

*Nietzsche con Spinoza: estética de la
inmanencia y potencia artística del pensamiento*

*Nietzsche with Spinoza: aesthetic of immanence
and the power of the artistic philosophy*

CARLOS ROLDÁN LÓPEZ
Universidad Rey Juan Carlos (España)

recibido: 10.01.2018

aceptado: 22.05.2018

RESUMEN

A primera vista, puede parecer que la obra de Baruch Spinoza tiene poco que ver con los planteos nietzscheanos: nos encontramos frente a un autor abocado centralmente a la Teología, cuya gran tesis ontológica postula una sola sustancia que consta de una infinidad de atributos, estableciéndose de ese modo una identidad entre Dios y Naturaleza que lo ha situado en la tradición como un autor panteísta y monádico. Sin embargo, es posible encontrar entre ellos muchísimas similitudes, tanto en su concepción metafísica como en los planteamientos éticos, que para Nietzsche se convierten en estéticos por la reconceptualización que del arte hace este pensador. Tal vez sea posible arriesgar incluso, sin miedo a ir demasiado lejos, que Spinoza constituye el antecedente más cercano al pensamiento nietzscheano.

PALABRAS CLAVE

CUERPO; POTENCIA; INMANENCIA; ÉTICA; ESTÉTICA

ABSTRACT

At first sight, it may seem that Baruch Spinoza's works have little to do with a Nietzsche's approach: we are facing an author who is totally focused on Theology, whose great ontological thesis puts forward a sole substance that consists of countless attributes, which ties into one identity both God and Nature. This is marking him as a pantheistic and monadic author. However, it is possible to find among them a large number of resemblances, not only on their metaphysic conception but also on their ethic approaches, which turn into the aesthetic ones for Nietzsche because of the art re-conceptualization done by this thinker. We might run the risk and propose that Spinoza represents the closest precedent to Nietzsche's thinking.

KEYWORDS

BODY; POWER; IMMANENCE; ETHIC; AESTHETIC

Tradicionalmente se ha considerado que los pensadores que vamos a analizar pertenecen a tradiciones divergentes en perpetua situación de antagonismo. La importancia que Spinoza concede a la cuestión de Dios y a la Teología, así como la preocupación por lo esencial y la idea de sustancia primordial, entre otros conceptos, parecieran situarles en posiciones ontológicas absolutamente incompatibles.

Autores como Deleuze o Toni Negri se han ocupado de *rescatar* a Spinoza de la tradición filosófica que se la ha venido asignando y especialmente el primero ha insistido largamente acerca de su conexión con Nietzsche. Por su parte Negri nos recuerda que Spinoza nunca fue un pensador moderno sino como *anomalía* que continuamente nos recuerda que la Naturaleza no está encerrada en la Razón humana (*ética*), por completo ajeno a cuestiones como la emancipación del sujeto entendiéndolo como los esfuerzos de la libertad individual (*Tratado Teológico político*) y aún más ajeno a las consideraciones emanadas del Contrato Social. Spinoza piensa desde otro lugar ontológico.

Sin negar las divergencias tan repetidamente expuestas por numerosos trabajos, éste está comprometido con la cuestión de revisar la verdadera relación entre Spinoza y Nietzsche que parece instaurarla el mismo Nietzsche quien reconoce en Spinoza su antecedente filosófico en la tarea de crítica a la moral. En una carta a Overbeck de finales de julio de 1881, Nietzsche declara su entusiasmo al descubrir por primera vez a Spinoza en la Historia de la filosofía moderna de Kuno Fischer:

«¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un predecesor, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que ahora baya sentido la necesidad de él ha sido un «movimiento instintivo». No sólo su planteamiento general coincide con el mío — hacer del conocimiento el afecto más potente —, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en estas cosas: él niega la libertad de la voluntad —; los fines —; el orden moral del mundo —; lo no-egoísta —; el mal —; aunque las diferencias, naturalmente, son enormes, tienen más que ver con la diversidad de las épocas, de la cultura y de la ciencia. In summa: mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha

