoza llegó a la joven generación de teólogos, poetas, filósofos, entre los que descollaban Hölderlin, Schelling y hasta el propio Goethe.

Y lo que a esos jóvenes les interesó fue precisamente la unidad que ofrecía esa visión spinozista, una unidad que se expresaba y condensaba en la frase *Deus sive natura*, que era lo mismo que ese Uno y Todo que un muy joven Hegel estampó en el cuaderno de Hölderlin. (...). Hay quien ha considerado que su novela *Hyperion* no deja de ser una especie de desarrollo de la visión spinozista, en la que el sentido viene dado por esa totalidad, pero el drama viene dado precisamente por el hecho de que esa totalidad ya no es recuperable, y así, lo que en Rousseau era ya fuente de dolor a la vez que de esperanza de regreso imposible, en los cantos pastoriles huida y ensoñación, en Hölderlin conduce literalmente a la locura. (Serrano, 2011, p. 69)

Entonces en este contexto del *Sturm und Drang*, mediado además por las cumbres del idealismo alemán, la lectura pasó de ser “religiosa” a lo que llamaríamos

“metafísica” u “ontológica”. Este paso de lo religioso a lo ontológico lo consumó, como hemos dejado entrever en el principio de nuestro artículo, nada más y nada menos que Hegel con su famosa aserción: *spinozismo o no filosofía*<sup>12</sup>. Como señala el filósofo español Vicente Serrano, tal desplazamiento hacia la ontología tuvo como consecuencia asimismo un abandono del costado político del pensamiento de Spinoza (el cual restó de modo subsidiario a la ontología). La vertiente ética de su pensamiento tampoco corrió mejor suerte,

puesto que incluso un supuesto spinozista como Schelling acaba apartándose de la posibilidad de construir una *ética a la Spinoza*, lo que prometía en 1795, para finalmente en 1809 convertir esa ética a la Spinoza en un peculiar e inquietante tratado de metafísica donde la libertad es definida como capacidad para el bien y para el mal en abierta contraposición a Spinoza. (2013, p. 1)

En efecto, en esta época del idealismo alemán, la ética de Spinoza se subsume, paradójicamente, en lo que Hegel definió como *filosofía edificante*. Spinoza se convierte así en un “dogmático”, es decir, un precrítico. Así pues, no es de extrañar que no haya sido sino hasta Nietzsche, un antihegeliano si los hay (como, naturalmente, su maestro Schopenhauer), que el pensamiento de Spinoza pueda haber sido redescubierto en una obra en la que ontología, ética y estética están íntimamente ligadas. Ya después de Nietzsche, e ingresado al siglo próximo pasado, se dejan un tanto de lado las cuestiones metafísicas del pensamiento de Spinoza para poner el acento en su costado propiamente político. Es bajo esa luz que se construye una suerte de Spinoza liberal, “al que se convierte de hecho en un pensador político que contribuye a formar las ideas de las revoluciones liberales, y en cuyo marco se estudia sobre todo su concepción del contrato que se considera una versión de la teoría de Hobbes” (Serrano, 2013, p. 2). A los liberales de comienzo de siglo siguieron los marxistas de los 60’, con Althusser a la cabeza. En estas condiciones fue posible nuevamente aunar lo político y lo ético, mas también lo ontológico. Fue en este contexto, además, donde pudo nacer una lectura como la de Martial Gueroult o inclusive una como la de Deleuze.

<sup>12</sup>Tal aserción se encuentra en el acápite dedicado a Spinoza en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, 2005, México: FCE.



Y sin embargo -dice Serrano (2013)- no creo que sea exagerado afirmar que esas vigorosas y brillantes aproximaciones entre lo ético, lo político y lo ontológico se han caracterizado por un excesivo énfasis en tópicos del pensamiento político que se hereda de las tradiciones ideológicas del XIX, tanto marxismo como el propio liberalismo, que en parte Spinoza, como ilustrado que fue, contribuyó a inaugurar, pero que aplicadas retrospectivamente acaban por deformar su pensamiento, haciéndole deudor de categorías y planteamientos que obvian dimensiones decisivas de su pensamiento, o que subordinan de nuevo la ética y la ontología a la lectura política o simplemente la adaptan sin ser capaces de integrarla plenamente. (p. 3).

