

AMOR COMO CARIDAD Y HOMBRE LIBRE QUE ESTÁ MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL: APUNTES PROBLEMÁTICOS EN TORNO A LAS DOCTRINAS DE SPINOZA Y NIETZSCHE

JOSÉ EZCURDIA *

Spinoza, bien iniciada la *Ética*, señala que Dios o la sustancia se constituye como causa inmanente, esto es, como una causa que se afirma como tal, en la medida que se encuentra no parcial, sino totalmente presente en su efecto, a saber, la naturaleza. Dios se identifica con la naturaleza, en la medida que ésta aparece como su ámbito expresivo y constitutivo.¹

* Doctor en filosofía por la UNIVERSIDAD DE BARCELONA. DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA. UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO.

¹ Cfr., Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1975, p. 171, donde este autor señala los nexos históricos de la expresión y la inmanencia, en función de la determinación de su forma y relación en el pensamiento de Spinoza. Al respecto señala: “La idea de expresión rinde cuenta de la verdadera actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación. Es en la idea de expresión, que el nuevo principio de la inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad de lo múltiple [...] Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios [...] que es el ser o del Uno que es” Deleuze sitúa la noción de *explicatio* en el pensamiento de Spinoza en la línea de un concepto de emanación neoplatónica que ha evolucionado hacia la inmanencia. Dios como causa, aparece no parcial, sino totalmente en su efecto. El efecto no resulta, así, como una degradación de la causa, sino como la expresión en la que se constituye como tal. Spinoza, al adoptar la noción de inmanencia, al mismo tiempo que se adhiere a la tradición neoplatónica, la renueva y le otorga una nueva orientación. Cfr., *Op. cit.* P. 15: “En cuanto a la emanación, es cierto que de ella, al igual que de la participación, se hallarán trazas en Spinoza. Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que [Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la emanación, incluso si ambos temas coexistían [...] Es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa inmanente”.

Spinoza nos dice al respecto:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...] Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...] Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.²

Spinoza, a partir de la noción de causa inmanente, corta de raíz una tradición metafísica en la que la figura de la trascendencia aparecía como principio para ordenar los planos tanto de la teoría del conocimiento, como de la ética. Nuestro autor, al hacer de Dios causa inmanente restituye a la naturaleza –y con ésta al hombre– una autonomía ontológica que le había sido escamoteada por su determinación como forma subordinada justo a un principio trascendente: ya sea como creación, emanación o partícipe, la metafísica de la trascendencia no reconoce en la naturaleza y el hombre mismo un poder y una forma propias, que se constituyan como horizonte de su determinación. Spinoza, con base en la noción de inmanencia, planta cara a la tradición aristotélico-tomista y al conjunto de la filosofía escolástica, para sentar uno de los pilares fundamentales de una modernidad en la que la naturaleza cobra una total sustancialidad y en la que el hombre se levanta como corazón de la naturaleza misma. Analizar las profundas y variadas consecuencias que representa la inflexión de la doctrina spinoziana en la filosofía moderna es una empresa fuera de nuestros alcances, tan sólo realizaremos una serie de apuntes problemáticos en relación al parentesco

² Spinoza, *Ética*, I, XVIII y Dem.

de los planteamientos que ésta encierra con el pensamiento de Nietzsche, quien, como el propio Spinoza, hace de una metafísica inmanentista en la que la afirmación de la vida aparece como fundamento de la creación del valor y de la verdad, el principio de una crítica a la cultura.

Revisemos algunas concepciones de Spinoza para profundizar en estas reflexiones. Spinoza nos dice en la *Ética*:

Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apeteceamos ni deseamos, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceamos y deseamos.³

Para Spinoza el deseo es el motor de la afirmación de un sujeto que posee a la sustancia como causa inmanente. El sujeto afirma su forma en la medida que obtiene los objetos que colman su deseo, dando cumplimiento a la sustancia misma que en él se manifiesta y determina como tal: para Spinoza, el valor encuentra su sostén en la afirmación del sujeto en tanto *conato*, es decir, en tanto deseo que satisface la forma de Dios mismo o la sustancia como potencia y actividad. Según nuestro autor el sujeto aparece como principio de la fundamentación del valor moral. Dicho valor no se ve determinado por su presunta participación en una supuesta forma trascendente, ni es él mismo una forma trascendente. Spinoza, como decíamos, al hacer de Dios o la sustancia causa inmanente, identifica a Dios con la naturaleza y, en este sentido, el hombre, en tanto naturaleza, ve en su cabal afirmación el marco en el que el valor mismo cobra sentido y legitimidad. La noción de inmanencia, así, se resuelve como basamento de una teoría genética del valor moral que resulta puntualmente asimétrica a la forma misma del valor que se desprende de la metafísica de la trascendencia: el valor no existe independientemente del sujeto en un supuesto *Topos Uranos* o mente divina, sino que es resultado de un sujeto que al desenvolver su principio, Dios o la sustancia, se constituye

como marco en el que éste hace efectiva su articulación.⁴

La concepción spinoziana del valor moral va aparejada a una crítica de la definición de verdad como adecuación de la mente a la cosa, propia de un realismo epistemológico asociado a una metafísica de la trascendencia. Para Spinoza el sujeto es un modo del atributo pensante capaz de crear conceptos que poseen a la verdad como criterio intrínseco. La verdad radica en la forma de un sujeto que al poseer a la sustancia como fundamento inmanente, da lugar a los conceptos en los que se esclarece la estructura misma de la naturaleza: la interioridad entre la sustancia y el sujeto, es justo el horizonte en el que se hace inteligible la forma de una verdad autoevidente, que tiene precisamente en el sujeto su ámbito de formulación. El *autómata espiritual* spinoziano en este sentido, es el manantial de una verdad que no pretende dar cuenta de una idea trascendente para expresar la forma misma de lo real.

Spinoza nos dice en *La reforma del entendimiento*:

Esto es lo mismo que dijeron los antiguos, al afirmar que la verdadera ciencia procede de la causa al efecto, bien que nunca llegaron a concebir, que yo sepa, el alma con un agente que observa ciertas leyes al modo de un autómata espiritual; por eso y desde un principio, en cuanto nos ha sido posible, adquirimos un conocimiento de nuestro intelecto y de una norma tal de la verdadera idea que nos dé la seguridad de no confundirla con falsas o ficticias.⁵

⁴ Cfr. Deleuze, *Ibidem*, p. 238: “¿Qué es el mal? No hay otros males que la disminución de nuestra potencia de actual y la descomposición de una relación. Aun la disminución de esta potencia de actuar no es un mal sino porque amenaza y reduce la relación que nos compone. Se retendrá, pues, del mal, la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo. En consecuencia, el mal no puede suponerse sino del punto de vista particular de un modo existente: no hay bien ni mal en la Naturaleza en general, por hay lo bueno y lo malo, lo útil y lo perjudicial para cada modo existente. El mal es lo malo desde el punto de vista de tal o cual modo. Siendo nosotros mismos hombres, juzgamos el mal desde nuestro punto de vista, y Spinoza recuerda a menudo que habla de lo bueno y de lo malo considerando la exclusiva utilidad del hombre”.

⁵ Spinoza, *La reforma*, p. 74.

³ Spinoza, *Ética*, III, Prop. IX, Esc.

En la *Ética* señala:

En el escolio de la prop. XI de esta parte se ha explicado lo que es la idea de la idea; pero ha de notarse que la proposición anterior es bastante manifiesta por sí, pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre: en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente o sea, lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo, como una pintura sobre una tabla y no un modo de pensar, a saber, el entender mismo, y, pregunto, ¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda antes las cosas?, esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de la cosa? Además, ¿qué puede ser más claro y más cierto como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí, y de lo falso.⁶

Para Spinoza la verdad aparece como expresión de un sujeto que en tanto modo del atributo pensante, puede dar cuenta de las leyes de la naturaleza que son tanto su principio inmanente, como de la naturaleza misma. La verdad presenta como decimos un carácter autoevidente, pues es la forma misma de la sustancia que en el sujeto se expresa y conquista su forma. El sujeto, al realizarse como registro expresivo de Dios, hace de su movimiento cognoscitivo, de la creación de conceptos que gozan de la guía del cartesiano método de la claridad y la distinción, el horizonte en el que la verdad cristaliza: la coherencia interna entre las ideas o la noción de *idea adecuada*, desplazan justo una adecuación del intelecto a la cosa característica de la filosofía escolástica. La propia interioridad Dios-naturaleza-sujeto se resuelve así como el fundamento ontológico de una teoría genética de la verdad que supone una radical autonomía epistemológica del sujeto.⁷

⁶ Spinoza, *Ética*, II, Prop. XLIII y Esc.