1 El 8 de julio de 1881, Nietzsche le había encargado a Overbeck que le enviara el tomo de Kuno Fischer sobre Spinoza, cf. carta 123 y nota. Una discusión directa de este libro se encuentra en los Fragmentos Postumos (FP) II, primavera-otoño 1881, 11[132, 193, 194].

quitado la respiración y ha hecho que me brotara sangre, ahora al menos es una soledad en dos.»²

En su trabajo *«La presencia de Spinoza en Nietzsche»*, Enrique Valiente Noailles³ encuentra una primera aproximación entre los sistemas de ambos filósofos bajo la categoría de la inocencia del devenir. Con estas palabras, el autor pretende dar cuenta de un punto común que acerca la filosofía spinozista a la nietzscheana: la aceptación y afirmación inocente del mundo existente, fenoménico.

Con esta primera actitud filosófica, Nietzsche y Spinoza se colocan en el terreno de la filosofía inmanente, en tanto eluden los intentos de negar el mundo existente debido a su supuesta «imperfección», postulando —tal como ha hecho toda la tradición filosófica— un supuesto mundo perfecto, ideal, que no es accesible a nuestros sentidos.

En el correr del trabajo veremos que en Nietzsche existe una constante burla de la tradición filosófica que se ha empeñado en negar este mundo fenoménico postulando tras las cosas un orden inteligible inventado e inaccesible. Esta herencia filosófica es, para el autor, una expresión de decadencia, de rechazo a la vida.

Ahora bien, Nietzsche sostiene que al suprimir el mundo verdadero, no subsiste el mundo aparente sino que también se suprime. Un mismo golpe basta para eliminar a ambos. Es necesario señalar esto, ya que si permaneciera solamente abolido el mundo verdadero, sería fácil confundir esta doctrina con un positivismo que reafirmara sin mediaciones el mundo sensible. Pero en Nietzsche, la inversión no significa destronar un mundo para entronar otro, sino tornar el mundo una pura inmanencia, sin patrón trascendente de valoración.⁴

Su ontología es entonces netamente materialista y fenoménica, inmanente, y todo idealismo es rechazado de pleno en tanto disminuye la potencia vital del hombre.

«La afirmación de un mundo «verdadero» equivaldría a la negación de este mundo en el que vivimos, y sería a su vez el producto de un modo de existencia decadente.»⁵

2 Carta a Overbeck, 30 de julio de 1881 (FP) VI 111, n° 135).

3 Valiente, E., *La presencia de Spinoza en Nietzsche*. Disponible en http://www.esnips.com/doc/f5ed1304-7252-4b9f-bb35-f6c1fb33c115/La-presencia-de-Spinoza-en-Nietzsche_files--La-presencia-de-Spinoza-en-Nietzsche

4 *Ibid.*

5 Vernal, J.L., «Acerca de la superación nietzscheana de la metafísica», en *AAVV, Nietzsche actual e inactual. Proyecciones en el pensamiento contemporáneo*. Oficina de Publicaciones

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

Así, la inocencia del devenir, según la filosofía spinozista, se ha visto opacada por la búsqueda de causas ajenas a las cosas mismas, haciendo responsable de lo que acontece siempre a otra cosa, un ser imperceptible, en una cadena infinita.

Frente a esta concepción del mundo, Spinoza opone la idea de necesidad y no la voluntad originaria. El mundo es necesariamente tal como es, y éste hecho debe bastarnos para vivir sin postular tras él otra realidad más perfecta.

Así, tanto Spinoza como Nietzsche niegan la posibilidad de pensar dos mundos —uno sensible y caótico, otro inteligible y perfecto—, que ha sido la base de la tesis platónica y a la vez cristiana. Para Spinoza, esta vida no es de ningún modo la preparación para otra por venir.