Nosotros tomaremos otro camino, un camino que podríamos denominar “estético-afectivo”. Se trata del modo según el cual nos damos forma a nosotros mismos, nos transformamos, accedemos a un determinado modo de ser. En efecto, el pensamiento de Spinoza se enuncia así: *Deus sive Natura*. Dios como Natura. Traemos nuevamente aquí a nuestro acto de pensar al poeta:

*Lo eterno en todo se mueve  
laborando sin cesar,  
que caer en la nada debe  
siempre el todo a su pesar  
si es que en su propia existencia  
aspira a perseverar.*

(Goethe, 1963, pp. 1052-3)

265

Nº 98  
marzo  
2021

Este poema, *Eins und Alles, Uno y Todo*, lo compuso Goethe en 1821, en Jena. Como señala Cansinos Assens en nota al pie, algunos de sus versos fueron mal interpretados. De tal suerte “lo de que el todo ha de caer en la nada, para seguir existiendo, refiérese tan solo a la destrucción física de las entidades individuales, y no en modo alguno a la destrucción de los elementos y menos todavía a la de la sustancia psíquica (...). Goethe piensa más bien aquí en el curso de la vida, en el que las formas cambian sin cesar, en tanto energía y sustancia manteniéndose inalterables” (1963, p. 1052). De ahí la siguiente corrección:

*¡Ningún ser a la nada volver puede!  
Lo eterno en todo sin cesar se agita,  
persevera en el ser dichosamente.*

*El Ser es inmortal, que leyes hay  
que celosas custodian los tesoros  
vivos que al todo sirven de ornamento.  
(Goethe, 1963, p. 1053)*

En este mismo poemario, intitulado *Gott und Welt*, es decir, Dios y Mundo, muestra Goethe su panteísmo de tipo spinoziano ya en el proemio:

*¿Qué Dios aquel sería que desde fuera,  
al compás de su dedo, el universo  
en círculo constante girar constante hiciera?  
No; lo propio de un Dios más bien estimo  
mover el mundo desde dentro, y dentro  
de Natura moverse y en sí mismo,  
llevar a la Natura, de tal suerte  
que cuanto en él alienta y late es  
de su espíritu y fuerza ni un momento  
se vea desamparado alguna vez.  
(Goethe, 1963, p. 1049)*

*Deus sive Natura; Natura sive Deus.* Ahora bien, antes de llegar al modo de existencia, debemos pensar la totalidad del pensamiento fundamental de Spinoza. De tal suerte, en la parte primera de la *Ética*, Spinoza presenta una de sus tesis centrales desarrollando la idea de que el ser, el ser en tanto que ser, no es sino una substancia que consta de una infinidad de atributos (Spinoza, 2005). A partir de aquí el ente se diferencia del ser; siendo el ser substancia con infinidad de atributos, el ente es un existente de ese ser; es *un modo* de existencia de esa substancia. Un hombre, un perro o una roca, para Spinoza, no son seres, sino existentes, modos de existencia del ser que es substancia con infinidad de atributos (Deleuze, 2008).

Dando un paso más, Spinoza (2005) distingue entre causas adecuadas e inadecuadas o parciales. Las primeras son aquellas que provocan un efecto que puede ser percibido clara y distintamente por ellas mismas. Las segundas, por el contrario, son aquellas de las cuales no puede percibirse su efecto meramente en virtud de sí mismas. Cuando ocurre algo de lo que nosotros mismos somos causa adecuada -dice Spinoza-, obramos. Cuando ocurre, por otro lado, algo de lo que sólo somos causa

parcial, padecemos. Luego los afectos no serán sino las afecciones del cuerpo en virtud de las cuales ya aumenta, ya disminuye, ya es favorecida o perjudicada la potencia de obrar del cuerpo en cuestión. Al mismo tiempo, las propias ideas de esas afecciones son las que constituirán los afectos. De ese modo, si somos causa adecuada de alguna afección, Spinoza (2005) llamará afecto a la acción y, en los demás casos, lo llamará pasión.

Ahora bien, de acuerdo a sus ideas inadecuadas el espíritu no padecerá sino pasiones; por el contrario, mientras más ideas adecuadas tenga, más obrará (Spinoza, 2005). No existirá, entre cuerpo y espíritu, determinación del uno por el otro, bajo ningún sentido. En realidad, “el espíritu y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión” (Spinoza, 2005, p. 112).

