

## EL SÍ DE SPINOZA

Ignacio Blancas Albericio

**Resumen:** Este artículo tiene como propuesta mostrar a Spinoza como un pensador cuya tarea es suprimir cualquier tipo de negación ontológica y fundar lo real a partir de una absoluta afirmación de la vida. Para justificar la supresión de la negación transitaremos por tres momentos esenciales: La eliminación de Dios al considerarlo absoluto e infinito, la determinación de los individuos como afirmación, y la ontología de la fuerza como reflexión crítica. Este último punto incluye a Spinoza en una tradición que va desde Hobbes, pasando por Nietzsche y que culmina con Foucault, donde lo real se revela inmanente y constituido por relaciones de fuerza y de potencia. Por eso mismo, nos oponemos a dar un enfoque dialéctico de Spinoza, que pudiera relacionarlo con cierto panteísmo; pues en Spinoza no encontramos— y de ello trata este artículo— negación alguna, sino más bien la pura asunción del modo de ser de la realidad.

**Palabras clave:** Afirmación, nada, fuerza, inmanencia, vida.

**Abstract:** This paper has as its proposal to show Spinoza as a philosopher whose main task is to suppress any kind of ontological negation and to found the reality as an absolute affirmation of life. To justify the suppression of the negation, we will pass through three essential moments: The elimination of God, considering it absolute and infinite; the determination of individuals as affirmation, and the ontology of force as critical reflection. This last point includes Spinoza in a tradition that goes from Hobbes, passing through Nietzsche and culminating on Foucault, where the reality is revealed immanent and constituted by relations of force and power. For that reason, we are opposed to giving a dialectical approach by Spinoza, which could relate it to a certain pantheism; because in Spinoza we do not find, any negation, but rather the pure assumption of the mode of being of reality.

**Keywords:** Affirmation, nothingness, force, immanence, life.

“En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia, reside la gloria y la inocencia de Spinoza, su más propio descubrimiento. En un mundo roído por lo negativo, él tiene suficiente confianza en la vida como para denunciar todos los fantasmas de lo negativo. La excomuni3n, la guerra, la tiranía, la reacci3n, los hombres que luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad, forman el mundo de lo negativo en el que vivía Spinoza; [...]. Todas las formas de humillar y romper la vida, todo lo negativo, tienen, seg3n su opini3n, dos fuentes, la primera vertida hacia el exterior y la otra hacia el interior, resentimiento y mala conciencia, odio y culpabilidad. Denuncia sin cansancio estas fuentes en su vinculaci3n con la conciencia del hombre, y anuncia que no se agotarán sino con una nueva conciencia, bajo una nueva visi3n, en nuevo apetito de vivir.”<sup>1</sup>

## 1 - Supresi3n de la negaci3n

Comenzaremos por hacer aparecer la intenci3n subterránea del propio Spinoza: *Demostrar la eliminaci3n l3gica de la Negaci3n y la consiguiente afirmaci3n de lo Afirmativo*. Por negaci3n comprenderemos algo similar a la negaci3n dialéctica, esto es, a aquello que supone una suerte de privaci3n o de oposici3n l3gica de algo dado, la *antítesis* de una tesis. Para ello pasemos a ver cómo Spinoza logra eliminar lo negativo.

En primer lugar, analizaremos la negaci3n que se da en la *cosa*, sobre la que Deleuze apunta “El principio spinozista consiste en que la *negaci3n no es*, porque nunca algo, sea lo que se quiera, *falta* a alguna cosa. La negaci3n es un *ente de raz3n*, o más bien de comparaci3n”<sup>2</sup>. Esto es: Hablaríamos de negaci3n *en la cosa* cuando la ponemos a comparar con su concepto *abstracto*, ya que en ese caso al ente singular siempre le *faltar3* lo que la idea abstracta tenga. Por ello un ente concreto: la biblioteca de mi barrio, siempre tendr3 una negaci3n en sí misma si la comparamos con el concepto de *biblioteca* como tal. Pues la singularidad se ve expuesta a la concreci3n y esta implica la negaci3n: Esta es esta, porque no es aquella otra. Sin embargo siguiendo a Deleuze podemos comprobar que ésta no es la intenci3n de Spinoza, ya que tal *comparaci3n* no es sino una operaci3n realizada por una conciencia<sup>3</sup> y por lo tanto un *modo de pensar* que no da cuenta de aquello que ocurre en el orden natural. Así al elemento singular,