Y en el mismo sentido, Nietzsche sostiene que el concepto de más allá y de mundo «verdadero» han sido inventados para desvalorizar el único mundo que existe. Así, ambos filósofos declaran la muerte del Dios trascendente⁶ y hacen del universo la totalidad de lo que hay.

Llegados a este punto, una cuestión que siempre se plantea a quien ve en Spinoza un filósofo en permanente lucha contra todo resquicio de trascendentalismo y por ello como hemos visto emparentable con Nietzsche es la cuestión de Dios, Spinoza habla constantemente de Dios.

Sin pretender este trabajo más que establecer líneas de conexión evidentes pero no siempre bien estudiadas entre ambos, procede analizar de qué Dios habla Spinoza primero para establecer relaciones y tensiones con el dios que muere en las obras de Nietzsche, y también para establecer relaciones entre la naturaleza naturante de Spinoza con la misma idea de

Ciclo Básico Común, Universidad de Buenos Aires, 1994, p. 38.

⁶ Spinoza niega la trascendentalidad de Dios ampliando su noción a tal punto que abarca todo lo que es, produciendo una identidad entre Dios y Naturaleza que torna a la divinidad pura immanencia. Nietzsche, aprovechando su contexto histórico, que permitía una ruptura más radical con la religión, fue mucho más lejos afirmando directamente la muerte de Dios.

voluntad de poder nietzscheana. La idea de Dios en Spinoza está relacionada con la naturaleza causada a sí misma infinitamente:

*«El concepto de Dios sirve para salir del representacionismo, para liberarnos de los esquematismos, para mostrar que la Naturaleza es inagotable, es tan cognoscible como incognoscible, es el conjunto de todas las posibilidades con una virtualidad desbordante».*⁷

Esta idea de la Divinidad cimentada en la Naturaleza es un elemento más que hace a Spinoza disentir totalmente de la concepción metafísica tradicional y la exaltación de la Naturaleza es precisamente un elemento a tener en cuenta en Nietzsche por lo que ni aún en este punto es posible afirmar un antagonismo, como tampoco es intención de este trabajo establecer una completa identidad.

Sobre esta concepción metafísica común se instauran a su vez dos planteamientos éticos que tienen muchísimos puntos de contacto. Siguiendo a Deleuze, es posible sostener que la Ética spinoziana reemplaza un sistema de valores trascendentes para juzgar las conductas e intenciones humanas por un método de explicación de los modos de existencia inmanentes. El parámetro fundamental es si una cosa aumenta o disminuye nuestra potencia de actuar, no si es o no aprobada por una escala de valoración ajena e inmutable.

En este sentido, la ética de Spinoza se aproxima muchísimo a la estética nietzscheana. No hay parámetros trascendentes que indiquen qué es lo que debe hacerse, sino que las distintas valoraciones que rigen el comportamiento humano son creadas por los hombres para potenciar y perpetuar un determinado modo de vida, una forma de existencia.

De este modo, ambos autores trasladan la inmanencia que ha caracterizado su concepción metafísica del mundo —básicamente materialista— al terreno de la ética, planteando una serie de valores que no son trascendentales sino que se muestran eminentemente prácticos y que Nietzsche va a hacer derivar al territorio del arte, entendido la vida como un arte de vivir.

Encontramos así un primer punto de contacto entre ambos sistemas filosóficos: el completo rechazo a las ideas del Bien y del Mal en tanto valores absolutos. Spinoza afirma en su Ética que *«[...] por lo que atañe a lo bueno y a lo malo, tampoco indican nada positivo en las cosas, por lo menos consideradas en sí mismas, y no son sino modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas unas con otras. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo*

⁷ Deleuze, G, *Spinoza Filosofía práctica*, Madrid, Tusquets editores, 2001, p. 125.

buena y mala y también indiferente.»⁸

Con esta sola frase niega Spinoza la posibilidad de establecer un sistema moral que prescriba lo que un Bien y un Mal objetivos, y que pretenda fijar a las cosas una valoración absoluta e inmutable: algo será bueno o malo, e incluso indiferente, en función de las condiciones de existencia y los modos de vida que potencie o disminuya.