⁷ Cfr, Rousset, Bernard, "L'être du fini dans l'infini dans la philosophie de Spinoza", en *Revue de philosophie*, 1986. p. 232 : "En resumen, según la ontología de la primera parte de la *Ética*, el ser infinito y único, en la infinidad de sus órdenes infinitos de existencia [atributos], es, según las modalidades infinitas de las determinaciones (CONTINUACIÓN)

Las concepciones de *La reforma* relativas al 'autómata espiritual' capaz de generar ideas adecuadas, como las propias reflexiones de la *Ética* sobre la centralidad del sujeto en la constitución del valor moral, ilustran los relieves de una crítica a una metafísica de la trascendencia en la que nociones como eminencia, analogía, participación, creación a partir de la nada, causa final, no hacen justicia a la forma de un sujeto que afirma su forma, precisamente al expresar a Dios o la sustancia que es su fundamento inmanente.

Estos planteamientos spinozianos que hemos esbozado, podemos afirmar, aparecen como los puntales de la crítica que Spinoza enarbola contra una serie de discursos de corte teológico-político en los que el argumento mismo de la trascendencia, se traduce en el resorte para incoar en el sujeto diversas afecciones pasivas e ideas inadecuadas y edificar, de esta manera, una moral heterónoma que corta de tajo todo ejercicio de autodeterminación. Pasiones tristes como la ciega obediencia, el miedo, la culpa, así como el rosario de ideas de la imaginación – pecado, caída, redención– que se derivan de la creencia irreflexiva sobre un Dios trascendente que juzga y castiga, y que es capital simbólico de una casta social y sacerdotal determinada, son para Spinoza objeto de examen, crítica y denuncia. Spinoza descalifica la negación que realiza el hombre de la afirmación de su propio principio vital –precisamente Dios o la sustancia en tanto causa inmanente– justo al hipotecar su

(CONTINUACIÓN DE LA NOTA 7) de su existencia [leyes], en las modalidades finitas de su ser que son las concreciones [modos], extrínsecamente determinadas, pero capaces de recibir determinaciones intrínsecas, de las modalidades infinitas de determinación. En este edificio impresionante no hay mediación que encontrar, porque no hay mediación que buscar; no hay mediación, por que las relaciones de los términos no son relaciones entre los seres, sino relaciones del ser en el ser, sus órdenes de existencia y sus modalidades de existencia, sus leyes infinitas y su concreción en lo infinito; es precisamente esto lo que significa la determinación de una sustancia una y única, al mismo tiempo que infinita, la reducción de las sustancias cartesianas [extensión y pensamiento] al ser atributivo, la reducción de los individuos sustanciales al ser modal, y la promoción de las leyes de la naturaleza al rango de modos eternos; es por esto también que el ser de lo finito en lo infinito, en su ser real, positivo y activo, no es un 'participar', sino un 'ser parte de'.

existencia misma a la participación en un más allá que tiene como gestor a la propia jerarquía eclesiástica y sus variantes monárquicas. Spinoza, a partir de la noción de inmanencia, otorga al sujeto una autonomía moral y epistemológica que se constituye como un canto a la vida, en tanto una vida que se vive desde una radical suficiencia ontológica que tiene su fundamento en la forma de una sustancia que en el sujeto mismo encuentra su realización. El bien y la verdad son para Spinoza manifestación de una vida que se vive desde el ejercicio de una autonomía ontológica, epistemológica y moral. Éstos no aparece como formas que se sitúen en un presunto más allá y que por añadidura para ser aprehendidas exijan al sujeto su propia negación.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.

El hombre libre, esto es, el que vive según el sólo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad, y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida.⁸

Para Spinoza no es el temor a un castigo o la esperanza de una recompensa, el principio a partir del cual el sujeto ha de afirmar su forma. No es a partir de ninguna forma de autonegación epistemológica o moral que el hombre ha de dar cabal promoción a su fundamento inmanente. El sujeto para Spinoza practica la libertad en el plano de una inmanencia desde la que reconoce en toda figurada derivada del argumento de la trascendencia una mera idea de la imaginación, que al no responder a su propio carácter activo debe ser objeto de purga.

Quizá uno de los términos que mejor ilustran el detallado trabajo psicológico que Spinoza realiza en torno a la cuestión de la génesis del valor moral y sus implicaciones en el plano ético-político es el de 'servidumbre voluntaria'. La servidumbre voluntaria es para nuestro autor, digámoslo así, la interiorización

y reproducción refleja por parte del sujeto de una serie de valores e ideas inadecuadas que toda vez que lo conducen justo a su negación, se constituyen como el cimiento de un régimen político opresor. Spinoza desmantela los mecanismos psicológicos de una sociedad monárquica que aparece como correlato de un orden metafísico ordenado por la noción de trascendencia, en la que lo múltiple padece una profunda insuficiencia ontológica pues depende para de ser de su participación en lo Uno: la metafísica de la trascendencia es para Spinoza el marco más general donde se sitúa una servidumbre voluntaria por la que el hombre renuncia pasivamente a la promoción de su propia forma en aras del sostenimiento de una monarquía.

Spinoza apunta en el *Tratado teológico político*:

Porque, como ya lo hemos mostrado y discretamente observa Quinto Curcio, *no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre*. Y ved, aquí, lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como dioses, ora a detestarlos como azote de la humanidad.

Para obviar este mal se ha cuidado mucho de rodear de gran aparato y culto pomposo a toda religión, falsa o verdadera, para darle constante gravedad y producir en todos un profundo respeto; lo que, dicho sea de paso, ha hecho que entre los turcos toda discusión sea un sacrilegio, y en quienes el espíritu individual está tan lleno de prejuicios que no dejan sitio en él a la razón ni aun a la misma duda.

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano.⁹

Spinoza, a partir del concepto de inmanencia, desmonta la arquitectura psicológica en la que se sostiene la dominación política, abriendo un

⁸ Spinoza, *Ética*, IV, Prop. LXVII.

⁹ Spinoza, *Tratado teológico-político*, Int, 8, 9, 10.

espacio para repensar la génesis del valor y la verdad donde en última instancia tiene su satisfacción el ejercicio de la autonomía moral. Es en una capacidad de autodeterminación que aparece como corazón de la libertad donde tienen su fundamento el valor moral y la verdad, y no en la aceptación pasiva de una serie de normas que inclinan al sujeto a empujar el menoscabo de su propia naturaleza. Para Spinoza la servidumbre voluntaria es el mecanismo psicológico que se constituye como el sostén de una sociedad esclavizante que calca en su propia estructura la jerarquía que supone la metafísica de la trascendencia.

Es en este sentido que se hace inteligible la noción spinoziana de virtud. La virtud es precisamente la actualización de la forma del hombre, entendida ésta como la promoción de su vida y su potencia misma. La noción de virtud de Spinoza, no guarda ningún eco de una metafísica de la trascendencia en la que el sujeto tuviese en cuenta para su afirmación algún criterio ajeno a su propia naturaleza. La relación que el sujeto establece consigo mismo y con los objetos es fuente de virtud sólo en la medida que se endereza como dominio útil de la propia afirmación en la que éste se constituye como tal.

Spinoza subraya en la *Ética*:

Por virtud y por potencia entiendo lo mismo, esto es, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza.¹⁰

Asimismo apunta:

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que es útil, esto es, su ser, es impotente. (*Ética*, IV, Prop. XX).

Para Spinoza la virtud es sinónimo de afirmación de la propia potencia. Ésta de ningún modo tiene su resorte a partir de lo que Spinoza denomina pasiones tristes e ideas de la imaginación, propias de una moral heterónoma que supone una separación del sujeto respecto de su propio principio inmanente. La concepción spinoziana

de virtud se desarrolla sobre el telón de fondo de un rechazo a una metafísica de la trascendencia y a una sociedad monárquica en el que lo verdadero y lo bueno como formas en sí, actúan como argumentos de la determinación de un sujeto que se le ve escamoteada su autonomía moral.