---

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2009, p. 22

<sup>2</sup> Ibídem, p. 112

<sup>3</sup> Respecto de la comparaci3n como operaci3n propia de la conciencia, Spinoza afirma en sus *Pensamientos metafísicos*, “Del hecho de que *comparamos unas cosas con otras*, van surgiendo ciertas *nociones*, las cuales, sin embargo, no son, fuera de las cosas mismas, *más que modos de pensar*” Spinoza, Baruch. *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2006, p. 256

*tomado en sí mismo*, no podremos encontrar que le falte algo, pues él ya estaría, en tanto su propia *distinción*, definido bajo una afirmación: esto es esto, porque precisamente *es esto*. Por ello Spinoza suprime en primer lugar toda *negación en sí* de la cosa singular y concreta.

Por otro lado, Deleuze no señala una consideración que a mi juicio constituye la forma de operar más propia de Spinoza, a saber, la negación de la *substancia*. Donde para eliminar lo negativo basta con *absolutizar lo positivo*, no dejando posibilidad si quiera a lo negativo para mostrarse. En efecto, el modo más genuino de proceder de Spinoza es el del ahogamiento de lo negativo, ya que, si ponemos como proposición que “toda substancia es necesariamente infinita”<sup>4</sup>, no se permite, por definición, que algo *exceda* a la propia substancia, y obligamos, de una forma lógica, a que toda afirmación se realice *en* la substancia “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”<sup>5</sup>. Así podemos decir que no puede darse una *negación* de esta substancia porque si tal negación se diera: o se concibe *en* la substancia, lo cual no tiene sentido ya que ello implicaría una propia *negación de la substancia misma*; o se concibe *fuera* de la substancia, que también pierde sentido dado su carácter infinito. Concluimos así que el principio de inteligibilidad de algo debe ser la substancia misma, y que por ello, nada negará a la substancia.

Dándose esto se alcanza que, si eliminamos de un plano toda posibilidad de negación a través de la absolutización de algo positivo, se sigue de ello que lo *positivo como tal también se elimina*, quedando la pura neutralidad, a saber, *el ser mismo como infinito*. Cuando me refiero a que se alcanza la pura neutralidad ha de entenderse que Spinoza lo hace a través de no dotar de carácter positivo o negativo a la substancia misma, es decir, no la *moraliza*. No podría hacerlo puesto que ello significaría una *determinación sobre la substancia*. Es decir, dado un concepto se necesitará del concepto opuesto para la comprensión del primero, puesto que si no encontráramos su opuesto, el primero se vería absoluto y por ello reducido al absurdo. Y esto es porque si únicamente existiera el concepto *bueno* no tendría determinaciones propias y pasaría él mismo a constituir el modo de *ser* de las cosas: aquello que cada cosa llevaría implícito en sí y que por lo tanto no valdría la pena si quiera predicarlo, pues ha quedado vaciado de toda

---

<sup>4</sup> Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2013, pt.I, Prop. VIII, p. 62

<sup>5</sup> *Ibidem*. Pt. I, Prop XV, p. 73

identidad. Si absolutizamos un concepto logramos con ello la destrucción de toda alteridad y con ello, la propia implosión del concepto hecho absoluto, pues no dejamos lugar ni a la determinación de un otro que no sea el concepto absoluto, ni dejamos claro qué queremos decir con tal concepto por su propio carácter absoluto.