De una manera parecida a Spinoza, Nietzsche afirma el carácter relativo a las condiciones de existencia de las valoraciones:

«Que el valor del mundo reside en nuestra interpretación (— que quizá en alguna parte sean posible otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas —), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder.»⁹

En efecto, para este filósofo, las valoraciones no son más que creaciones humanas generadas para potenciar o conservar determinados modos de vida.

«No se requiere mucha reflexión para descubrir que no hay nada «bueno en sí» - que algo bueno sólo puede ser pensado como «bueno para qué», y que lo que es bueno en un respecto, necesariamente a la vez será «malo y dañino» en muchos otros aspectos: en suma, que cada cosa a la que atribuimos el predicado «bueno», precisamente por eso es calificada también como «mala.»¹⁰

La cercanía de esta tesis con la concepción spinozista es realmente sorprendente. En ambos casos se reniega de los valores supuestamente absolutos del Bien y del Mal, para establecer lo bueno y lo malo como aquellas cosas que potencian o disminuyen la vida en cada situación o caso particular.

Como explica Deleuze en la fundamental monografía que le dedica, para Spinoza «[...] *no hay ni bien ni mal en la Naturaleza, pero hay lo bueno y lo*

8 Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: SARPE, 1984, parte IV, prefacio.

9 *Fragmentos Postumos Tomo IV* (en adelante FP)FP IV 2[108]. «Daß der Werth der Welt in unserer Interpretation liegt (— daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche —) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachstum der Macht erhalten» KSA XII 114.

10 FP III 36[9]. «Es bedarf eines sparsamen Nachdenkens, um dahinter zu kommen, daß es nichts „Gutes an sich« giebt — daß etwas Gutes nur als „gut wofür« gedacht werden muß, und daß was in Einer Absicht gut ist, nothwendig zugleich in vieler andrer Absicht „böse und schädlich« sein wird: kurz daß jedweddes Ding, dem wir das Prädikat „gut« beilegen, ebendamit auch als „böse« bezeichnet ist.» KSA XI 553.

malo para cada modo existente. La oposición moral del bien y del mal desaparece, pero esta desaparición no iguala todas las cosas ni todos los seres.»¹¹

Desde esta perspectiva algunas tesis nietzscheanas se demuestran muy spinozistas pero además se vuelven mucho más comprensibles, evitando las malinterpretaciones que se han hecho de ellas. Así por ejemplo cuando afirma: «[...] *más allá del Bien y del Mal, esto al menos no quiere decir más allá de lo bueno y de lo malo.»¹²*

Como señala Deleuze, para ambos filósofos ‘bueno’ y ‘malo’ tienen un sentido objetivo y a la vez relativo: es lo que conviene o no conviene a nuestra naturaleza. Y en función de estos conceptos, también será posible definir distintos tipos de hombre, distintas formas de existir.

«Y, por consiguiente, bueno y malo tienen un segundo sentido, subjetivo y modal, que califica dos tipos, dos modos de existencia del hombre: se llamara bueno (o libre o razonable o fuerte) a quien, en lo que esté en su mano, se esfuerce en organizar los encuentros, unirse a lo que conviene a su naturaleza, componer su relación con relaciones combinables y, de este modo, aumentar su potencia [...] Se llamará malo, o esclavo, débil, insensato, a quien se lance a la rueta de los encuentros conformándose con sufrir los efectos, sin que esto acalle sus quejas y acusaciones cada vez que el efecto sufrido se muestre contrario y le revele su propia impotencia.»¹³

Es en función de esta ética que Spinoza, tal como la estética de la existencia de Nietzsche, desvaloriza la Ley. Ambos ven el centro vital del hombre en la potencia creadora del pensamiento libre: para Spinoza la ley es siempre la instancia trascendente que determina la oposición de los valores Bien-Mal; el conocimiento, en cambio, es la potencia inmanente que determina la diferencia cualitativa entre los modos de existencia bueno y malo.