Ahora bien, aquí cabe subrayar que para Spinoza es justo la afirmación de la vida o potencia del hombre y sólo esta afirmación el principio capital del ejercicio de la libertad. En otros términos, la promoción de la vida aparece como núcleo mismo de la libertad, haciendo del valor moral un momento de dicha afirmación, más no el equivalente de su cumplimiento mismo: para Spinoza el acto libre se sitúa *más allá del bien y del mal*, pues éste manifiesta la satisfacción de Dios como causa inmanente, como un Dios que es causa de sí, justo al dar lugar y producir a la propia naturaleza. La actividad del hombre toda vez que da lugar al valor moral, lo desarbola interiormente, pues su actividad misma es la forma de Dios que en tanto causa inmanente como hemos señalado se constituye el expresarse en el hombre mismo.

Spinoza ilustra estos planteamientos al señalar el hipotético caso de un hombre que no viese nunca minada la afirmación de su conato por una alteridad determinada, no conociese entonces la finitud, el miedo y la tristeza que se le asocian a ésta, ni las nociones de bien y mal que aparecen como los conceptos correlativos en los que dichas pasiones se desdoblan. El hombre libre está más allá del bien y del mal, pues su libertad misma es expresión de su principio que en tanto causa inmanente se realiza como vida y potencia, como una intensidad sostenida que no reconoce alteridad ninguna que mine su forma y sea el horizonte para determinar la propia forma del valor moral:

Spinoza nos dice en la proposición LXVIII de la *Ética*:

Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras continuaran siendo libres.

He dicho que es libre aquel que es guiado por la sola razón; por tanto, el que nace libre y permanece libre, no tiene sino ideas adecuadas y, por ende, no tiene ningún concepto del mal y, por consiguiente, tampoco del bien.¹¹

¹⁰ Spinoza, *Ética*, IV, Def. VII.

¹¹ Spinoza, *Ética*, IV, Prop. LXVIII y Dem.

En el escolio de esa misma proposición Spinoza amplía estas reflexiones al señalar la condición de Adán en el Paraíso, que al expresar inmediatamente el poder de Dios, al ser él mismo la vida y el poder de Dios, se sitúa en el plano digamos de una supramoralidad que trasciende los términos del bien y del mal, haciendo de la libertad sinónimo de la afirmación de su esencia:

Y esto, como lo otro que acabamos de demostrar, es lo que parece significar Moisés en la historia del primer hombre. En ella, en efecto, no se concibe ninguna potencia de Dios que aquella con la que creó el hombre, esto es, la potencia con la cual miró solamente por la utilidad del hombre; y en tal sentido cuenta que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal y que tan pronto comiera de él, al punto más bien temería a la muerte que desearía vivir.¹²

Para Spinoza el hombre libre se sitúa más allá del bien y del mal, pues hace de su libertad misma el despliegue de la vida que es su fundamento inmanente. El hombre libre no vive la vida en función del miedo a la muerte o de la esperanza de la obtención de un bien que se le ofrezca como recompensa, sino como un poder de existir que es la vida misma que hace valer su forma como afirmación. El hombre libre que actúa más allá del bien y del mal, florece para nuestro autor resquebrajando toda forma de servidumbre e impotencia, pues es la propia vida que no se tiene más que a sí misma como causa y fundamento.



Una vez realizadas estas consideraciones preliminares sobre la filosofía de Spinoza podemos preguntar: ¿Qué vínculos guarda la doctrina nietzscheana con los planteamientos spinozianos? ¿El superhombre nietzscheano, que juega, danza y ríe¹³, y que está más allá del bien

¹² Spinoza, *Ética*, IV, Prop. LXVIII, Esc.

¹³ Al respecto, Cfr, Rivara Kamaji, Greta, 'Nietzsche, filósofo de la risa, la danza y el juego', en *Perspectivas nietzscheanas*, UNAM, 2003, p. 235: "Restaurar la acción creadora sobre el mundo debe incluir el poder de afirmar, sin ello no es posible abrirse a otra experiencia del ser, es por ello que Zaratustra insiste tanto en la (CONTINÚA)

y del mal, pues mira con la mirada del abismo ciego de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo, guarda afinidades profundas con el hombre libre de Spinoza? ¿Nietzsche es spinoziano? ¿La crítica que Nietzsche lanza contra el racionalismo filosófico y el cristianismo, contra el conjunto de la cultura occidental, es del mismo corte que la que Spinoza lanza contra la escolástica y una sociedad articulada en la servidumbre voluntaria?

Nietzsche nos dice contra los teólogos en *El Anticristo*:

Yo combato ese instinto que caracteriza a los teólogos: por todas partes he descubierto su impronta. Aquel por cuyas venas corre sangre de teólogo adopta ya de antemano frente a todo una postura falsa e insincera. Llama *fe* al *pathos* que emana de esa postura: el que cierra los ojos, de una vez para siempre, ante sí mismo para no tener que soportar la visión de una falsedad incurable.¹⁴

Para Nietzsche el teólogo realiza una operación psicológica peculiar, que se vertebra en un emplazamiento discursivo que conlleva al hombre a impulsar un sistemático desconocimiento de su propia forma en aras del sostenimiento de un proceso de autonegación: desde la perspectiva de Nietzsche el teólogo a través de la metafísica de la trascendencia impone a la vida que pulsa en el hombre un esquema o valor que daría cuenta de su cabal realización, cuando por el contrario ésta encuentra su afirmación efectiva en la creación del valor. El teólogo lleva a cabo una determinación perversa de la relación entre la vida y valor, en la medida que desconoce la preeminencia ontológica de la vida misma y la reduce a la estructura meramente formal de aquél, que de ningún modo hace justicia al despliegue creativo en el que ésta se constituye.

(CONTINUACIÓN DE LA NOTA 13) convertirse en poder de afirmar, de lo contrario, los valores podrían cambiar, ser sustituidos pero lo que no se erradica es la perspectiva nihilista de la que derivan.

¿Qué es lo que hace falta para Nietzsche? Precisamente la afirmación dionisíaca, es ésta la que convoca e invoca la risa, la danza y el juego ¿por qué? Porque jugar es afirmar el azar y del azar la necesidad. Bailar es afirmar el devenir y del devenir el ser. Reír es afirmar la vida."

¹⁴ Nietzsche, *El Anticristo*, 9, 36.

Desde la perspectiva de Nietzsche el teólogo invierte los conceptos de lo verdadero y lo falso, haciendo de la verdad y el bien lo que niega la vida, y de lo falso y el mal justo la etiqueta para proscribir aquello que expresaría su forma productiva y creativa, su forma justo como principio de la verdad y el valor moral.

Nietzsche afirma al respecto:

Allí donde se da la influencia de los teólogos, el *juicio de valor* se encuentra trastocado, los conceptos de ‘verdadero’ y ‘falso’ se hallan necesariamente invertidos; se considera, así, ‘verdadero’ lo que más perjudica a la vida, y ‘falso’ lo que la eleva, acentúa, afirma, justifica y la hace triunfar.

El teólogo es para Nietzsche el gran prestidigitador, pues enarbola un discurso que en un golpe de mano coloca en el centro de la vida al concepto, esclerosando su propia forma creativa, para identificarla con el mal o la falsedad. El teólogo, justo a partir del argumento de la trascendencia, enseguece y censura al hombre libre con un concepto que toda vez que obstruye la afirmación misma de la vida que en él anida, termina negándola al colocarse como presunto horizonte de verdad.

Nietzsche critica la metafísica de la trascendencia y al cristianismo, pues le parece que éstos resultan la cristalización de una mala conciencia que no hace el esfuerzo por encarar y afirmar su principio vital, sino que se minimiza a sí misma al asumir pasivamente valores que son el principio de su empobrecimiento ontológico. Nietzsche critica al cristianismo su desprecio de la vida y de la voluntad de poder, en función del enaltecimiento de valores diversos como la humildad o la misericordia, como si estos condujeran a la aprehensión de supuestas esencias trascendentes. Estas concepciones se hacen expresas cuando Nietzsche señala que el teólogo no afirma la *nada de la voluntad* en tanto una voluntad que crea y destruye valores en un movimiento incesante, sino que promueve más bien una mera *voluntad de la nada* en tanto odio y resentimiento contra la vida misma: la supeditación de la vida al valor que lleva adelante el teólogo, señala Nietzsche, es el fundamento de un nihilismo estéril que aparece como alma

de un cristianismo que se impone sobre el hombre libre capaz de crear valores.¹⁵

Nietzsche apunta al respecto:

Y cuando los teólogos extienden la mano hacia el poder, a través de la conciencia, de los príncipes (o de los pueblos), no hay duda de lo que sucede: es la voluntad del fin, la voluntad nihilista la que trata de hacerse con el poder.¹⁶

Para Nietzsche el teólogo, al colocar el concepto y la verdad en el cielo, en la propia mente de Dios, otorga un fundamento metafísico a la negación de la vida, haciendo del cristianismo el principio de una cultura enferma y pusilánime, una cultura nihilista en la que el yugo de la mediocridad tutela la conciencia del hombre: según Nietzsche, Occidente se ha intoxicado con los productos de su propia pereza, pues no crea los valores que afirman la vida que es su fundamento, y por el contrario, se ha conformado con la propagación de una moral del rebaño en la que la aceptación pasiva de valores que niegan la vida misma, resulta el patrón tanto de la formación de la conciencia del individuo, como de la organización social.