Este es el proceder que lleva a cabo Spinoza con Dios o la substancia. La absoluta naturalización de Dios, el hecho de que constituya la esencia propia de todos y cada uno de los entes, y que por lo tanto, nada pueda comprenderse sin él, implica que el mismo Dios ha quedado carente de sentido. En definitiva: nada puede negar a la substancia excepto ella misma. Veámoslo más detenidamente.

### 1.1 - Dios o la nada

Spinoza comienza de esta manera aseverando, ya desde la primera definición de *causa sui*, no una simple estructuración teológica de la realidad, sino una profundización metafísica única. No es de extrañar que Althusser en *Para un materialismo aleatorio* haya avistado la consecuencia que esta consideración de Dios entraña. En primer lugar defiende lo mismo que se postula aquí, “Dios *no es más que naturaleza*, lo que no quiere decir *nada* más que: Dios no es *más que naturaleza*”<sup>6</sup>, es decir, no es que Dios esté compuesto o tenga como propiedad ser naturaleza, sino que Dios en tanto substancia infinita, no puede ser más que la naturaleza, esto es, no puede ser otra cosa de lo que en efecto se da en la realidad. Podríamos decir que dado su carácter necesario, Dios no puede estar más allá de sí mismo debido a su infinitud. Ahora bien, si somos rigurosos con las caracterizaciones que venimos implementando al Dios spinozista deberemos caer en la cuenta de que si Dios es la afirmación absoluta<sup>7</sup>, es decir, si es *esto* y también *eso* y *aquello*; en fin, todas y cada una de las cosas por volcarse en su efecto y, por ello, ser Él mismo su efecto, ¿qué sentido tiene hablar de Dios? Más aún ¿no es Dios realmente un concepto vacío? ¿Una nada? Hallamos una afirmación de este calado en el sistema metafísico de Plotino durante la Roma del siglo III, donde en este caso la consideración de una realidad unívoca y fundamental es dada a lo Uno. Esta hipóstasis se define por la vía de la *negación* absoluta, es decir, lo Uno no sería *ni esto*, *ni eso*, *ni*

---

<sup>6</sup> Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002. p. 42

<sup>7</sup> “A la positividad como esencia infinita corresponde la afirmación como existencia necesaria” Delueze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Editores Tusquets, 2009, p.111

*aquello*, sino lo absolutamente *otro*, aquello que como tal no puede tener una determinación ni es por lo tanto cognoscible de la misma manera, “El Uno es todas las cosas y ni una sola. Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido: por razón de que se introdujeron allá dentro, por así decirlo”<sup>8</sup>. Lo Uno será, en rigor, *nada*, pues, en virtud de ser lo *otro*, en nada nos afecta, nada actúa y en última instancia, nada puede predicarse de él.

En Spinoza encontramos como decimos, lo opuesto, la plena afirmación, el *sí* absoluto. En ese caso Dios no incluye negación ninguna<sup>9</sup>, límite alguno, es pues algo totalmente *indeterminado*<sup>10</sup>. Y no sólo eso, sino que al ser la afirmación absoluta y al no haber un otro extrínseco, no podríamos *comparar*, es decir, *oponer* ese otro a la sustancia que nos permitiera afirmar que *eso* es sustancia y *aquello* no lo es.

La sustancia es de esta manera *nada* por ser absolutamente todo; es nada por no reservarse nada que sirva para determinarse ella misma como algo separado de lo que genera. Que la causación sea inmanente<sup>11</sup> en el sistema spinoziano nos guía inmediatamente a esta situación, y de hecho, el mismo planteamiento en general guía con una necesidad inevitable a la consideración de la vacuidad de la idea Dios. Como Ezquerra escribe “¿Qué pasa si asumimos plenamente un concepto coherente de Dios? Respuesta: el ateísmo. ¿Por qué? Porque Dios, el genuino Dios, para un filósofo, es decir, para un ser racional, no puede ser sino la nada.”<sup>12</sup>. En sus *Pensamientos metafísicos* afirma Spinoza “Efectivamente, el ser en cuanto ser, es decir, por sí solo o en cuanto sustancia, no nos afecta, y por tanto debe ser explicado por algún atributo, del cual, sin embargo, sólo se distingue por una distinción de razón”<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Plotino, *Enéada V*, Madrid, Gredos, 198. V2, 1, 1. P. 45