A partir de esta concepción, Spinoza desarrolla de un modo particular su propia teoría de la ocupación de sí. Se trata de potenciar los encuentros con aquellas cosas que convienen a la propia naturaleza, que potencian la vida, evitando las «pasiones tristes», que son aquellas que le quitan a cada hombre capacidad de acción.

«Por bien entiendo aquí todo género de alegría, y además todo lo que conduce a ella y principalmente lo que satisface un anhelo, cualquiera sea éste. Por mal, en cambio, todo género de tristeza y principalmente lo que frustra un anhelo.»¹⁴

11 Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 246.

12 GM I §27.

13 Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op. cit., p. 33.

14 Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., III, 39.

Esta actividad ética de procurarse encuentros felices es vista por Nietzsche como una actividad artística configurado de una estética del propio estilo, extendiendo la palabra arte a toda creación humana creadora de sentido.

En el aforismo 290 de *La gaya ciencia*, Nietzsche nos muestra que la ocupación de sí mismo ocupa un lugar central en su pensamiento filosófico, si bien esta noción es entendida de una forma particular, vinculada íntimamente con el arte.

*«Sólo una cosa es necesaria. —«Dar un estilo» al propio carácter, ¡es un arte grande y raro! Lo practica aquel que abarca con la mirada todas las energías y debilidades que ofrece su naturaleza, y que entonces lo integra todo en un plano artístico, hasta que todo adopte una apariencia razonable y artística, en la que incluso la debilidad seduce a la mirada.»*¹⁵

Podemos pues, establecer líneas de identificación de la ética Spinozista con la estética nietzscheana en cuanto a tarea específica del pensar y el vivir.

De acuerdo con Edwin Curley,¹⁶ a partir de la noción de pasiones tristes Spinoza realiza un rechazo de ciertos elementos del cristianismo tradicional que coincide con la transvaloración de los valores de Nietzsche.

Por ejemplo, la piedad o compasión carecen de valor tanto para Nietzsche como para Spinoza. Para éste último, se trata de una especie de la tristeza¹⁷ y como tal se trata de una transición hacia una especie menor de perfección. Por lo tanto, la piedad es condenable, mala en sí misma, ya que la tristeza es directamente mala, por ser un afecto por el cual es disminuida o reprimida la potencia de obrar del cuerpo.

Otra virtud que es negada como tal por ambos filósofos es la humildad. Spinoza no opone la humildad al orgullo, sino a la auto-estima, que es lo más alto que podemos alcanzar. Así, anticipando a Nietzsche y a Hume, la verdadera religiosidad humana para Spinoza está en contra de la humildad, el arrepentimiento y la piedad. Estos últimos son caminos de la impotencia, contrarios en última instancia con la verdadera dirección de la vida humana.

La *ocupación de sí* cobra entonces en Spinoza un sentido bastante similar

15 Nietzsche, F. *La Gaya ciencia*, Madrid. Alianza: 1986. § 290.

16 Curley, E., *Behind the geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 1988.

17 Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico, op. cit.*, III, 22.

al que tiene en la estética de la existencia Nietzscheana. Como hemos dicho, la vinculación entre ambos es muy estrecha: los dos están elaborando a espaldas de la tradición filosófica una metafísica y una ética-estética que exaltan la vida, que se erigen en contra de la moral, y que enaltecen las pasiones y las fuerzas del hombre.

«En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la vida; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos esos valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. La vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y le mérito, del pecado y la rendición.»¹⁸

Por último, la importancia que se le otorga al cuerpo en la ética de Spinoza termina de construir un puente de aproximación entre su concepción y la filosofía nietzscheana entendida como tarea del filósofo-artista. Hay tanto en Spinoza como en Nietzsche una revalorización del cuerpo, acompañada de una advertencia contra la sobreestimación de la conciencia.

