

## ¿Por qué la alegría y no más bien la tristeza?

### Pensar el nihilismo a través de Spinoza<sup>1</sup>.

( Why is joy rather than sadness? Thinking nihilism through Spinoza)

Inmaculada Hoyos Sánchez

Universidad de Granada

**Resumen:** El propósito de este trabajo es retomar el problema del nihilismo a partir de la filosofía de Spinoza, tratando de determinar, en primer lugar, qué nihilismo es el que nos permite pensar Spinoza y, en segundo lugar, qué antídoto se puede elaborar, también desde Spinoza, contra ese nihilismo. Las líneas de abordaje nos llevarán hacia una mirada afectiva del nihilismo. La tesis de fondo es que el nihilismo no es sólo, ni fundamentalmente, un fenómeno metafísico, ni ético, sino también afectivo. Así pues, la primera parte se centra en la melancolía como una forma de nihilismo. Y la segunda parte se centra en la amistad como la terapia spinoziana frente a ese nihilismo.

**Palabras clave:** Nihilismo, Spinoza, melancolía, amistad, terapia.

**Abstract:** The aim of this paper is to take up the problem of nihilism from Spinoza's philosophy, trying to determine, firstly, what nihilism can be thought from Spinoza, and secondly, what antidote can be developed, also from Spinoza, against this nihilism. Spinoza's philosophy leads to affective interpretation of nihilism. In this respect, this work maintains that nihilism is not only, or primarily, a metaphysical phenomenon, or ethical, but also affective. So the first part focuses on *melancholia* as form of nihilism. And the second part focuses on friendship as spinozian therapy against this nihilism.

**Key words:** Nihilism, Spinoza, melancholia, friendship, therapy.

## INTRODUCCIÓN

Spinoza nunca habló de nihilismo. Es muy posible que este problema no estuviera entre sus preocupaciones. Y, entonces, ¿por qué enredar a Spinoza con el nihilismo? ¿Por qué recurrir a su filosofía para pensar un problema que, en principio, no es suyo? La

---

<sup>1</sup> Una versión de este texto fue publicada en R. Ávila, J. A. Estrada y E. Ruiz *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Arena Libros, Madrid, 2009, pp. 265-278. ISBN: 978-84-95897-68-8.

respuesta que puedo ofrecer es tan frágil, tan connotada que, quizás, en esta suerte de fragilidad, pudiera residir su virtualidad y su potencia. Tras un tiempo frecuentando la lectura de la obra de Spinoza, he llegado a una suerte de convicción: Spinoza es uno de esos pocos autores intempestivos (como lo fue Nietzsche). Un autor que da a pensar, no sólo lo que él pensó, sino lo que nos acontece, lo que nos afecta hoy y siempre. El nihilismo bien puede ser uno de esos problemas. Me propongo, pues, en estas páginas retomar el problema del nihilismo a partir de ciertas nociones spinozianas, tratando de determinar, en primer lugar, qué nihilismo es el que nos permite pensar Spinoza y, en segundo lugar, qué antídoto se puede elaborar, también desde Spinoza, contra ese nihilismo. Las líneas de abordaje nos llevarán hacia una mirada afectiva del nihilismo. De este modo, la pregunta que dirige este comentario es la siguiente: ¿por qué la alegría y no más bien la tristeza? Hay, pues, que pensar esta pregunta y ensayar una respuesta. Todo ello con la ayuda de Spinoza, en compañía de Spinoza, junto a Spinoza. Y ¿de qué está hecha si no de amistad la compañía? La amistad será otra de las cuestiones en las que pensar, desde las que pensar, entre otras cosas, el nihilismo.

## 1) TRISTEZA Y MELANCOLÍA: FIGURAS DEL NIHILISMO.

Me centraré, en este apartado, en la teoría de las pasiones de Spinoza tal y como ésta aparece en el libro III de su *Ética*. En concreto, analizaré, en primer lugar, las definiciones de dos de los tres afectos primarios que distingue Spinoza: esto es, la alegría y la tristeza. Y, en segundo lugar, prestaré atención a la reflexión spinoziana sobre la melancolía, pues ésta es especialmente relevante para contemplar el nihilismo con la lente de Spinoza.