¹⁵ En relación con la cuestión del nihilismo Cfr, Granier, Jean, *Nietzsche*, Press Universitaires de France/CONACULTA/CRUZ ed, 1991: “El nihilismo sanciona la generalización de un fenómeno mórbido, la decadencia. En tanto que ésta permanece acantonada en ciertas capas sociales y en ciertas regiones del globo, no pone en peligro a la civilización humana; pero se convierte en azote terrible, cuando invade –como hoy en día según Nietzsche- el conjunto de clases de instituciones y de pueblos, para confundirse con la idea misma de humanidad.

A continuación y en ese mismo sentido Granier apunta: “El mismo Nietzsche ve en la decadencia una especie de enfermedad social, cuyos síntomas analiza con léxico de clínico. De acuerdo con su concepción filosófica de la vida como voluntad de poder, presenta su diagnóstico y encara los remedios. Cuando Nietzsche denuncia, para explicar la generalización de la decadencia misma, la dominación progresivamente lograda por los débiles sobre los fuertes, es necesario restituir a estos calificativos la significación filosófica que tienen; es decir, vincularlos a la voluntad de poder donde se marcan justamente las dos tendencias fundamentales y antagónicas, que la caracterizan. La paradoja que manifiesta la “enfermedad de la civilización”, de la que se ocupará también Freud pero con otros enfoques, confirma aquí que se trata, para Nietzsche, de una catástrofe concerniente a la interpretación filosófica de la vida en su naturaleza más íntima.”

¹⁶ Nietzsche, *El Anticristo*, 9, 36.

Nietzsche crítica la caridad, que es el valor central del cristianismo. La caridad, señala, es justo la pérdida de contacto con la propia vida, con el fin de alimentar el engrandecimiento del otro, que es la deificación del débil, del enfermo, de aquel que no puede afirmar la vida misma: la caridad es para Nietzsche la elevación de la moral del débil a ley universal, ley que niega la vida y la salud, en tanto voluntad de poder que en un juego incesante crea y destruye valores.

La caridad para Nietzsche refleja incapacidad del cristianismo para afrontar el carácter afirmativo de la voluntad de poder, y se constituye como un botón de nuestra de una moral del resentimiento en donde la afirmación de la vida es proscrita y perseguida.

Nietzsche afirma en *Así habló Zaratustra*:

Os acercáis al prójimo con solicitud y alabáis con bellas palabras ese acercamiento. Pero yo os digo que vuestro amor al prójimo se debe a que os amáis mal a vosotros mismos. Os escapáis al prójimo huyendo de vosotros mismos y os empeñáis en considerar que ésa es una virtud, pero a mí no me engaña ese desinterés. ¿Qué si os aconsejo amar al prójimo? Más bien os aconsejo que huyáis del que tenéis más cerca y que améis al que está más lejos de vosotros.¹⁷

Nietzsche deplora en el hombre occidental la interiorización de una moral cristiana que a sus ojos es sinónimo de autonegación y degeneración de la voluntad de poder.¹⁸ La incapacidad misma del cristianismo de hacer contacto con la propia vida se condensa en una caridad que privilegia

¹⁷ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 84.

¹⁸ En relación a la concepción nietzscheana del cristianismo, Cfr, Fink, Eugene, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Universidad, 1996, p. 169: “Al cristianismo lo considera como “el enemigo mortal del tipo superior de hombre”, como la perversión sin más, como la corrupción de los instintos del hombre, como la religión de la contranaturaleza, que ha seducido a la filosofía Europa –ésta, dice, lleva en su venas sangre de teólogos– El concepto cristiano de Dios es uno de los más corrompidos conceptos de la divinidad que se han inventado en la tierra [...] El cristianismo es para Nietzsche la manifestación más poderosa en la historia universal de un extravío de los instintos sufrido por el hombre europeo, extravío que se presenta como el inventor de un transmundo ideal y como la desvalorización del verdadero mundo terreno. El cristianismo es para Nietzsche una forma de lo que él combate como ‘platonismo’.”

la pereza, el miedo, la desidia y el temor a la muerte, al esfuerzo y la vitalidad que acompaña a una conciencia sana. La ética nietzscheana es una ética aristocrática en la que la singularización producto de la afirmación de la vida, en modo alguno puede verse regulada por una moral heterónoma que diese lugar a una homogeneización social.

La caridad desde la perspectiva de Nietzsche no refleja el sano vínculo del hombre con la vida que es su principio, para elevarlo a una soledad que es creación, sino por el contrario, lo somete a un gregarismo que no es más que resentimiento y mediocridad, a una verdad que es la palabra del débil que reniega de la vida y se impone sobre el hombre libre que ríe con la risa y las mil danzas y transfiguraciones de la voluntad de poder.¹⁹ Para Nietzsche el hombre libre encuentra en la soledad el sendero de una toma de contacto consigo mismo, que en ningún caso es resultado de una caridad que nutre la moral del rebaño.

Nietzsche apunta en *Así habló Zaratustra*:

iSolitario que recorres el camino que te lleva a ti mismo repara que ese camino pasa por ti mismo y por tus siete demonios! Te verás a ti mismo como un hereje, y una bruja, un hechicero, un loco, un escéptico, un impío y un malvado. Has de desear consumirte en tu propia llama; pues, ¿cómo te vas a renovar, si antes no quedas reducido a cenizas? Solitario que recorres el camino de todo hombre creador, te quieres crear un dios con tus siete demonios. Solitario que recorres el camino del que ama, te amas a ti mismo y por eso te desprecias como solo deprecian los que aman. El que ama quiere crear porque desprecia. ¿Qué sabe del amor el que no ha tenido que depreciar precisamente lo que amaba? Retírate a tu soledad, hermano, llevándote tu amor y tu crear; solo mucho

¹⁹ Cfr, Rivara Kamaji, Greta, *Op. cit.*, p. 236: “Es aquí donde la trinidad “risa, danza y juego” con la que se pretende encontrar el rostro creador de la vida, tan buscado por Zaratustra, cobra su mayor significación en tanto posibilita la transvaloración como poder de destruir activamente los valores, como acción dionisiaca de destrucción que precede a toda construcción, de negación que precede a toda gran afirmación; negación que se ha convertido en impulso de afirmar, de decir si la vida de manera grandiosa, de manera eterna, negación que se convierte en acción, que se convierte en la alegría de la creación. La filosofía dionisiaca anuncia al filósofo artista.”

después irá detrás de ti la justicia renqueante. Retírate a tu soledad, hermano, y llévate tus lágrimas. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí y por ello perece.²⁰

La soledad es para Nietzsche el espacio natural de la afirmación de la vida, en la medida que sustrae al hombre de la tiranía de un valor y una verdad que se sostienen por el resentimiento y el nihilismo preconizado por el hombre mediocre. La soledad es para nuestro autor expresión de un proceso de interiorización que se desdobra como creación que desquicia todo valor preexistente. El creador para Nietzsche se retira a su interioridad, pues la sociedad necesariamente se constituye como un dominio que no puede más que contaminar su poder creador. En este sentido la caridad, por su dimensión social, es para Nietzsche el veneno que enferma al hombre, hasta hacerlo renegar de su propia libertad.²¹

El logos platónico-aristotélico, el verbo cristiano, la razón moderna, en suma, el tejido lógico y simbólico en el que Occidente ha cifrado

su forma²², son para Nietzsche al andamiaje espiritual de la esclavitud, pues Occidente mismo no ha sabido reconocer en la afirmación de la vida la secreta identidad entre la verdad y el error: para Nietzsche, es sólo la afirmación de la vida el principio de la generación de sentido, por lo que la anteposición del concepto al sentido mismo, del esquema a la voluntad, de Dios trascendente al cuerpo, se constituye como una dictadura de la verdad y el valor que conduce al propio nihilismo. Nietzsche, así, ve justo en la propia afirmación de la vida, en la creación de sentido, la forma de un hombre libre, de un hombre que está más allá del bien y del mal, y que hace de verdad y mentira expresión intercambiable de la afirmación de la voluntad, sin el lastre de una conciencia moral y una verdad rígida y unívoca que es precisamente el fundamento de la moral del rebaño. La creación de sentido es para Nietzsche la afirmación de una voluntad que vibra, y que en su propia vibración da cumplimiento a su forma como creación.