Como veremos, en Nietzsche los conceptos de alma o conciencia sólo remiten a lo orgánico, y su supuesta separación es denunciada por el autor como un medio más de la filosofía tradicional para despreciar el cuerpo, en una de las tantas expresiones que ha tomado su rechazo a la vida. Habitados, según Nietzsche, a evaluar la conciencia humana como la más sorprendente de las cosas terrestres, hemos perdido de vista el cuerpo.

«Consideramos que es una precipitación que justamente la conciencia humana sea vista durante tanto tiempo como el supremo nivel del desarrollo orgánico y como lo más asombroso de todas las cosas terrenas, incluso, por así decirlo, como su flor y su fin. Lo más asombroso es, más bien, el cuerpo: no puede uno dejar de admirarse de cómo ha sido posible el cuerpo humano: cómo una tan enorme unión de seres vivos, cada uno dependiente y sumisamente y, sin embargo, en cierto sentido, a su vez, mandando y actuando con voluntad propia, puede vivir, crecer y subsistir durante un tiempo como un todo -: ¡y esto no sucede evidentemente por la conciencia! Para este «milagro de los milagros» la conciencia es justamente sólo un «instrumento» y no más - en el mismo sentido en que el estómago es un instrumento. La magnífica unión de la vida más variada, la ordenación y disposición de las actividades superiores e inferiores, la obediencia de mil formas, que no es ninguna obediencia ciega, ni menos mecánica, sino seleccionadora, inteligente, respetuosa, incluso que opone resistencia - este entero fenómeno «cuerpo», medido según la medida intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro «espíritu», a nuestro pensar, sentir, querer conscientes, como el álgebra a la tabla de multiplicar.»¹⁹

18 Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op. cit., p. 37.

19 FP III 374. «Wir halten es für eine Voreiligkeit, daß gerade das menschliche Bewußtsein so lange als die höchste Stufe der organischen Entwicklung und als das Erstaunlichste aller irdischen Dinge, ja gleichsam als deren Blüte und Ziel angesehen wurde. Das

A partir de esta subversión de la concepción tradicional, Nietzsche propone tomar como punto de partida de la filosofía al cuerpo, modelo para la reflexión sobre el hombre y sobre el mundo, estado oculto de riqueza irreductible del devenir. Hay que tomar de modelo a la fisiología, y hacer de ella un hilo conductor, por constituir un fenómeno mucho más rico que la conciencia o el espíritu.

«Nuestras más sagradas convicciones, nuestra inmutabilidad en lo que respecta a valores supremos son juicios de nuestros músculos.»²⁰

Este planteamiento nietzscheano se encuentra muy cerca entonces de aquello que Spinoza buscó plasmar en su célebre sentencia: de que nadie sabe lo que puede un cuerpo. A partir de esta afirmación, Spinoza propone al cuerpo como modelo del pensar, en la medida en que excede totalmente el conocimiento que tenemos de él, del mismo modo que el pensamiento excede la conciencia que podamos tener de él.

Así, el paralelismo spinoziano rechaza toda causalidad entre espíritu y cuerpo, toda superioridad del alma sobre el cuerpo, pero a diferencia de Nietzsche, no propone la inversión de la relación. Ya no hay una relación inversa de acción-pasión entre ambas instancias, (cuando el alma actúa el cuerpo padece o viceversa), sino que lo que es pasión en el cuerpo lo es en el alma, en tanto no se trata de sustancias diferentes sino de atributos de una misma sustancia. Así, cuanto más apto que los demás es un cuerpo en relación a obrar o padecer muchas cosas al mismo tiempo, más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas al mismo tiempo.