### 1.1. PASIONES ALEGRES Y PASIONES TRISTES. AUMENTO O DISMINUCIÓN DE POTENCIA.

La alegría es “una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección”. Y la tristeza, en cambio, “una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección.”<sup>2</sup> La alegría y la tristeza son, pues, y, en primer lugar, pasiones. Y ello quiere decir que son afectos, afecciones del cuerpo e ideas de esas afecciones, pero pasivos, esto es, son

---

<sup>2</sup> Spinoza, B., *Ética*, III, 11, schol., p. 207. Las referencias de la obra de Spinoza están tomadas de la edición castellana de la *Ética* preparada por Vidal Peña. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

afectos de los que sólo somos una causa inadecuada o parcial, afectos que no pueden explicarse sólo por nosotros mismos como causa, sino que necesitan también del concurso de otros factores externos. Ésa es su particularidad. Ahora bien, aunque la alegría y la tristeza sean pasiones, no son el mismo tipo de pasión. Spinoza desarrolla en su *Ética* toda una genealogía de las pasiones, cuyo cometido es descifrar el ser y el valor de cada una de ellas, y, de este modo, muestra que no todas tienen la misma categoría ontológica, ni el mismo estatuto ético. El caso de la alegría y la tristeza es paradigmático en este sentido. La alegría, decía Spinoza en la segunda parte de su definición, es una pasión, pero una pasión que nos hace pasar a una mayor perfección. La tristeza es una pasión también, pero una que, en cambio, nos hace pasar a una menor perfección. ¿Cómo entender, pues, esta diferencia? ¿Cómo entender su distinto ser y valor? ¿Qué significa que la alegría aumenta la perfección y que la tristeza, en cambio, la disminuye? Para poder responder a estas preguntas es preciso considerar la relación que cada una de ellas mantiene con el *conatus*, y con ese modo suyo que es el deseo humano. Es preciso dilucidar las relaciones entre los tres afectos primarios que distingue Spinoza: deseo, alegría y tristeza.

“Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.”<sup>3</sup> El *conatus* es una ley general para toda la naturaleza, y así ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior. Cuando alguien o algo deja de ser, lo hace porque ha sido vencido por la fuerza de acontecimientos externos, ajenos a sí mismo, pues por naturaleza todos tendemos a vivir. De hecho, ese esfuerzo, señala Spinoza, no es nada distinto de la esencia actual de las cosas mismas<sup>4</sup>. La esencia de los modos es potencia, es decir, es esfuerzo por ser, fuerza para existir. En el caso del hombre, esa potencia es limitada, a diferencia de la potencia de Dios, pero también es consciente, a diferencia de la bestia. Esta potencia, que es *conatus* limitado pero consciente, y que es esencia del hombre, es deseo. Pues bien, la cuestión es que la alegría es deseo favorecido y no deseo coartado como la tristeza. La tristeza, afirma Spinoza, “disminuye o reprime la potencia de obrar del hombre, esto es, disminuye o reprime el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser, y, de esta suerte, es contraria a ese esfuerzo; (...) La alegría aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre”<sup>5</sup>, esto es, aumenta o

---

<sup>3</sup> *Ética*, III, 6, p. 203.

<sup>4</sup> *Ética*, III, 7, p. 204.

<sup>5</sup> *Ética*, III, 37, dem., pp. 234-235.

favorece su *conatus*, su deseo. Y se podría decir también, aumenta o favorece su ser, su realidad. ¿Por qué? Porque la potencia es el verdadero constitutivo del ser<sup>6</sup>.

La realidad, tal y como la concibe Spinoza es potencia, y, así, fuerza y vigor, y, así, posibilidad, para existir y para obrar. La potencia de la Naturaleza es su esencia misma. Se trata en este caso de una potencia absoluta porque “siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tanta más fuerzas tiene para existir por sí.”<sup>7</sup> En cambio, la potencia del hombre, que sólo es una parte de esa Naturaleza, es finita. El *conatus* del hombre, veíamos antes, es limitado, aunque también consciente. Pero igualmente es esa potencia, entendida ahora como *conatus*, lo que constituye su esencia. De este modo, dada la identificación entre potencia y ser, en la medida en que la alegría aumenta nuestra potencia, favorece nuestro ser; y en la medida en que la tristeza disminuye esa potencia, empobrece nuestro ser. Eso es lo que quiere decir que la alegría nos hace pasar a una perfección mayor, esto es, que despliega nuestro ser. E igualmente, eso es lo que significa que la tristeza disminuye esa perfección, esto es, que coarta nuestro ser. Perfección y realidad, son, pues, sinónimos. Un aumento o disminución en una, es sinónimo de aumento o disminución en otra.