Nietzsche nos dice al respecto:

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los

²⁰ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 63.

²¹ En lo relativo a la concepción Nietzscheana del orden social como fuente de la moral del rebaño Cfr., Zafransky Rüdiger, *Nietzsche*, Tusquets, 2001, p. 176: “Lo monstruoso y terrible, que a veces Nietzsche quisiera poner entre paréntesis, se refiere al misterio del ser en un sentido envolvente. Pero hay además otra cosa tremenda de naturaleza ilimitada que le inquieta igualmente: lo monstruoso de la vida social. Nietzsche es receptivo para esto en alta medida y, por ello precisamente, también allí busca una “elevación”, un distanciamiento, una distancia de seguridad.

La apertura de Nietzsche para lo monstruoso en lo social está condicionada esencialmente por una especie de sensibilidad, que él no estimó mucho en sí mismo, y contra la que después llega a poner incluso furibundo. Se trata de la compasión. Una sensible capacidad de compadecer recorre también intuitivamente las largas cadenas de causas del sufrimiento entre los hombres. Cuando las series causales entre una acción aquí y su efecto como delito allá son cortas, hablamos de culpa; pero cuando son más largas, hablamos de tragedia; la culpa y la tragedia, en cadenas causales más largas todavía, pueden diluirse como mera desazón. Un hombre con un agudo sentimiento de la justicia descubre incluso en esta desazón difusa el escándalo implicado en que se es un superviviente, que vive de que los otros padecen necesidades y muertes. Nietzsche, con su pasión por la tragedia y sus dotes para la compasión, descubre lo monstruoso también como nexo universal de culpa en toda vida humana.”

²² Cfr, Cfr, Fink, Eugene, *Op. cit.*, p. 142: “Si Así habló Zaratustra es la parte constructiva de su filosofía, las obras de los años siguientes son la parte destructiva. En ellas practica la filosofía del martillo. Los martillazos de su crítica los asesta contra la religión, la filosofía y la moral tradicionales. Quiere destruir y pulverizar estas formas para dar un nuevo cauce al proyecto creador de la existencia. Y así como el cincel del artista se ensaña con la piedra cuando quiere liberar que yace en el bloque de mármol, así el martillo de la crítica se ensaña con el hombre actual tal como éste es y tal como se entiende a sí mismo. En el hombre duerme la imagen del superhombre. La crítica aniquiladora del hombre actual es el amargo camino que lleva al futuro... Si debe venir el superhombre, que es el ser que conoce la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno, si el superhombre debe ser el futuro humano, entonces resulta preciso aniquilar y destruir la humanidad que está determinada por la tradición occidental; es necesario luchar inexorablemente contra el platonismo y el cristianismo.

juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiésemos las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsase permanentemente el mundo mediante el número. Admitir la no verdad es la condición para la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.²³

Para Nietzsche el hombre libre está más allá del bien y del mal, en la medida que la creación del valor es expresión de una voluntad que se complace en su propio movimiento. Nietzsche critica a Occidente por no acabar con la ilusión del concepto y el valor moral, y dar lugar a la producción de sentido en tanto expresión de la vida: nuestro autor reprocha al cristianismo y al racionalismo la negación de la vida en aras de un formalismo moral y epistemológico que no son otra cosa más que la concreción de una moral del esclavo, un moral heterónoma en la que la creación de sentido se ve eclipsada por la obediencia, y la alegría por el miedo que inculca la teología a través del argumento de la trascendencia.

Para Nietzsche el hombre libre que está más allá del bien y del mal afirma la vida, mira de frente a la voluntad de poder, y se rebasa a sí mismo en un movimiento que es sólo afirmación, es decir, creación y destrucción de máscaras, creación que no baja la cabeza ante el valor moral, ni ante la lógica que oculta el carácter puramente intensivo y productivo de la vida misma. Verdad y mentira, bien y mal, son para Nietzsche piezas intercambiables de una voluntad de poder que en la danza de su afirmación lleva adelante su propia forma.



Llegados a este punto podemos preguntar: ¿Es Nietzsche spinoziano? En una primera instancia, cabría señalar profundas afinidades entre nuestros autores: ambos realizan una crítica a la metafísica de la trascendencia

sentando una metafísica inmanentista de la vida; ambos colocan a la afirmación de la vida como principio de la verdad y el valor moral, y no a la inversa; ambos denuncian la gran impostura de la clase sacerdotal y analizan los meandros psicológicos y políticos de la moral del esclavo; los dos autores acuñan la figura de un hombre libre que está más allá del bien y del mal. En una primera aproximación la influencia de Spinoza en Nietzsche es profunda. Sin embargo, podemos reiterar nuestra pregunta ¿Es Nietzsche spinoziano? ¿Es posible suscribir que el sentido de su crítica a la cultura y a la moral es la misma? ¿Spinoza y Nietzsche son notas armónicas de una misma melodía?

Revisemos algunos planteamientos de la filosofía de Spinoza para enriquecer la formulación de estas preguntas.

Spinoza, en las célebres primeras páginas de *La reforma* apunta una serie de planteamientos que inscriben su doctrina en una perspectiva religiosa:

Después de haber aprendido de la experiencia que todo cuanto suele ocurrir en la vida ordinaria es insignificante y vano, cuando advertí que las cosas que yo tenía no son en realidad en sí ni buenas ni malas sino en cuanto afectan al espíritu, decidí finalmente averiguar si existía algún bien verdadero, capaz de comunicar su bondad y mover el ánimo por sí solo, sin el concurso de las demás cosas; es decir, si hay algo que, una vez hallado y después de haberlo alcanzado, permita gozar eternamente de una alegría constante y suprema.²⁴

Asimismo señala:

Por eso me parecía que el origen de todos los males derivaba de poner la felicidad o la desdicha en las cualidades de los objetos a los que adherimos nuestra inclinación [...] Pero todos estos males son la consecuencia de poner el amor en cosas percederas, como las que antes hemos nombrado. Por el contrario, el amor a lo infinito y a lo eterno nutre el alma con una alegría constante y sin mezcla de tristeza: nosotros hemos de buscar, con todas nuestras fuerzas, este bien que es el único digno de ser buscado.²⁵

²⁴ Spinoza, *La reforma*, p. 27.

²⁵ Spinoza, *La reforma*, p. 30.

²³ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 4.

Spinoza, no obstante acuña una noción de immanencia que es el ariete para demoler la metafísica de la trascendencia, lleva a cabo una serie de reflexiones que orientan su doctrina en un planteamiento de corte religioso en la que el vínculo del hombre con Dios se constituye como principio de la plenificación del hombre mismo. El bien de esta manera, cobra en la doctrina spinoziana una doble significación: en tanto expresión de la afirmación del hombre en tanto conato, y en tanto una forma que existe en sí misma. Spinoza empareja a sus concepciones immanentistas en las que el hombre aparece como fuente de la verdad y del valor moral, un planteamiento religioso.

No sólo en la primeras páginas de *El ensayo*, sino también en el propio *Tratado teológico-político* y en la *Ética*, Spinoza hace convivir una radical autonomía epistemológica y moral del hombre, con una concepción de la verdad y el valor en tanto formas existentes en sí mismas por las que el hombre mismo ha de dar cabal cumplimiento a su naturaleza. Para Spinoza, el amor a un Dios trascendente es el fundamento para alcanzar una beatitud y una salvación, que se constituyen como principio de la completa conservación y plenificación humana. Amor a Dios, beatitud y salvación, aparecen así como nociones que condicionan de manera importante la orientación última de los planteamientos immanentistas spinozianos.