Erstaunlichere ist vielmehr der Leib: man kann es nicht zu Ende bewundern, wie der menschliche Leib möglich geworden ist: wie eine solche ungeheure Vereinigung von lebenden Wesen, jedes abhängig und unterthänig und doch in gewissem Sinne wiederum befehlend und aus eigenem Willen handelnd, als Ganzes leben, wachsen und eine Zeit lang bestehen kann — und dies geschieht ersichtlich nicht durch das Bewußtsein! Zu diesem „Wunder der Wunder« ist das Bewußtsein eben nur ein „Werkzeug« und nicht mehr — im gleichen Verstande, in dem der Magen ein Werkzeug dazu ist. Die prachtvolle Zusammenbindung des vielfachsten Lebens, die Anordnung und Einordnung der höheren und niederen Thätigkeiten, der tausendfältige Gehorsam welcher kein blinder, noch weniger ein mechanischer sondern ein wählender, kluger, rücksichtsvoller, selbst widerstrebender Gehorsam ist — dieses ganze Phänomen „Leib« ist nach intellectuellem Maaße gemessen unserem Bewußtsein, unserem „Geist«, unserem bewußten Denken, Fühlen, Wollen so überlegen, wie Algebra dem Einmaleins.»

20 FP IV 118 « Unsere heiligsten Überzeugungen, unser Unwandelbares in Hinsicht auf oberste Werthe sind Urtheile unsrer Muskeln.» .

Por otra parte, si bien Nietzsche otorga una primacía a lo corporal por sobre lo espiritual, en sus fragmentos póstumos es posible encontrar también esta idea de que la búsqueda corpórea de lo agradable momentáneo no necesariamente se opone a la búsqueda espiritual de lo racional y útil para el hombre, sino que por el contrario, gracias a la educación selectiva, razón y sentidos suelen coincidir en sus elecciones, siempre que no interviene la moral tradicional para negar cualquier valor a lo agradable momentáneo.

«El instinto de nuestras pulsiones se agarra en todos los casos a aquello agradable que más cerca le quede: más no a lo útil. ¡Ciertamente, sucede en muchísimos casos (principalmente por causa de la educación selectiva) que lo que resulta agradable a la pulsión es también precisamente lo útil! El hombre, soberbio incluso cuando rastrea razones y fines, en lo moral cierra los ojos a lo agradable; pretende precisamente que sus acciones parezcan consecuencia de la perspectiva racional de utilidad duradera; desprecia lo agradable momentáneo —: por más que sea precisamente esto el motor de todas sus fuerzas. La gracia de una vida feliz está en hallar la situación en la que lo agradable momentáneo sea también lo útil duradero, cuando los sentidos y el gusto juzgan bueno lo mismo que la razón y la prudencia.»²¹

Aquí Nietzsche se acerca un poco más aún al planteamiento Spinoziano, en la medida en que postula una cierta comunión entre sentidos y razón, gusto y prudencia, alma y cuerpo.

Nuevamente, esta posible comunión se inscribe dentro de una variable fundamental del pensamiento nietzscheano: la inmanencia. No se trata de adecuar los conceptos de «sano» y «enfermo» a un supuesto ideal regulativo que sirve como parámetro: aquello que moldea el gusto de los hombres, que supuestamente se rigen por preceptos morales puros, no es más que un conjunto de hechos fisiológicos, hechos que varían y adquieren múltiples posibilidades de desarrollo, y que van creando de este modo el gusto propio de cada hombre de acuerdo a un ideal siempre cambiante,

21 FP II 115 « Unser Instinkt der Triebe greift in jedem Falle nach dem nächsten ihm Angenehmen: aber nicht nach dem Nützlichen. Freilich ist in unzähligen Fällen (namentlich wegen der Zuchtwahl) das dem Triebe Angenehme eben auch das Nützliche! — Der Mensch, hochmütig auch wo er Gründen und Zwecken nachspürt, macht im Moralischen die Augen zu vor dem Angenehmen: er gerade will, daß sein Handlungen als Consequenz der vernünftigen Absicht auf daurenden Nutzen erscheinen: er verachtet das Momentan-Angenehme —: obschon gerade dies der Hebel aller seiner Kräfte ist. / Das Kunststück des glücklichen Lebens ist, die Lage zu finden, in der das Momentan-Angenehme auch das daurend-Nützliche ist, wo die Sinne und der Geschmack dasselbe gut heißen, was die Vernunft und Vorsicht gut heißt.» .

siempre en movimiento.