<sup>9</sup> “A la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica *negación alguna*” Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, S.A, pt. I, Def VI, Exp. P. 57

<sup>10</sup> Me baso en la consideración de Ezquerra en *Un claro laberinto* al afirmar que “La condición de posibilidad de la determinación es el límite” Ezquerra, Jesús. *Un claro laberinto*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, p. 43

<sup>11</sup> Definición de la causa inmanente por Deleuze: “esta causa extraña tal que no solamente permanece en sí para producir, sino que lo que produce permanece en ella. Dios está en el mundo, el mundo está en Dios”. Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2009, p. 27

<sup>12</sup> *Ibidem*, P. 31

<sup>13</sup> Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pt. 1, cap. III, P.250

El carácter ininteligible de Dios en cuanto tal, del ser en cuanto ser, hace que, para nosotros, no pueda ser *algo* sino justamente, nada<sup>14</sup>. Spinoza habla en este fragmento de *distinción de razón*: ésta era una de las clásicas distinciones que establece la escolástica medieval, la cual se inicia en la escuela tomista, se desarrolla y amplía con Duns Escoto, para culminarse con la reinterpretación de Francisco Suárez, que es la que llega a Spinoza y por la que se verá influida. La distinción de razón es “la efectuada por la consideración de la mente, o la que se da en las cosas en cuanto conocidas por un concepto inadecuado”<sup>15</sup>, refiriéndose a aquellas separaciones que realiza la imaginación, ya que no se dan efectivamente en lo real. Dicho esto, encontramos que la distinción entre el ser en cuanto ser —esto es, la substancia o Dios en cualquier caso— y los atributos, es una del tipo de *razón*, es decir, no se da en la realidad efectiva. No se tiene por una lado el ser y por otro sus expresiones, sino que la misma substancia es sus atributos y sus manifestaciones concretas, por lo que la única referencia que tendremos de la substancia no será a partir de que ella se muestre sino a través de sus manifestaciones. Se ha suprimido toda negación de la substancia a través de la absolutización de la misma, y por ello se ha desvanecido.

Otra de las maneras a través de las que Spinoza llega a la supresión de la negación y que cabe resaltar es mediante la deducción que aquí realizaremos acerca de que Dios es *telos*:

## 2 - Dios es *telos*

Spinoza alcanza la supresión de toda negatividad —o a la *afirmación de lo afirmativo*— a través de lo que se deduce de la infinitud de Dios<sup>16</sup>. Dios al abarcarlo todo, al ser una substancia infinita y la afirmación absoluta, debe ser completamente infinito, es decir,

---

<sup>14</sup> Véase el Capítulo V, de Bataille, G. *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus Ediciones, 1971. “La *nada* es para mí el límite de un ser. Más allá de los límites definidos —en el tiempo, en el espacio— un ser ya no es. Este no-ser está para mí lleno de sentido: sé que me pueden *aniquilar*. El ser limitado no es más que un ser particular, pero ¿existe la totalidad del ser (entendida como una suma de seres)? La *trascendencia* del ser es fundamentalmente esa nada. Es apareciendo en el más allá de la nada, en un cierto sentido como un dato de la nada, como un objeto nos trasciende.”

<sup>15</sup> Beuchot, M. “La teoría de las distinciones en la edad media y su influjo en la modernidad”, *Revista española de Filosofía medieval*, N°1, 1994, P. 38

<sup>16</sup> “Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito” Spinoza, Baruch, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2013. pt.I Def VI. P. 57

no puede dejarse nada fuera de él, todo ocurre y se deberá desarrollar dentro de Él. De esta manera Dios estaría, por así decirlo, totalmente acabado, perfilado, cumplido, realizado: debido a que habría encontrado su *fin*. Ya que si así no fuera, es decir, si le faltara algo por ser o abarcar, ya no sería productor de sus efectos y habría elementos desterrados, fuera del ser. Con esto se afirma que no puede haber algo fuera de Dios porque este no halla límite en su seno, sino que, él sería el mismo *límite* de lo real<sup>17</sup>.