Spinoza nos dice en el *Tratado teológico-político*:

De donde se sigue que aquél [hombre] es necesariamente el más perfecto y más completamente participa de la suprema beatitud; que quiere sobre todas las cosas el conocimiento intelectual del ser más perfecto, a saber, Dios, y en él se complace prefiriéndolo todo. Tal es nuestro bien supremo, tal el fondo de nuestra felicidad: el conocimiento y el amor de Dios.²⁶

En la *Ética* apunta:

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación y beatitud: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres.²⁷

Para Spinoza la relación de Dios y el hombre se concibe no sólo en términos de una sola immanencia en la que el hombre aparece como horizonte expresivo y constitutivo de Dios, sino como el propio vínculo del hombre a Dios mismo. El hombre afirma su conato satisfaciendo su autonomía epistemológica y moral, en la medida que toma la vida de un Dios trascendente; el hombre asegura su vínculo con Dios, en tanto que lleva adelante su autonomía epistemológica y moral: Immanencia y trascendencia se engendran en la doctrina spinoziana, otorgándole a su antropología un carácter peculiar.

Para elucidar estos planteamientos, es conveniente revisar la forma del Dios spinoziano no sólo en términos de afirmación, causa inmanente o poder de existir, sino también como *poder de pensar*: Poder existir y poder de pensar son dimensiones interiores entre sí de una sustancia que toda vez que se constituye como afirmación, presenta una síntesis, una Idea en la que se condensa su propia forma, de modo que se conoce a sí misma, y encuentra en ese conocimiento su determinación más acabada. Para nuestro autor, la naturaleza es tanto el ámbito que expresa la forma de Dios, como la Idea o el espejo por el que Dios se reconoce a sí mismo como siendo como causa de sí.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

[...] esto parecen haberlo visto, como a través de una niebla, algunos hebreos, y son los que sientan que Dios, el entendimiento de Dios y la cosa por él entendida son uno y lo mismo.²⁸

Asimismo apunta:

La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios en el mismo orden y con la misma conexión, de la Idea de Dios.²⁹

El Dios de Spinoza no sólo es fuerza o poder de existir, sino también un Entendimiento Infinito en el que se constituye como conocimiento de sí. La naturaleza viva para Spinoza no sólo es afirmación, sino también poder de pensar, autoconocimiento, es decir, conciencia. Dios para nuestro autor no es ciega afirmación, sino un

²⁶ Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, IV, 13.

²⁷ Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXVI, Esc.

²⁸ Spinoza, *Ética*, II, Prop. VII, Esc.

²⁹ Spinoza, *Ética*, II, Prop. VII, Cor.

movimiento de *explicatio* y *complicatio* –que se realiza en el Entendimiento Infinito de Dios– por el que éste se conoce a sí mismo.

Ahora bien, en la medida que Dios se conoce en su Entendimiento infinito, se conoce como siendo causa de sí, y en ese sentido se ama a sí mismo, siendo el amor mismo el contenido de su propio autoconocimiento. El Dios de Spinoza es un Dios de amor, pues se ama a sí mismo en su Entendimiento infinito.

Spinoza en la *Ética* apunta:

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito:

Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, por la idea de su propia causa. Esto es lo que [...] hemos dicho que el amor intelectual.³⁰

Según Spinoza Dios o la sustancia se conoce en su Entendimiento Infinito y al conocerse como siendo causa de sí, se ama a sí mismo, cobrando una dimensión más amplia que la que pudiese tener su sola naturaleza a partir de su determinación como poder de existir. Como venimos diciendo, al motivo de la *explicatio* que supone la noción de inmanencia en tanto fundamento de la relación Dios-naturaleza, Spinoza añade aquel de la *complicatio* por el que Dios se conoce y ama a sí mismo.

Aquí podemos preguntar: ¿Cómo es que el hombre se vincula a Dios? ¿De qué modo el hombre participa del amor en el que Dios se constituye al reconocerse como causa de sí?

El *amor Dei intellectualis*, noción neoplatónica que aparece en el corazón de la doctrina de Spinoza, es el principio para dar respuesta a estas preguntas. Para Spinoza el *amor Dei intellectualis* se constituye como contenido del tercer género de conocimiento que le brinda al hombre un conocimiento de sí, como siendo en el amor y conocimiento que Dios tiene de sí, justo en la Idea en la que se resuelve su Entendimiento Infinito. La religión del hombre con Dios encuentra su realización a partir del ejercicio del conocimiento del tercer género o *amor Dei intellectualis* en tanto un amor a Dios que se resuelve como amor al hombre, pues el

hombre forma parte del amor que Dios tiene de sí, producto de su autoconocimiento mismo.³¹

Spinoza señala en la *Ética*:

El amor intelectual del alma a Dios, es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo.³²

Asimismo apunta:

Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es uno y el mismo.

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres. Y este amor o beatitud se llama en los libros sagrados *gloria* y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo*, porque, ésta, en realidad, no se distingue de la gloria. (*Ética*, V, prop. XXXVI, Cor y Esc).

Spinoza ve en la religión del hombre con su principio vital la vía de la feliz promoción de su forma: nuestro autor, toda vez que plantea una radical autonomía epistemológica del hombre y ve en él el principio de la creación del valor, apunta que es precisamente a partir de su participación en el amor de Dios que encuentra la satisfacción de ánimo y la conservación de su esencia misma. Para nuestro autor la inmanencia se resuelve en un planteamiento religioso y el propio planteamiento religioso cobra contenido a partir de la inmanencia. La afirmación del hombre en tanto conato se desenvuelve como

³¹ Cfr., Tosel, André, 'De la ratio a la scientia intuitiva ou la transition ethique infinie selon Spinoza', *Philosophique*, 1998, p. 202: "El *amor intellectualis Dei* se dirige a Dios en tanto que nace del conocimiento de las cosas (y del propio cuerpo), *sub specie eternitatis*, es decir, de las cosas consideradas en su liga de identidad necesaria con Dios. Tal es la beatitud, la alegría que nace de y que se identifica con la comprensión de las individualidades que no cesan de producirse y de sus leyes de producción, comprensión que incluye la singularidad de cada espíritu-idea de un cuerpo determinado".

³² Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXVI.

³⁰ Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXX y Dem.

vínculo del hombre con Dios, y dicho vínculo sólo tiene sentido si el hombre a partir de la afirmación de su principio inmanente nutre el propio Entendimiento Infinito de Dios en el que éste se conoce y se ama a sí mismo.

La propia determinación de la sustancia no sólo como causa inmanente sino como amor, y la concepción de un hombre que aparece no sólo como autómatas espiritual y como conato, sino que se vincula a Dios a partir del tercer género de conocimiento, evidentemente guarda profundas asimetrías respecto a la concepción nietzscheana de la voluntad de poder y del superhombre que está más allá del bien y del mal. Un Dios conciencia y un hombre que ama a Dios, aparecen como acentos de la concepción inmanentista de Spinoza que son imposibles de encontrar en la doctrina de Nietzsche. ¿Spinoza es acaso un filósofo que hace del neoplatonismo una nota imprescindible en la formulación de su doctrina? Creemos que es posible aventurar una hipótesis como ésta. La misma se ve ampliada y completada al ver un Spinoza que acuña una noción de Dios, no del todo ajena al del Dios del Nuevo Testamento. Así, nuestro autor hace de la tradición neoplatónico-cristiana una veta que enriquece sus reflexiones metafísicas y antropológicas.³³

³³ Al respecto, Cfr., Zac, Sylvain, “Vie, Conatus, Vertú, Reports de ces notions dans la philosophie de Spinoza”, en *Archives de Philosophie*, 1963, p. 38: “Al ligar la idea de causalidad inmanente de Dios a la idea de Vida, el pensamiento de [Spinoza] se integra en la tradición judía. Dios es la Vida y la fuente de Vida. La vida de Dios da cuenta de la existencia y de la esencia de las cosas”.

En este contexto, asimismo, Cfr., Preposiet, Jean, ‘L’élément irrationnel dans le spinozisme’, en *Philosophique*, 1998, p. 58: “En el universo spinoziano, todos los seres –y no solamente los hombres– están dotados de alma (*omnia animata*), bien que en diferentes grados. Es más, Spinoza ha retenido del judaísmo, que ha sido su formación primera, no lo olvidemos, la idea de un Dios no solamente viviente, sino que *es* la vida misma”.