Tanto la razón como la experiencia enseñan que los hombres no son conscientes sino de sus acciones, mas no de las causas que las determinan y, por lo demás, que las decisiones del espíritu no son sino sus mismos apetitos, sujetos éstos a la disposición particular del cuerpo, al afecto que lo vive, además de poder albergar la desgracia de hacer convivir afectos contrarios en sí mismo, de suerte que aquellos que en tal situación se encuentran no puedan saber lo que quieren, además de existir aquellos que, sin afecto, se mueven por objetos nimios.

Todo ello muestra claramente –dice Spinoza– que tanto la decisión como el apetito del espíritu y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza, o, mejor dicho, son una sola y misma cosa, a la que llamamos “decisión” (*decretum*) cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y “determinación” cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión (...). (Spinoza, 2005, p. 115)

La Proposición VI de la parte tercera de la *Ética* es particularmente pertinente para lo que venimos pensando. Dice así: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en sí (*quantum in se est*), por perseverar en su ser” (Spinoza, 2005, p. 117). Las singularidades son los modos mediante los cuales los atributos de Dios o la Naturaleza (*Deus sive Natura*) se expresan de una manera determinada. Dicho esto, nada hay en la cosa que sea autodestructiva, que tienda a privarla de su existencia; todavía más, pues la cosa en su singularidad “se opone a todo aquello que pueda privarla de su existencia (por la

Proposición anterior), y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está en sí (*quantum potest, et in se est*) por perseverar en su ser (*in suo esse*)” (Spinoza, 2005, p. 117).

Ahora bien, la siguiente Proposición (VII, de la Parte tercera) completa la anterior, a saber: “El esfuerzo (*conatus*) con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (Spinoza, 2005, p. 117). En efecto, la potencia de una cosa, ora en soledad, ora en compañía, no es sino el esfuerzo por el que esa cosa intenta perseverar en su ser, por lo que el *conatus* no es otra cosa que la esencia actual. El esfuerzo de la cosa es indefinido en el tiempo, es decir, mientras que no haya ninguna causa exterior que lo destruya (únicas que pueden hacerlo) la cosa persevera indefinidamente en su existencia.

Ahora bien, cuando el esfuerzo refiere meramente al espíritu, Spinoza lo llama voluntad, mas cuando refiera al cuerpo y al espíritu, lo llama apetito: éste, en rigor, no es sino la esencia misma del hombre, merced de la cual se siguen los acontecimientos que procuran su conservación, y que el hombre está determinado a realizar por necesidad, ya en la extensión, ya en el pensamiento. Todavía más, pues entre apetito y deseo no habría ninguna diferencia, salvo la de que el deseo no se refiere sino a los hombres, en tanto que son conscientes de su apetito. De lo que debería quedar claro lo siguiente: “que nosotros no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos” (Spinoza, 2005, p. 117). Al deseo deben sumársele todavía dos pasiones, a saber: la alegría (*laetitia*) y la tristeza. Mientras que ésta opera disminuyendo la potencia del espíritu, aquélla, por el contrario, opera aumentándola. Al afecto de la alegría referido a la vez tanto al espíritu como al cuerpo, Spinoza lo llama placer (*titilatio*) o regocijo (*hilaritas*), al de la tristeza dolor o melancolía. Siendo más preciso aún, Spinoza entiende que tanto el placer como el dolor referirán al hombre sólo cuando una parte de éste resulte más afectada que las demás. A su vez, hablará de regocijo o melancolía cuando todas las partes resulten igualmente afectadas. Fuera de estos tres, es decir, fuera del deseo, la alegría y la tristeza, no hay ningún afecto, puesto que todos los demás derivan de éstos. Deseo, alegría y tristeza son, entonces, los afectos primarios en la *Ética*.

El cuerpo humano, pluralidad de individualidades, tiene la capacidad de ser afectado de muchas maneras y por muchos objetos. En virtud de sus múltiples individualidades, un mismo objeto o una misma cosa puede afectar al cuerpo de maneras diversas, pues no necesariamente lo que conviene a una conviene a otra. Luego, cualquier cosa puede ser causa de alegría, tristeza y/o deseo. Todavía más, pues hay tantas clases de alegrías, tristeza o deseos como tipos de objetos hay en el cosmos capaces de afectar al cuerpo. Dicho esto, el deseo no puede ser sino infinitamente diverso en sus posibilidades.