Aristóteles habla en su *Metafísica* de lo *perfecto* o *completo* diciendo, en su primera definición, que se trata de “aquello fuera de lo cual es imposible hallar ninguna de sus partes”<sup>18</sup>; y en su tercera acepción lo define como “De las cosas que han alcanzado su fin [...] se dice que son completas o perfectas [...]. Por lo tanto, dado que el fin es un tipo de extremo [...]”<sup>19</sup>. En la última de las oraciones “dado que el fin es un tipo de extremo...”; se establece que debería contemplarse a la perfección o *completud* en términos de *límite*. El cual en griego tiene un concepto que nos resulta familiar en la historia de la filosofía: *télos*<sup>20</sup>. La primera acepción que encontramos en la *Metafísica* sobre la palabra *límite* dice de él que se trata de: “El extremo de cada cosa, el primer punto más allá del cual es imposible encontrar nada de ella, y el primer punto dentro del cual se encuentran todas sus partes”<sup>21</sup>. Supuesto esto, la referencia a la analogía conceptual con el *télos* se da cuando, en su tercera definición sobre el *límite*, se dice que es “el fin de cada cosa”<sup>22</sup>. Se ha venido tratando el término *télos* únicamente en relación a la causa final, puesto que unas líneas más abajo el mismo Aristóteles añade “Aunque a veces son aquello desde lo cual y aquello hacia lo cual, es decir, la causa final”<sup>23</sup>, pero es de señalar que no debería entenderse como objetivo o propósito, sino más bien como el *límite* de perfección hacia el que se tiende para, digamos, *completarse*. Así decimos que Dios no tiene *télos*, es decir, que no tiene *límites*, *fines*, dentro de Él, pues no podemos realizar cortes o determinaciones sin que éstas mismas sigan siendo *en* Dios. En efecto, toda determinación *en* Dios no implica una negación o una ausencia

---

<sup>17</sup> “Nada hay fuera de substancias y modos” *Ibídem*. Prop XV, Pt1, Demos. P. 73

<sup>18</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2014, V, 16, 1021b, 12, P. 192

<sup>19</sup> *Ibídem*, V, 16, 1021b 23, P. 193.

<sup>20</sup> *Τέλος*: “Realización, cumplimiento, consumación; término, frontera, límite, perfección”.

<sup>21</sup> *Ibídem*, V, 17, 1022a, 4, P. 194

<sup>22</sup> *Ibídem*, V, 17, 1022a, 5, P. 194

<sup>23</sup> *Ibídem*, V, 17, 1022a, 10, P. 194

de Dios, sino que, por su misma definición, todo límite que se establezca será en Dios asimismo y lo afirmará. Esto nos permite decir que Dios no *tiene télos* sino que Él mismo *es télos*<sup>24</sup>. Con esto se confirman los postulados de Spinoza al mostrarse que Dios es el propio límite bajo el que podemos comprender lo real y así, como toda determinación se da en Él, no pueden generar opuestos o contrarios debido a su condición de límite. Dios sería el límite de lo pensable y de lo extenso, más allá no podemos pensar nada, puesto que, en efecto, no hay nada más allá.

Por esto Dios es una realidad completa, como se afirma en la definición VI de la parte II, “Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*”<sup>25</sup>. Lo que podría denominarse realidad no es sino la cualidad relativa o perteneciente a la cosa, a la *res*. Aquí no deberíamos entender *res* en el sentido de cosa concreta o finita, sino como en Descartes se manifiesta, *res* es, efectivamente, *substancia*. Así la realidad entendida como substancia es perfecta, esto es, ha alcanzado su fin, *es télos*.