Asimismo, Cfr., Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Ed. Losada, p. 31, en relación a los ascendentes doctrinales del Dios spinoziano: “León Hebreo, del platonismo renovado por el Renacimiento, extrae una concepción del mundo basada en el amor como fuerza cósmica. Spinoza orientó su teoría de los valores en la de León Hebreo; la combinación del concepto de una razón universal con la teoría de las ideas de Platón, sobre la que se funda la teoría del conocimiento de León Hebreo, la desarrolla Spinoza en su teoría de la razón infinita y de las esencias [...] (CONTINÚA)

Spinoza apunta en su *Correspondencia*:

Y para expresar más claramente mi opinión [...] digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pero sin esta sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que sólo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Y cómo, según he dicho, esa sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos la predicaron tal como les fue revelada por él y mostraron que podrían gloriarse más que nadie del espíritu de Cristo.³⁴

Spinoza, desde nuestra interpretación, ve en Cristo el broche de la acabada formulación del planteamiento inmanentista: el hombre encuentra su divinización a partir de la afirmación de Dios en el hombre. El vínculo del hombre a Dios sólo se satisface a partir de la realización de Dios en el hombre mismo. Dios y hombre se implican y se fecundan mutuamente en la filosofía de Spinoza constituyendo esta co-realización el contenido peculiar de la noción de inmanencia.³⁵

(CONTINUACIÓN DE LA NOTA 33) Finalmente, Spinoza toma, en concepto y fórmula, la teoría del León Hebreo de la fusión del amor de Dios y el conocimiento de Dios en el amor intelectual del espíritu a Dios. Si Maimónides le ofrece a Spinoza el primer esquema de la teoría escolástica del ser, León Hebreo le proporciona el mito de un mundo dinámico adecuado al nuevo sentido de la vida de su época.

³⁴ Spinoza, *Correspondencia*, Carta LXXIII.

³⁵ Cfr. Zac, *Op.cit.*, p. 191: “El entendimiento infinito de Dios es como Cristo, ‘Hijo eterno de Dios’, porque no se le podría separar. Él es la sabiduría universal, porque él es el conocimiento adecuado de Dios mismo y de todo lo que de él se deriva y, al mismo tiempo, fuente de vida y comunión”.

Asimismo Cfr, Deleuze, *Ibidem*, p. 295, donde distingue el conocimiento del segundo género capaz de dar cuenta de las nociones comunes, del conocimiento del tercer género, capaz de dar cuenta de la figura de Cristo: “Esta condición de nuestro conocimiento no es una condición para todo conocimiento: el verdadero Cristo no pasa por las nociones comunes. Adapta, conforma a las nociones comunes la enseñanza que él nos da; pero su propio conocimiento es de inmediato del tercer género; la existencia de Dios le es pues conocida por ella misma, como todas las esencias, y el orden de las (CONTINÚA)

¿Qué repercusiones tiene éste planteamiento en el plano político-social? ¿Es la caridad para Spinoza sinónimo de cansancio vital y degeneración moral? ¿Spinoza ve en la caridad el núcleo de la servidumbre voluntaria? ¿Spinoza, como Nietzsche, dibuja una moral aristocrática que prescinde de toda formación social? ¿La férrea crítica que Spinoza lanza contra la escolástica y la servidumbre voluntaria, concluye como en el caso de Nietzsche en un individualismo en la que la soledad es el único sendero hacia la vida?

Una vía de acceso para responder a estas preguntas se encuentra en la propia definición spinoziana de bien: el bien, como decíamos, es para nuestro autor resultado de la determinación de todo aquello que afirma la forma del sujeto como perseverar en el ser. La concordancia de los objetos con la esencia del sujeto es el fundamento del bien, en la medida que éstos pueden ser incorporados por el sujeto mismo, ampliando su naturaleza misma como poder existir.

Spinoza en la *Ética* subraya:

En cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.

En efecto, en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede ser mala. Será pues, necesariamente buena o indiferente. Si se sienta que es indiferente, es decir que no es buena ni mala, nada se seguirá pues de su naturaleza que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es, que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa

(CONTINUACIÓN DE LA NOTA 35) esencias. Es por ello que Spinoza dice: Contrariamente al Cristo, nosotros no conocemos la existencia de Dios por ella misma”.

De igual modo Cfr, Bergson *Pensamientos Metafísicos*, ‘La intuición filosófica’, 1351, 124: “Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la ‘conversión’ de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su ‘procesión’, y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión del tiempo, que el retorno sea una ida.”

misma; pero esto es absurdo; será, pues, en cuanto concuerda con nuestra naturaleza, necesariamente buena.³⁶

La concordancia de los objetos con el sujeto es el principio de la determinación del valor. Esta concordancia permite al sujeto asimilar al objeto mismo de modo que se nutre con su conato. Aquello que contraviene la naturaleza de sujeto como afirmación es el principio digámoslo así de una intoxicación o un veneno que de inmediato debe ser eliminado en vistas de un cabal ejercicio de la virtud: el bien para Spinoza tiene una dimensión vital, pues es la vida misma que se conserva el principio para determinar el valor de los objetos.

Es en este contexto que Spinoza señala que justamente el objeto que mejor concuerda con la naturaleza del hombre, es el hombre mismo.

Para este autor, la vida humana sólo florece en sociedad. El hombre es lo más útil al hombre, pues éste no sólo le provee los objetos que corresponden con su naturaleza, sino que él mismo concuerda plenamente con su forma, incrementando justo su propio conato, al formar con él una comunidad de la que participan nutriendo y ampliando su forma misma en tanto perseverar en el ser.

De este modo, según Spinoza, el hombre no es el lobo del hombre, sino que, por el contrario, el hombre es para el hombre un Dios, ya que es en la relación intersubjetiva que el sujeto encontrará el horizonte donde tendrá lugar la cabal afirmación de su naturaleza.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

No se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza, esto es, el hombre [...]

Lo que acabamos de mostrar también lo atestigua diariamente la experiencia con tantos y tan claros testimonios, que casi en todos anda la sentencia: el hombre es para el hombre un Dios. Sin embargo, raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón; pues entre ellos las cosas están dispuestas de tal suerte que su mayor parte

³⁶ Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XXXI y Dem.

son envidiosos y molestos unos a otros. Pero, no obstante, apenas pueden sobrevivir una vida solitaria, de suerte que la definición que dice: el hombre es un animal social, ha agradado mucho a la mayor parte y, en realidad, las cosas se comportan de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen mucho más beneficios que perjuicios.³⁷

Para Spinoza el hombre es el objeto que mejor concuerda con el hombre, en la medida que incrementa su perseverar en el ser y promueve su forma mejor que ningún otro. La ética spinoziana, a pesar de plantar cara a las ideas inadecuadas y las afecciones pasivas propias de una sociedad jerárquica articulada a partir del metafísico argumento de la trascendencia, no formula un individualismo radical para dar lugar a la satisfacción de la esencia del hombre como vida. Su noción de virtud como adopción de lo que resulta útil para afirmar la propia potencia, se traduce en una consideración del ámbito social como principio del incremento del perseverar en el ser en el que se cifra la forma humana. Para Spinoza la sociedad no es necesariamente el fundamento de la esclavitud del hombre. Por el contrario, en la medida que ésta concuerda con su naturaleza, es el dominio efectivo en el que éste ha de impulsar el enriquecimiento mismo de su conato.

Spinoza da una expresión formal a estos planteamientos a través de la figura del *individuo superior*: el individuo superior se constituye como la formación de una comunidad de hombres a partir del desarrollo de lo que les es común, a saber, el propio Entendimiento Infinito de Dios. Para Spinoza los hombres han de asociarse no a partir de las afecciones tristes y las ideas inadecuadas que son el cimiento de la monarquía y los estamentos clericales, sino justo con base en el propio Entendimiento Infinito de Dios que es tanto su propio principio inmanente, como la Idea por la que Dios se conoce y se ama a sí mismo.

Según Spinoza el individuo superior acrecienta la potencia de los individuos que lo componen, pues se nutre de todos ellos y expresa en ellos su propia potencia. El individuo superior es la forma de una sustancia que se realiza en el hombre, toda vez que el hombre se vincula a

ésta a partir del conocimiento intelectual o del tercer género.

Spinoza apunta en la *Ética*:

En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez lo útil común a todos [...].³⁸

El individuo superior es para Spinoza el dominio adecuado tanto de la promoción de la forma del hombre como conato, como de la satisfacción de la sustancia en tanto causa inmanente. El individuo superior, a la vez que aparece como ampliación de la forma humana por su afirmación en una unidad de ser más potente que lo enriquece, se eleva como espacio en el que la sustancia se determina como tal: el vínculo del hombre a Dios, como hemos dicho, se determina como realización de Dios en el hombre.