Otra Proposición (XXXVI, parte tercera) merece especial detenimiento, a saber: “Quien se acuerda de una cosa por la que fue deleitado una vez, desea poseerla con las mismas circunstancias que se dieron cuando fue deleitado por ella la vez primera” (Spinoza, 2005, p. 136). ¿Qué puede significar esto además de la introducción de los conjuntos en el orden del deseo? En efecto, todo aquello que acompañó las circunstancias del deleite en la que el hombre se vio envuelto alguna vez, será parte integrante, en tanto que causa accidental de alegría, del deseo de realizarlo todo de nuevo. Es decir: “deseará poseer la cosa con todas y las mismas circunstancias que se dieron cuando fue deleitado por ella la vez primera” (Spinoza, 2005, p. 137).

Se lee en la Proposición XXXVII (parte tercera): “El deseo que brota de una tristeza o de una alegría, de un odio o de un amor, es tanto mayor cuanto mayor es el afecto” (Spinoza, 2005, p. 137). La tristeza, como ya se ha dicho, disminuye la potencia del cuerpo y, por ende, es contraria al esfuerzo que éste hace por perseverar. Por su parte, el cuerpo afectado de alegría se esfuerza por conservarla, y ello con una ecuación directamente proporcional, es decir: a mayor alegría mayor el esfuerzo por conservarla (Spinoza, 2005). En tanto que el amor y el odio –dice Spinoza (2005)-, no son sino los afectos mismos de la alegría y la tristeza, se entiende que el deseo que brote de ese amor u odio será directamente proporcional a ese mismo amor u odio que lo produce.

Si se avanza junto a Spinoza (2005) un paso más se llega a lo siguiente: “por lo que toca al deseo, ésta es la esencia misma o naturaleza de cada cual, en cuanto se la concibe como determinada a obrar algo en virtud de una constitución cualquiera dada, que cada uno posee (...)” (p. 152). Se tiene así que el deseo no es sino la esencia misma del hombre. Éste, constituido por aquél, estará sujeto a las causas exteriores que

provoquen ya alegría, ya tristeza, ya cualquiera de sus derivados, moldeando de tal manera la suerte del deseo y, a su vez, la diferenciación de un deseo con otro, en la medida en que éstos sean moldeados por afectos diversos.

Recapitulando: todos y cada uno de los afectos remiten al deseo, la alegría o la tristeza, aunque, en rigor, el deseo es la esencia misma de cada cual. Una vez que se enuncia esto, basta por sí mismo para entender que el deseo de tal o de cual diferirá del de otros como difieren las esencias o naturalezas mismas de sus deseos. La alegría y la tristeza, por su parte, aumentarán o disminuirán la potencia del cuerpo, en su afán por perseverar en su ser. En una palabra: ya la alegría, ya la tristeza, la una potenciando, la otra disminuyendo, no son nada más que el propio deseo o apetito aumentado o reprimido por causas exteriores. Tal es, y no otra, la naturaleza misma de cada quien.

Se lee en la Proposición LVIII (parte tercera): “Además de aquella alegría (*laetitia*) y aquel deseo que son pasiones, hay otros afectos de alegría y deseo que refieren a nosotros en cuanto obramos” (Spinoza, 2005, p. 154). ¿Qué quiere decir esto? Que el espíritu, al concebirse a sí mismo –ejercicio que realiza necesariamente mediante una idea adecuada- y a su potencia de obrar, se alegra. Luego el espíritu, en cuanto tiene ideas adecuadas, y entiende, se esfuerza en perseverar en su ser; ahora bien, en la medida en que el esfuerzo mismo no es sino el deseo, se entiende que el deseo refiere al hombre también en la medida que éste obra. Todavía más, pues de todos los afectos que remiten al hombre en cuanto éste obra no hay ninguno que no se refiera a la alegría o al deseo; puesto que la tristeza no hace sino disminuir la potencia de obrar. Ahora bien, en la medida en que las acciones derivan de los afectos del espíritu en tanto que éste entiende, Spinoza las llama “fortaleza (*fortitudinem*)” (Spinoza, 2005, p. 155). Ésta, a su vez, se subdivide en generosidad y firmeza. Ésta refiere al deseo “por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón”. Aquélla, por su parte, se aplica “al deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad” (Spinoza, 2005, p. 155). El deseo (*cupiditas*), para Spinoza, no es sino la esencia misma del hombre en cuanto se lo define como el apetito merced del cual se lo determina a obrar en virtud de su conservación a raíz de una afectación cualquiera que sufre.