No obstante, todavía puede darse un paso más en el intento de precisar el significado de ese paso a una mayor o menor perfección. El mismo Spinoza lo indica en una de sus demostraciones. La alegría “afirma la existencia de la cosa alegre, y ello tanto más cuanto mayor es ese afecto de alegría, pues se trata de la transición a una mayor perfección. Al contrario, la tristeza, como paso a una perfección menor, destruye aquello a lo que afecta”<sup>8</sup>. La alegría afirma la existencia. La tristeza la niega. La alegría secunda la vida. La tristeza, sin embargo, la contraría. “La alegría es el sentimiento de la exaltación del ser, común a todo hombre en el que la potencia de vivir se encuentra aumentada en virtud del cambio que acaba de experimentar; la tristeza es el sentimiento de la depresión del ser, común a todo hombre en el que la potencia de vivir se encuentra disminuida en virtud del cambio que acaba de experimentar.”<sup>9</sup> En conclusión, la alegría es deseo favorecido, esfuerzo o fuerza por ser desplegado, potencia aumentada. La tristeza es deseo coaccionado, esfuerzo o fuerza por ser cohibido, potencia disminuida.

---

<sup>6</sup> Cfr. Fernández, E., *Potencia y razón en B. Spinoza*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1987, pp. 454-457.

<sup>7</sup> *Ética*, I, 11, schol., p. 58.

<sup>8</sup> *Ética*, III, 21, dem. p. 218.

<sup>9</sup> Brunschvicg, L., *Spinoza et ses contemporains*. Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 79.

La potencia, el ser, y, en definitiva, la vida, caen del lado de la alegría. La impotencia, la nada, y, en definitiva, la muerte, caen del lado de la tristeza.

Esta distinción entre la alegría y la tristeza en el plano ontológico, tiene también su correlato en el campo práctico. De este modo, la alegría se identifica con lo bueno, mientras que la tristeza lo hace con lo malo. Y es también la alegría, y no la tristeza, la que conduce a la virtud. Pues virtud es también potencia, potencia de obrar, de modo que la alegría la impulsa, mientras que la tristeza la coarta. Hay una relación de continuidad entre pasión alegre y virtud, que, sin embargo, se rompe en la tristeza. La alegría puede transformarse en un afecto activo, racional, de causa adecuada, es decir, puede ser virtud. La tristeza, en cambio, nunca deja de ser pasiva, no se adecua a la razón, ni tiene causa adecuada, es decir, nunca nos hará virtuosos.

Y, entonces, ¿cómo entender desde aquí el nihilismo? ¿Dónde queda el nihilismo en este cuadro de afectos? ¿Es él mismo un afecto? Una primera respuesta colocaría al nihilismo en las antípodas de la alegría, muy cerca de la tristeza. El nihilismo estaría en esa “disminución”, en esa “coacción”, que la tristeza ejerce sobre el deseo, el *conatus*, la potencia, el ser, la virtud, y, en definitiva, la vida. Ahora bien, Spinoza reconoce que la tristeza es ineliminable. No es posible un mundo humano sin tristezas. No hay vida que esté libre, absolutamente, de ella. Pues “padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes”<sup>10</sup>, y es imposible que no seamos una parte de la naturaleza. El hombre no puede dejar de padecer, aunque el grado en que lo hace es modificable. La *Ética* de Spinoza puede entenderse como el trazado del camino por el que el hombre logra que sus alegrías puedan más que sus tristezas, que su potencia vaya ganando terreno a su impotencia, que su libertad se dé en mayor grado que su servidumbre. Pero estos logros son siempre logros relativos, nunca conquistas absolutas. Así pues, la tristeza forma parte de la dinámica de la vida, aunque disminuya su potencia, sus posibilidades, sus virtualidades. Tristeza y vida, como nada y ser, se co-implican. Y entonces, ¿no estaría el nihilismo, de modo más fundamental, en cierta posición, en cierta actitud, también afectiva -me pregunto- hacia la tristeza? ¿No sería el nihilismo una tristeza, pero extrema, una tristeza pero con un *plus*, con un añadido? Es, de nuevo, la reflexión de Spinoza, en este caso sobre la melancolía, la que sirve de punto de partida para pensar esta pregunta.