Por eso, solamente cuando interviene la moral tradicional, la moral del rebaño, para establecer pautas que niegan lo fisiológico, lo combaten y lo desprecian, sólo entonces el hombre pierde esa comunión natural que existe entre su alma y su cuerpo, y opta por aquellas cosas que disminuyen su potencia de vida.

«La esencia de toda acción es tan insípida para el hombre como lo esencial de todo alimento: antes se moriría de hambre que comerla, tan fuerte es el asco por lo general. Hacen falta especias, para cualquier plato hemos de estar seducidos: y así también para cualquier acción. ¡El gusto y su relación con el hambre, y su relación con las necesidades del organismo! Los juicios morales son las especias. Aquí y allí se ve el gusto en cuanto aquello que decide acerca del valor del alimento, del valor de la acción: ¡el gran error! ¿Cómo se transforma el gusto? ¿Cuándo se vuelve cansado y esclavo? ¿Cuándo es tiránico? — Y lo mismo con los juicios de bueno y malo; la razón de toda transformación habida en el gusto moral es un hecho fisiológico; dicha transformación fisiológica, sin embargo, no tiene por qué ser algo que favorezca en todo momento lo que es provechoso para el organismo. Sino que la historia del gusto es una historia en sí, y así son consecuencias de dicho gusto tanto las degeneraciones del todo como los progresos. Gusto sano, gusto enfermo — son distinciones falsas — hay innumerables posibilidades de desarrollo: lo que en cada caso conduce a una es sano: mas puede darse contradiciendo otro desarrollo. Sólo respecto de un ideal que se deba alcanzar tienen sentido «sano» y «enfermo». Mas el ideal es algo de lo más cambiante, incluso en un individuo (¡el del niño y el del adulto!) — y el conocimiento necesario para alcanzarlo falta casi por completo.

Nosotros seguimos nuestro gusto y lo nombramos con los términos más sublimes, como son deber, virtud o sacrificio. No reconocemos lo provechoso, hasta lo despreciamos, como despreciamos el interior del cuerpo, las cosas sólo nos resultan soportables cuando van envueltas en una piel lisa.»²²

22 FP II [112. «Das Wesen jeder Handlung ist dem Menschen so unschmackhaft wie das Wesentliche jeder Nahrung: er würde lieber verhungern als es essen, so stark ist sein Ekel zumeist. Es hat Würzen nöthig, wir müssen zu allen Speisen verführt werden: und so auch zu allen Handlungen. Der Geschmack und sein Verhältniß zum Hunger, und dessen Verhältniß zum Bedürfniß des Organismus! Die moralischen Urtheile sind die Würzen. Der Geschmack wird aber hier wie dort als das angesehen, was über den Werth der Nahrung, Werth der Handlung entscheidet: der größte Irrthum! Wie verändert sich der Geschmack? Wann wird er laß und unfrei? Wann ist er tyrannisch? — Und ebenso bei den Urtheilen über gut und böse; eine physiologische Thatsache ist der Grund jeder Veränderung im moralischen Geschmack; dies physiologische Veränderung ist aber nicht etwas, das nothwendig das dem Organismus

CARLOS ROLDÁN LÓPEZ es profesor titular de Estética y Teoría de las Artes por la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid y miembro de la Sociedad Española de Estética y Teoría de las Artes.

Líneas de investigación:

Estéticas de la existencia, teoría de la estética y arte contemporáneo

Publicaciones recientes:

- *Cultivarse a sí mismo como obra de arte: Estética de la existencia en el filósofo artista de Nietzsche* (Madrid: Cumbres, 2018)

Dirección electrónica: carlos.rolدان@urjc.es