Podemos concluir así de estas consideraciones que Spinoza suprime la negatividad a través de hacer a Dios *nada* y *télos*, esto es, dejando una realidad de pura inmanencia que no se halla revestida por ningún concepto trascendente. Una realidad que se autoabastecerá a sí misma y cuyo sentido será otorgado a través del propio peso de sentido que ella misma expresa. Ahora bien, ¿Cómo se sostiene esta nueva realidad destapada? ¿Qué puede quedar de la realidad? ¿Qué podemos esperar de su nueva configuración? La realidad se ha descubierto, ha sido revelada y mostrada sin ningún aval extrínseco a sí misma. Por lo tanto deberemos buscar su fundamento en el mismo plano que ha resultado, puesto que no habrá otra cosa más que inmanencia. ¿Bajo qué términos califica Spinoza a la realidad concreta? ¿Cuál su modo de expresión, su modo de *ser*? Para responder a esto, nos acercaremos a otra de las caracterizaciones que Spinoza da de Dios, a saber: como la absoluta *potencia*. Esto es, como aquello que impulsa a vivir, aquello que se esfuerza y que persevera, en otras palabras, aquello que afirma. Si Dios es la absoluta afirmación es porque es potente, porque *puede* y en tal

---

<sup>24</sup> Matizaré que esta afirmación tiene base, de nuevo, en las definiciones aristotélicas de *límite*, donde se dice de éste que es “La substancia de cada cosa y su esencia, pues éste es el límite del conocimiento, y si es el límite del conocimiento, entonces lo es también la cosa”.

<sup>25</sup> Ibídem, Def. VI, II, 123. Si se analiza la etimología del concepto *realidad* (*realitas*), vemos la composición entre el término “*rés*”: cosa; al cual es añadido una relación de pertenencia “*alis*”: ser relativo-a; finalizando con el sufijo “*dad*” de cualidad.

poder se manifiesta su *acción*. Así la realidad en sí misma, al haber sido vaciada de un concepto abstracto supremo a ella, queda como lo que su esencia produce, a saber, *potencia y acción*, lo que quiere decir, en última instancia: *afirmación*.

No obstante, el hecho de hablar de *potencia y acción* como la esencia de la realidad misma, continúa en un plano bastante abstracto y complejo que no podemos aprehenderlo con demasiada claridad. Por ello resulta esencial introducir otro momento clave en la reflexión spinoziana que nos ayudará a volver a confirmar la supresión de la negatividad y con ello la afirmación absoluta de la naturaleza. Este es: la constitución de los entes concretos y la relación que mantienen entre ellos en el plano de la potencia.

### 3 - De modo a Individuo existente

En el planteamiento original de Spinoza encontramos cómo a partir de la substancia única se pueden comprender los entes concretos como siendo *en otro*, es decir, *en* la sustancia. Por eso, su *ser en otro*, indica que los singulares no podrán ser considerados como algo propiamente individual, cerrado e independiente de la substancia, sino en absoluta dependencia de ésta. Sin embargo, no se deberá interpretar de esta estructura algo así como una superficie plana sobre la que son colocados los elementos finitos, como puestos encima: sino que se tratan de *modos o modificaciones de esa substancia*. Aquí Spinoza utiliza el término *modus* para referirse a que éstos suponen cierta expresión de la misma substancia. En la voz *modus* encontramos etimológicamente su significado definido como la *manera*, esto es, la *expresión positiva, conveniente, de cierta actitud*: Los entes, comprendidos como modos, son así la manera de actuación o de comportamiento de la substancia, su expresión.