---

<sup>10</sup> *Ética*, IV, 2, p. 291.

## 1.2. MELANCOLÍA: TRISTEZA EXTREMA Y NIHILISMO

El signo más característico de la melancolía es que es una tristeza que afecta a todas las partes del cuerpo, y por tanto, del alma, de modo que supone una disminución total de la potencia de existir y de obrar del hombre. La melancolía es, pues, una tristeza más absoluta que el resto, y en ese sentido, no es sólo mala, como la tristeza en general, sino que “es siempre mala”<sup>11</sup>. La melancolía es tristeza, pero llevada al extremo. El melancólico ha sido totalmente vencido por la fuerza de las causas exteriores, contrarias a su naturaleza. Su *conatus* está disminuido, coartado, reducido al mínimo. No hay en él deseos, ni alegrías. La tristeza ha vencido. El melancólico no es sólo el hombre de pasiones tristes. Todos somos hombres de pasiones tristes en alguna medida. El melancólico es aquél que ha dejado que ellas venzan. Es aquél que ha dejado que la tristeza se quede con la mayor parte, con la mejor parte. Es cierto que, a veces, no podemos impedir ser vencidos por la fuerza de las causas exteriores contrarias a nuestra naturaleza, es decir, contrarias a nuestra tendencia a la vida. En la naturaleza, señala Spinoza, no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte, por la que aquélla puede ser destruida. Es cierto, pues, que, a veces, no hay un “dejarse vencer”, sino simplemente un “ser vencidos”. No hay aquí actitud hacia aquello que nos vence. Ahora bien, la cuestión es que no es éste el caso del melancólico, porque él no sólo es vencido por la tristeza, sino que también adopta una posición ante ella.

El melancólico rechaza el mundo de los hombres, y, opta, en su lugar, por el mundo solitario de la bestia o del dios. El melancólico, y en esto se parece al cristiano-platónico, ha vuelto la mirada hacia un mundo inhumano, pretendidamente real, pretendidamente autosuficiente. Un mundo donde no hay ya vulnerabilidad, ni riesgo, ni relación. Pero un mundo inútil, y, en realidad, imposible, que, sin embargo, y paradójicamente, genera más tristezas que ningún otro mundo humano, por frágil y vulnerable que éste sea. Hay en el melancólico, como en el cristiano-platónico, una misma condena de lo que somos, por algo que ni somos ni podemos ser, esto es, ni dioses ni bestias. Hay, como decía Ortega, un “esfuerzo inútil” que produce melancolía, tristeza extrema, tristeza y nada más. Y es que con ese rechazo del mundo de los hombres, el melancólico ha renunciado a aquello que podría salvarlo de la tristeza, y más aun, de la melancolía, esto es, relacionarse con otros modos, dejarse afectar por

---

<sup>11</sup> *Ética*, IV, 42, schol. p. 334.

ellos, dejarse afectar de alegría, de deseo, e incluso de tristeza, pero ahora acompañada, y ya no sola, ya no absoluta. Renuncia, pues, a tener alegrías, es decir, pasiones de signo contrario y más fuertes con las que vencer a la tristeza, es decir, renuncia a todo aquello que puede hacer frente a la tristeza, y en esa renuncia, está su dejarse vencer por ella. El añadido, el *plus*, la actitud por la que nos preguntábamos está en ese dejar ganar a la tristeza, en esa “debilidad” ante ella, fruto de esa renuncia a la alegría, de ese rechazo de lo humano, y, en definitiva, de la vida.

“Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstenla los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes.”<sup>12</sup> ¿No es el nihilismo, uno, quizá el mayor, de esos peligros que nos amenazan por todas partes? Y ¿no es la melancolía una forma, quizá la más peligrosa, de nihilismo, es decir, una forma de condena de la vida y de elogio de la muerte? “El mismo tono lleno de duda, lleno de melancolía, de cansancio de la vida, de oposición a la vida”<sup>13</sup>, que todos los sabios desde Sócrates hasta Schopenhauer han mostrado, y que Nietzsche descubre como signo de decadencia y de nihilismo, también puede denunciarse como tal desde la filosofía de Spinoza. No es el tono melancólico, sino el jovial, el alegre, y en definitiva, el vital, el propio de su filosofía. Y así, es ella, una vez más, un punto de partida ineludible no ya sólo para conocer el nihilismo, sino también para combatirlo.

## 2.- AMISTAD Y AMOR DEI: REMEDIO DE LA MELANCOLÍA Y ANTÍDOTO DEL NIHILISMO.

¿Cómo desechar la melancolía? ¿Cómo hacer que la tristeza no se quede con la mayor parte, con la mejor parte? ¿Cómo combatir el nihilismo? Ya hemos visto que el problema del melancólico es que está totalmente dominado por pasiones tristes y no tiene alegrías con las que hacerles frente, porque ha renunciado a aquello que hace posible tener esas alegrías, esto es, ha renunciado a relacionarse con otros modos, “al

---

<sup>12</sup> *Ética*, IV, 35, schol., p. 323.

<sup>13</sup> Nietzsche, F., “El problema de Sócrates”, en *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1975, pp. 37- 38.

comercio con las cosas externas” sin el que no es posible vivir. Ése es el problema del que parte todo. Y entonces también de ahí tiene que partir la solución. Se trata de contrarrestar ese asilamiento, esa ilusoria, vana e imposible autosuficiencia, relacionándonos con el melancólico, afectándolo, y moviéndolo a que él también afecte y comprenda, de ese modo, el valor de la relación, de la afección, de la vulnerabilidad y de la fragilidad. Pero ¿quién podría relacionarse con un ser solitario? ¿Quién podría, a pesar, de sus pesares, afectarlo de alegría? ¿Quién podría enseñarle al melancólico el valor de la vulnerabilidad si no un amigo? Me propongo, pues, en esta sección reflexionar sobre la amistad como un posible remedio de la melancolía y del nihilismo.

La amistad designa, en la filosofía de Spinoza, una relación. Si el carácter de esta relación es afectivo o no, es algo que no aparece explícitamente en su *Ética*. La amistad no aparece en las definiciones de los afectos, lo cual tampoco significa que no pueda ser uno de ellos. De hecho, Spinoza dice hablar sólo de los afectos principales. Hablar de todos los afectos es imposible, porque los afectos son infinitos y las combinaciones entre ellos tan variadas, que no pueden siquiera numerarse. Ahora bien, es posible deducir a partir de ciertas proposiciones spinozianas si la amistad es o no una relación afectiva, o, al menos, si está o no basada en afectos.

Spinoza dice expresamente que la amistad es una relación humana muy útil, es decir, buena y racional. Tiene lugar, sobre todo, entre hombres libres y sabios, pero sólo “en la medida de lo posible”, pues la libertad y la sabiduría son raras y difíciles, y en aquellos pocos casos en los que se logra, tiene el carácter de una conquista relativa, y nunca absoluta. Y así, con esta prudente reserva, Spinoza admite que la amistad es un vínculo que se establece entre hombres más o menos sabios, más o menos libres, que conviven entre sí. La amistad tiene una dimensión social y política muy notable en la filosofía de Spinoza. A poco que uno investigue en su obra, se da cuenta de que la mayoría de las referencias a la amistad la colocan en el fundamento de la sociedad civil y del Estado. Es la amistad, pues, la que, en contra de la melancolía, lleva a los hombres a unirse entre sí. Y ello, además, de modo que la potencia común es favorecida, aumentada, y expresada hacia lo mejor. La amistad es, pues, necesaria y buena como pocas cosas en la vida, e igualmente hermosa<sup>14</sup>. Y en ese sentido, puede

---

<sup>14</sup> Pueden encontrarse paralelismos interesantes entre las reflexiones spinoziana y aristotélica sobre la amistad. Así, Spinoza afirma que “es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos, y vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos, y, en general, hacer aquello que sirva para consolidar la amistad.” (*Ética*, IV, capítulo XII). Y Aristóteles, en este mismo sentido, mantiene que “sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o



decirse que la amistad es un afecto. La filosofía de Spinoza muestra que en todo lo racional, útil y bueno, hay afecto. Y así ocurre también en la amistad. De este modo, cuando preguntamos por sus condiciones de posibilidad, lo que encontramos son afectos, ciertos afectos, afectos alegres, no tristes.