#### 4. Conclusiones:

Más allá del léxico y las nociones que usa Spinoza, por lo demás, propias de su momento histórico, hemos resaltado que el pensamiento fundamental del cual se sigue todo lo demás, es la totalidad como principio, la totalidad como *Deus sive Natura*. Dentro de esta totalidad, nosotros no somos sino partes, modos. Ser parte significa ser limitado. El ente humano, de tal suerte, es un modo finito: lo suyo es la limitación. Ahora bien, como el modo participa del todo, es decir, de la “sustancia infinita”, no acece, como en Descartes, el divorcio entre mente y cuerpo. Es decir: en Spinoza no existe el pensamiento omnipotente frente a la Natura. Nosotros, en cuanto modos, somos unidad que participa en la sustancia infinita y sus dos atributos, el pensamiento y la extensión, mas los atributos sólo son infinitos en la sustancia y finitos en el modo. Entonces: ¿qué es lo que está entre lo infinito y lo finito, entre la Natura y nosotros? Los afectos. Éstos, por lo tanto, son los que nos marcan los límites. De tal suerte, el afecto, cualquiera sea, es el límite de la omnipotencia, es decir, el límite del poder total, esto es, el límite en la totalidad. En tal sentido, límite, afecto y finitud están íntimamente ligados. Como hemos señalado, los afectos descansan en el modo finito de ser un cuerpo limitado por otros cuerpos. Mas el límite también se da al seno del pensamiento, toda vez que en Spinoza existe un paralelismo entre mente y cuerpo. Entonces *el límite es la conciencia del límite material*. Como dice Serrano: “En ese sentido el afecto se podría definir como la huella mental del límite material. La conciencia es en realidad siempre y por definición afectiva en la medida en que es siempre conciencia de una limitación y nunca conciencia de la omnipotencia” (Serrano, 2011, p. 98). La omnipotencia, para Spinoza y a diferencia de Descartes, en lo que refiere a la conciencia no es sino un producto de la imaginación. Es decir: la conciencia puede imaginar la omnipotencia, esto es, puede tener una idea inadecuada de sí misma. “La más inadecuada idea que un modo puede tener de sí mismo es la pretensión de ser la totalidad” (Serrano, 2011, p. 98). De suerte, se sufre, se padece. En verdad, se alucina, se enloquece. Como expresión mental, aunque inadecuada, consiste en un afecto, en el afecto de rebasar cualquier límite, en que no haya en rigor limitación, en que se sea omnipotencia. Mas el poder absoluto subsume, hasta negarlos, a los afectos. “La

omnipotencia sería entonces el afecto dominante dirigido a desconocer los demás afectos, a borrarlos y, en suma, a no reconocer la propia condición finita, y por tanto a no reconocer la totalidad Dios o naturaleza” (Serrano, 2011, pp. 98-9).

Entonces aquella nietzscheana pasión primitiva, esa pasión de la que se seguirían todas las demás, como hemos visto, esa pasión en virtud de la cual todo lo que es no quiere ser lo que es, sino más, siempre más, sin límites, sin satisfacción, sin calma, sin serenidad, nos subsume en una absoluta contradicción. Es el hombre, ente finito, que alberga en sí el deseo de lo infinito, expresado en términos de poder ilimitado. Porque la voluntad de poder, allende cualquier antropomorfismo, habita y se agita en lo que es. Y el ente humano es. Pero este “oxímoron (...) está condenado al fracaso, a la permanente frustración e insatisfacción y a la mayor de las impotencias. No reconoce la potencia en su máxima dimensión allí donde se da, en la totalidad, y en cambio tiene un conocimiento inadecuado (...), de su propia condición, es decir, en términos de Spinoza es pasivo, lo que disminuye su potencia y genera tristeza” (Serrano, 2011, p. 99).