La construcción del individuo superior no es para Spinoza la reedición de la sociedad jerárquica fundada en la servidumbre voluntaria. El individuo superior, por el contrario, al fundarse en la caridad, tiene como expresión la justicia. La justicia se constituye como columna vertebral de un individuo superior compuesto por sujetos que al vincularse entre sí a partir del tercer género de conocimiento, hacen del amor a Dios la propagación del amor de Dios a los hombres. El amor a Dios desde el plano de la inmanencia deviene una caridad por la que el amor que Dios tiene de sí resultado de su autoconocimiento, es el amor mismo como caridad y la justicia que sostienen al individuo superior.

Spinoza apunta en el *Tratado Teológico-Político*:

Tiempo es de pasar al segundo punto, a saber: que Dios no exige a los hombres por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismos, que el de su divina justicia y de su

³⁷ Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XXXV, Cor, I y Esc.

³⁸ Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XVIII, Esc.

caridad, es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley. Jeremías enseña esta doctrina en términos formales. Así, en el Cap. XX, vers 15 y 16, hablando del rey Josías, se expresa así: “*En verdad tu padre ha bebido y comido, ha sido justo y juicioso y entonces ha prosperado; ha dado su derecho al pobre y al indigente y entonces ha prosperado, porque esto es conocerme verdaderamente, ha dicho Jehová*”. Y las palabras que se hallan en el Cap. IX, vers 24, no son menos claras: “*Que cada uno se glorie solamente de conocerme porque yo, Jehová, establezco la caridad, el bueno juicio y la justicia sobre la Tierra*”.³⁹

En su *Correspondencia* señala:

Pero no podrá negar de ningún modo, a menos que con la razón también haya perdido la memoria, que en cualquier Iglesia se encuentran muchos hombres honestísimos que veneran a Dios con justicia y caridad [...] Y puesto que por esto conocemos (para hablar con el apóstol Juan, Epíst. 1, cap. 4, vers.13) que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros, se sigue que todo aquello que distingue a la Iglesia Romana de las otras es completamente superfluo y, por consiguiente, establecido por mera superstición. En efecto, como he dicho con Juan, la caridad y la justicia son el único y ciertísimo signo de la verdadera fe católica y el fruto del verdadero Espíritu Santo, y donde quiera que estas se encuentran, allí está realmente Cristo y dondequiera que faltan, falta Cristo. Porque sólo por el Espíritu de Cristo podemos ser conducidos al amor de la justicia y la caridad. (*Ep*, Carta LXXVI).

Para Spinoza la conservación del hombre no se realiza a través de una vía negativa que tenga como meta el desprendimiento del mundo de la multiplicidad para posibilitar al hombre su vínculo con lo Uno. La participación en un principio trascendente y la consiguiente negación del ámbito social no es para Spinoza el fundamento de la completa actualización de la forma humana. Por el contrario, es en la realización del reino de Dios en la Tierra, entendida como la construcción de un orden intersubjetivo justo, fundado en el amor, –orden opuesto a toda concepción metafísica y social

fundada en las nociones de trascendencia y jerarquía– que el sujeto ha de construir el individuo superior y llevar adelante la completa promoción de su esencia. La justicia como expresión de la caridad es la manifestación efectiva de la edificación de un individuo superior en el que el sujeto hará cierta la actualización de su principio inmanente, la vida o el Entendimiento Infinito de Dios, alcanzando así la cierta afirmación de su naturaleza.

Para nuestro autor la caridad no es la nota distintiva de la servidumbre voluntaria. Por el contrario, ésta aparece como corazón de la propia afirmación de la vida: la caridad no guía o precede la afirmación de la vida, sino que es la vida misma que se despliega en tanto conocimiento y amor.

Spinoza ve en el amor como caridad el espacio en el que el hombre, justo al afirmarse a partir del conocimiento del tercer género, da cabal cumplimiento a su principio inmanente, a saber, la vida que se constituye tanto como un absoluto poder de existir, como absoluto poder de pensar. La caridad en este sentido es nota capital tanto de la afirmación de la sustancia en tanto causa inmanente, como del hombre en quien la sustancia encuentra su ámbito expresivo.

Llegados a este punto, podemos nuevamente preguntar: ¿Es Spinoza un pensador que podamos denominar pre-nietzscheano? ¿Es Nietzsche spinoziano?

¿Por qué Spinoza, toda vez que critica la metafísica de la trascendencia y la servidumbre voluntaria, reinstala a la caridad en el centro de sus planteamientos ético-metafísicos? ¿Por qué Nietzsche, a la vez que sigue de cerca el planteamiento spinoziano, proscribió a la caridad de una vitalidad sana, en la que al vida es capaz de dar lugar al valor moral? ¿La caridad es sinónimo de virtud como apunta Spinoza? ¿La caridad es el motor de la decadencia y el nihilismo de Occidente, como señala Nietzsche?

¿Por qué resulta problemática la figura del amor como caridad en la propia tradición del vitalismo filosófico que tiene en Spinoza y Nietzsche dos de sus filósofos insignes? ¿Spinoza, a pesar de sus críticas a la propia noción de trascendencia y a la jerarquía eclesial, busca reanimar una tradición neoplatónico-cristiana justo a partir de la noción de inmanencia? ¿Es

³⁹ Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, XIII, 170-171.

que Nietzsche a diferencia de Spinoza consigue desmontar los dispositivos epistemológicos y morales en los que se sostiene la quimera del amor como caridad?

¿Acaso Spinoza no está a la altura de los postulados fundamentales de su propia doctrina llevando hasta sus últimas consecuencias la figura del hombre libre que está más allá del bien y del mal? ¿Spinoza fracasa al no conseguir ser Nietzsche? O mas bien ¿Nietzsche no está a la altura de la concepción spinoziana pues no comprende el estatuto ontológico del amor como caridad?

En el presente texto no pretendemos responder a estas preguntas. Nos conformamos, por el momento, con dar lugar a su formulación. El estatuto ontológico y ético del amor como caridad resulta problemático en la línea doctrinal Spinoza-Nietzsche articulada en la propia noción de inmanencia. Más que en su solución misma, este problema tiene su rendimiento conceptual en su propio planteamiento. Hasta aquí nosotros hemos esbozado una primera formulación, como vía para iniciar el dilatado proceso de su comprensión.



BIBLIOGRAFÍA:

-Bergson, Henri, **Pensamientos Metafísicos**, 'La intuición filosófica', Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

-Deleuze, Gilles, **Spinoza y el problema de la expresión**, Mario Muchnik, Barcelona, 1975.

-Fink, Eugene, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Universidad, Madrid, 1996.

-Gebhardt, Carl, **Spinoza**, Ed. Losada, 1963.

-Granier, Jean, **Nietzsche**, Presses Universitaires de France/CONACULTA/CRUZ ed, México, 1991.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **Así hablaba Zarathustra: un libro para todos y para ninguno**, S. XXI, México DF, 1998

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **La Voluntad de poderío**, Editorial EDAF, Madrid, 1981.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **La Genealogía de la moral: un escrito polémico**; introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial México, 1972.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **La Gaya ciencia**, Editores Mexicanos Unidos, México 1983.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **El anticristo**, Editores Mexicanos Unidos, México 1981.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **El Nacimiento de la tragedia**, introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1989.

-Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía**; introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Editorial Alianza, México, 1972.

-Rivara Kamaji, Greta, 'Nietzsche, filósofo de la risa, la danza y el juego', en **Perspectivas nietzscheanas**, UNAM, México, 2003.

-Rousset, Bernard, "L'être du fini dans l'infini dans la philosophie de Spinoza", en **Revue de philosophie**, 1986.

-Spinoza, **Correspondencia**, Alianza, Madrid, 1988.

-Spinoza, **Tratado Breve**, Alianza, Madrid, 1990.

-Spinoza, **Pensamientos Metafísicos**, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, trad. Charles Appuhn.

-Spinoza, **Tratado de la reforma del entendimiento**, Alianza, Madrid, 1998

-Spinoza, **Ética**, FCE, México, 1958.

-Spinoza, **Tratado teológico-político**, Alianza, Madrid, 1990.

-Spinoza, **Tratado político**, Técno, Madrid, 1985.

-Tosel, André, 'De la ratio a la scientia intuitiva ou la transition ethique infinie selon Spinoza', **Philosophique**, 1998.

-Zac, Sylvain, "Vie, Conatus, Vertú, Reports de ces notions dans la philosophie de Spinoza", en **Archives de Philosophie**, 1963.

-Zac, Sylvain, **L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza**, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

-Zafransky Rüdiger, **Nietzsche**, Tusquets, Barcelona, 2001.