“Suele también engendrarse la concordia, generalmente, a partir del miedo, pero en este caso no es sincera. Añádase que el miedo sale de la impotencia de ánimo, y, por ello, no es propio de la razón en su ejercicio, como tampoco lo es la conmiseración, aunque parezca ofrecer una apariencia de moralidad.”<sup>15</sup> Así pues, no es el miedo ni la compasión, es decir, no son las pasiones tristes las que fundan la auténtica amistad. Es, en cambio, a la honestidad y a la generosidad a las que está referida la amistad de modo más fundamental. La honradez o la honestidad, la define Spinoza como un deseo por el cual el hombre que vive según la guía de la razón se une a los demás por amistad; en cambio, llama deshonesto o deshonesto a “lo que se opone al establecimiento de la amistad”<sup>16</sup>. La generosidad es también un “deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad”<sup>17</sup>. Se trata, en este caso, de un deseo fuerte y firme, no débil, pues la generosidad es una parte de la fortaleza. Pero ¿qué significa ser fuerte?

El fuerte, dice Spinoza, es aquél que no odia, ni envidia, ni desprecia el mundo de los hombres, ni experimenta soberbia alguna, porque sabe que todas las cosas se siguen con necesidad de la naturaleza, y que, comparada con la potencia de ésta, la suya es muy limitada. Fuerte es aquél que sabe que no puede todo, y, sin embargo, es consciente también de que eso no significa que no pueda nada. Fuerte es aquél que conoce su finitud, pero también los valores que ésta posibilita. Fuerte es, pues, quien conoce y obtiene, de ese conocimiento, dicha y contento, esto es, alegría. Y ello porque tal y como nos enseña Spinoza, “en la medida en que conocemos, *no podemos apetecer sino lo que es necesario*, ni en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante esa verdad”<sup>18</sup> Entender y querer lo necesario. Ése es el secreto de la fortaleza spinozista, y de la libertad, virtud y felicidad asociadas con ellas. Comprender y amar lo necesario, quiere decir, comprender y amar el ser. Comprender y amar, diría Spinoza, a Dios,

---

poder parece que necesitan sobre todo amigos. (...) Pero la amistad es no sólo necesaria, sino también hermosa. (...) Algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa.” (*Ética Nicomáquea*, VIII, 1155<sup>a</sup> 1-6 y 30-35. Trad. Julio Pallí. Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, pp. 215-216. ).

<sup>15</sup> *Ética*, IV, capítulo XVI, p. 373.

<sup>16</sup> *Ética*, IV, 37, schol I, p. 326.

<sup>17</sup> *Ética*, III, 59, schol., p. 260.

<sup>18</sup> *Ética* IV, cap. XXXII, p. 379.

comprender y querer a la Naturaleza. El *amor dei intellectuallis* tiene un sentido similar al *amor fati* nietzscheano.<sup>19</sup> Se trata de comprender y afirmar hasta los aspectos más dolorosos de nuestra existencia. Se trata de entender aquellas tristezas que inevitablemente subsisten en nosotros, y de combatirlas con ese conocimiento hecho afecto. Se trata de “comprender incluso nuestras tristezas y de obtener de esa comprensión una dicha activa”<sup>20</sup>.

El *amor dei intellectuallis* es, pues, alegría llevada al máximo de sus posibilidades, esto es, es felicidad, tal y como ésta es posible para el hombre. En su dimensión práctica, ese amor es lo bueno llevado al máximo de las posibilidades, es decir, virtud y libertad humana. Y, por último, en su dimensión ontológica, es potencia desplegada al máximo, ser llevado también al máximo de sus posibilidades. ¿Por qué? Porque ese amor no incurre ya en aquel esfuerzo inútil del que nacía la melancolía. No trata, pues, de eliminar la tristeza, lo que es del todo imposible, sino de entenderla, de reducirla con esa comprensión, y de obtener de esa comprensión *más* alegría. El fuerte, el que comprende y quiere lo necesario, el que ama de ese modo, el que se alegra de ese modo, está en las antípodas del melancólico, esto es, del nihilista, pues ha logrado que la alegría sea, ésta vez, la que se quede con la mayor parte, con la mejor parte. El *amor dei* es el remedio que Spinoza nos ofrece contra la melancolía, al igual que el *amor fati* es el antídoto que Nietzsche elabora contra el nihilismo. Y ¿qué son Spinoza y Nietzsche sino dos amigos?