Como bien nos recordaba Nietzsche, a nadie se le ocurrió jamás considerar que su estómago o su hígado no eran sino suyos propios, es decir, de su cuerpo, mientras que los pensamientos o las inspiraciones han descansado con frecuencia en un Dios, o quizás más simplemente en alguna divinidad, en todo caso, en lo que Nietzsche denomina el “trasmundo”. Para decirlo en una palabra: en una trascendencia. Ahora bien, el asunto es que en Nietzsche el pensamiento se inspira en la intuición fundamental de una voluntad de poder ilimitada, es decir, que no conoce ni reconoce ningún límite, y que alberga la idea de un superhombre por venir, un superhombre por crear. Ahora el problema es el siguiente:

el que poseído de un delirio tiene de su propio cuerpo la imagen distorsionada de supermán estará siempre sujeto a un desajuste, a una distancia que producirá una y otra vez dolor. (...). Spinoza no se engañaba en eso, de ahí su tranquila serenidad. Ni vivía para la muerte ni se dolía de saber la tragedia de la limitación. Su participación en el todo le permitía reconocer su limitación y en el mismo acto reconocer el todo, incrementado así su alegría y su potencia. (Serrano, 2011, p. 99)



Finalmente, digamos que pensar con Spinoza y Nietzsche, pensar con lo limitado y lo ilimitado, pensar con los afectos y las pasiones, nos ha dado la clave en virtud de la cual podemos pensarnos a nosotros mismos como lo que somos: entes humanos en una mar de locura y omnipotencia, entes humanos que, sin embargo, al conocernos y reconocernos como finitos, como temporales, podemos asimismo pensar la posibilidad de vivir nuestro tiempo finito con la serena certeza de ser un modo de la Naturaleza imperecedera. Que luego esa Naturaleza, que luego este mundo, este cuerpo celeste, no sea sino una partícula que habrá de perderse en los mares del tiempo, no nos importa. Porque, como hemos dicho desde el principio, lo que nos importa es este, nuestro momento histórico y esta, nuestra vida.

Pensando con Spinoza encontramos, como encontraría Goethe en su momento, la sagrada calma de ser un modo del todo, la posibilidad de encontrar otros modos que nos convienen, que nos afectan de alegría. Finalmente, cuando encontramos en nuestro propio interior la idea del todo, *Deus sive Natura*, la alegría es ya plenitud, la plenitud calma, la calma serenidad, y la serenidad un modo de ser. Que el poder se pliegue, se afecte a sí mismo, de modo tal que a la postre nuestra limitada y finita existencia resulte en un modo, en una posibilidad vital, que resulte, *in summa*, en una vida, una vida que sea una obra de arte, una vida que se quiera a sí misma buena, libre y alegre, tal es todo lo que podemos pretender.

##### 5. Referencias bibliográficas:

- Bakunin, M. (2008). *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Terramar.
- Bataille, G. (1974). El problema del Estado. En *Obras escogidas*. Barcelona: Barral.
- Camus, A. (2011). El destierro de Helena. En *Bodas. El verano*. Buenos Aires: bolsillo.
- Descartes, R. (2003). *El discurso del método*. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1637).
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Fink, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (1979). *Obras completas. La interpretación de los sueños*. Buenos Aires, Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).
- Goethe, J. W. (1950). *Obras completas. Poesía y verdad*. T. II. Madrid: Aguilar.
- Goethe, J. W. (1963). *Obras completas. Dios y Mundo*. T. I. Madrid: Aguilar.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. T. I. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2007). *Desde la experiencia del pensar*. Madrid: Abada.
- Heidegger, M. (1993). *El Ser y el Tiempo*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Heidegger, M. (2012). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mann, T. (2010). La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia. En *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2005). (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2005). (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2005). (2016). *La gaya ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Serrano, V. (2010). *Soñando monstruos. Terror y delirio en la Modernidad*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Serrano, V. (2011). *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. Barcelona, Anagrama.
- Serrano, V. (2013). *Spinoza y la estética*. Conferencia pronunciada en la Universidad Diego Portales. Texto inédito.
- Serrano, V. (2014). *Naturaleza muerta. La mirada estética y el laberinto moderno*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Schopenhauer, A. (1961). *Eudemonología*. Madrid: Ediciones ibéricas.
- Schopenhauer, A. (2011). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Akal.
- Spinoza, B. (2005). *Ética: demostrada según el orden geométrico*. La Plata: Terramar. (Trabajo original publicado en 1677).
- Stirner, M. (2007). *El Único y su propiedad*. Buenos Aires: Reconstruir.
- Zweig, S. (2014). *Le Combat avec le Démon. Kleist, Hölderlin, Nietzsche*. París: Le livre de Poche. Título original: *Der Kampf mit dem Dämon*. Existe versión en castellano de Editorial Acantilado.