El mismo Nietzsche reconoce, en la carta que dirige a Overbeck el 30 de julio de 1881, las afinidades que hay entre su filosofía y la de Spinoza, y llega a decir: “*In summa*; mi soledad, que, como en las montañas muy altas, a menudo dificulta la respiración y acelera la sangre, es al menos una *dualidad*.”<sup>21</sup> “Dos marchando juntos”, dos amigos, Spinoza y Nietzsche, con los que definir y combatir el nihilismo, pues con

---

<sup>19</sup> Habría que precisar esta afirmación diciendo que el *amor dei* spinoziano es afín al *amor fati* nietzscheano, pero no idéntico. En el *amor dei* hay un tono más sereno que en el *amor fati*. No es la filosofía de Spinoza una filosofía dionisiaca. No hay *hybris* en Spinoza. Su reflexión puede matizar el “exceso” nietzscheano, el “olvido” nietzscheano, y en este sentido, puede, podría haber contentado a Heidegger, si no fuese por el silencio, por el olvido heideggeriano del spinozismo. Pues también Heidegger habla de serenidad como antídoto del nihilismo, pero no de una serenidad jovial y alegre como la spinozista. La serenidad de Heidegger es demasiado triste, ¿demasiado melancólica? Y, entonces, ¿podría Spinoza situarse en el *entre* de Nietzsche y Heidegger? ¿Podría ayudarnos a pensar un antídoto contra el nihilismo más sutil, más rico en matices y en posibilidades?

<sup>20</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. H. Vogel. Muchnik, Barcelona, 1975, p. 281.

<sup>21</sup> La carta aparece en Yovel, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*. Trad. M. Chen. Anaya & Muchnik, Madrid, 1995, p. 316. Para un estudio profundo y detallado de la relación filosófica entre Nietzsche y Spinoza, véase el excelente capítulo “*Meditatio Vitae*. Afinidades y divergencias entre Nietzsche y Spinoza” en Ávila, R., *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Trotta, Madrid, 2005.

amigos, como decía Aristóteles, se piensa y se actúa mejor<sup>22</sup>. Y así también, son ellos, los fuertes, los que aman lo necesario, el ser, y en definitiva, la vida, los que están más capacitados para la amistad, los que están mejor dispuestos para ella. Y no sólo con aquellos que ya aman la verdad, sino también con aquellos que, como el melancólico, han dejado ya de amar. Y ello porque el que ama así la vida, en la medida en que es capaz de entender sus aspectos más negativos, es capaz también de entender al melancólico, de reconocerlo, de afectarlo, y, así, de transformarlo. El amigo es capaz de relacionarse, de convivir con el melancólico, y de recuperarlo para el mundo humano, y, en definitiva, para la vida. El amigo afecta al melancólico, lo mueve a que él también afecte y vuelva a formar parte de ese mundo humano de afecciones, de alegrías y también de tristezas, pero de tristezas ya no únicas, ya no absolutas. Además, el amigo, en virtud de su ser amigo y de su modo de amar, muestra al melancólico cómo entender y cómo querer ese mundo para que pueda más la alegría que la tristeza, para que sea “más bien” la alegría que la tristeza, esto es, comprendiendo y queriendo la vida en todas sus dimensiones, aprendiendo a ver en lo frágil y vulnerable una fuente de posibilidad. Es, pues, en esta amistad y amor inteligente, y en la alegría y la posibilidad que de ellos brota, en donde se halla la clave para un amago de respuesta al nihilismo.

## CONCLUSIÓN

Pero ¿cuál es exactamente esa respuesta al nihilismo? Y finalmente, ¿qué aporta Spinoza en esta cuestión? En primer lugar, y después de este recorrido, hay que señalar que la lectura spinoziana del nihilismo es una lectura afectiva. La filosofía de Spinoza nos ha servido, pues, para mostrar que el nihilismo no es sólo, ni fundamentalmente, un fenómeno metafísico, ni ético, sino también afectivo. Tal y como nos enseña Nietzsche, detrás de toda metafísica, hay juicios morales, y la moral no es sino una mímica de los afectos<sup>23</sup>. De este modo, la pregunta metafísica última, “¿Por qué el ser y no más bien la nada?” no es tan última después de todo, pues se retrotrae a otra, “¿por qué lo bueno y no más bien lo malo?”, y ésta, a su vez, a otra: “¿por qué la alegría y no más bien la tristeza?” Ésta es la pregunta que da título a este trabajo y que ha guiado las reflexiones

---

<sup>22</sup>Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VIII, 1155<sup>a</sup>, 16-17. *Ed. cit.*, p.216.

<sup>23</sup>Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1972, párrafo 187, p. 126.

que en él se han expuesto. Pensemos, pues, de nuevo, esta pregunta y volvamos a ensayar una respuesta.

La concepción spinoziana de la tristeza ha servido para identificar el nihilismo, para diagnosticarlo, para ponerlo al descubierto. El nihilismo, veámoslo, consiste en una tristeza con un *plus*, en una tristeza extrema, en una tristeza sin alegría, que surge de la actitud de rechazo que el melancólico dirige hacia el mundo humano, y, en definitiva, hacia la vida. El nihilismo aparece, entonces, como una figura de la melancolía. También la filosofía de Spinoza, en este caso, sus consideraciones sobre la amistad, el *amor dei* y la alegría, fueron el punto de partida para elaborar una terapia de la melancolía. Si el problema del melancólico consiste en que ha huido a un mundo solitario, inhumano, y como consecuencia ha renunciado a posibles alegrías con las que hacer frente a sus tristezas, entonces, la solución a la melancolía pasa por relacionarse con el otro, volver a establecer lazos de amistad, de amor y de alegría. El remedio del nihilismo consiste, pues, en una alegría, pero también peculiar.

Se trata de una alegría que surge de la comprensión de la tristeza como una dimensión más de la vida. Es una alegría que coexiste con la tristeza, que no trata de eliminarla, sino de reconocerla y de transformarla. Es, pues, una alegría que convive, que cohabita, con la tristeza. Eso es lo que expresa el “más bien” de nuestra pregunta. ¿Por qué la alegría y no más bien la tristeza, y no simplemente, por qué la alegría y no la tristeza? Porque no son éstos caminos sin encrucijada. Porque no son vías absolutas, sino relativas. Porque para el hombre la alegría no es posible sin la tristeza. El hombre siempre es una parte de la Naturaleza, y, por tanto, siempre padece en alguna medida. Somos seres limitados, finitos, vulnerables, frágiles. Ahora bien, son esa fragilidad y esa vulnerabilidad las que nos abren posibilidades. El melancólico, al rechazar lo vulnerable y frágil, se había quedado sólo con tristezas, con tristezas y nada más. La tristeza, tal y como quedaba definida desde el principio, disminuye nuestra potencia, esto es, nos resta ser, es decir, nos resta posibilidad. En la melancolía ya no hay siquiera fluctuación. No hay juego de afectos. No hay ninguna posibilidad ni para lo peor ni para lo mejor. No hay nada. En cambio, la alegría, aún siendo imperfecta, aún siendo frágil, aumenta nuestra potencia, expresa nuestro ser, incrementa nuestras posibilidades, en suma, despliega e impulsa la vida. Y es la vida y no la muerte lo interesante.

“Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida.”<sup>24</sup> La muerte es demasiado exacta, demasiado plana incluso para la geometría. Es en la vida, y en la alegría que la impulsa, donde hay posibilidades, tanto para bien, como para mal, e incluso, posibilidades más allá del Bien y del Mal. Ésta es la respuesta, el amago de respuesta, que puede darse a la pregunta que ha dirigido este trabajo. ¿Por qué la alegría y no más bien la tristeza? Porque la alegría es más plena en posibilidades que la tristeza. Porque la vida es más fértil, más rica en posibilidades que la muerte.

---

<sup>24</sup> *Ética*, IV, 67, p. 359.