Ahora bien si deducimos anteriormente que Spinoza desvela al mundo del velo de la substancia y lo deja tal cual es, ¿tiene algún sentido hablar de *modus*? Por la misma definición etimológica que dimos, vemos el carácter referencial que poseen: de manera de ser *de algo*, expresión *de algo*, límite *de algo*, determinación concreta *de algo*. Habíamos aceptado hasta ahora que habría un *algo* del cual el modo supusiera una manera de ser o expresión. Pero si ese *algo* ahora es más bien *nada*, o un concepto vaciado de todo valor y sentido, ¿Es un modo de *nada*? ¿Modo de ser de una nada? ¿Es esto posible? Pues bien, esta operación la lleva a cabo Spinoza de manera encubierta y nosotros la

queremos sacar a la luz. Por ello, no podremos hablar propiamente de modos sino de algo que alcanza otro carácter y otra determinación, a saber: *individuos*. Es curioso cómo a partir del libro cuarto, Spinoza deja de lado su ontología basada en la relación substancia/modos, para comenzar a hablar de *individuos, humanos, cuerpos...* Y es que ha vuelto a reducir al absurdo —como consecuencia lógica y necesaria de haber hecho lo mismo con la substancia— al mismo concepto de *modo*. Si ya no hay superficie de la que los modos representen su modificación concreta, eso quiere decir, que están *sujetos* por ellos mismos, que mediante su *tensión* y su fuerza se mantienen agarrados. Ahora encontramos un único plano inmanente conformado por individuos enlazados y sostenidos por su *potencia*. Se hallan relacionados entre ellos, no configurando piezas individuales, sino una red de fuerza que aguanta su existencia a partir de ella misma. Individuos unidos bajo la huella de una potencia absoluta que cada uno manifiesta al esforzarse por seguir siendo.

Spinoza nos deja una realidad que se basa en constantes relaciones dinámicas entre *individuos* sin otro fundamento que la propia *relacionabilidad* de éstos. Los modos ya no pueden ser *maneras de algo*, porque ese algo se ha esfumado, más bien deberán pasar a ser considerados ellos mismos como: *modos de comportamiento, maneras de actuar, modos de sentir, de ser afectado*.

Entonces, estos individuos, ¿Cómo debemos entenderlos?: ¿Son conciencias individuadas reunidas bajo una suerte de espíritu común? O ¿Unos sujetos libres que sintetizan la multiplicidad bajo unas categorías trascendentales? Más bien, son cuerpos, fisiologías, vidas, *fuerzas*, instintos, en definitiva: la propia afirmación de la configuración concreta de las fuerzas que les determinan. Un individuo es pues una suma de encuentros de fuerzas que lo impelen a ser lo que es, materializado en un cuerpo o *modo de vivir* que *afirma* y *constata* tal encuentro de fuerzas. Un individuo es una firma, un signo, una señalización de la propia constitución de su individualidad.

Deleuze señala: “Ser un modo es ser una manera de ser. La potencia nunca es una cantidad absoluta, es una relación diferencial. Es una relación entre cantidades de tal manera que la efectuación va siempre en un sentido o en el otro. Desde entonces, tendrán dos polos de existencia, dos modos de existencia: existir sobre el modo en que

*efectúo* mi potencia en condiciones tales que ella *disminuye*; o existir sobre el modo en que *efectúo* mi potencia de tal manera que ella *aumenta*”<sup>26</sup>.

De esta forma la *esencia* en Spinoza, al ser considerada como la determinación propia, no es más que la *manera de existir concreta de cada ente*, lo cual es la propia definición de *ética*<sup>27</sup>. La relación entre ontología y ética se encuentra aquí, en la gradual distinción cualitativa entre las maneras de existir de los individuos<sup>28</sup>. Un modo ya no es un *modo* sin más, sino un *individuo, una personalidad*. Spinoza acaba por ello en una *etología*. Deleuze afirma este carácter etológico cuando para conocer la determinación concreta y ontológica de un ente en el sistema spinoziano, hay que realizarse estas preguntas: “¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Qué manera de ser implica? Buscan los modos de existencia y no los valores trascendentes. Es la operación de la inmanencia”<sup>29</sup>

Continuando la exposición, ¿cuál es la *manera de ser [ethos]* de las relaciones entre individuos? Tales relaciones entre entes concretos —que insistimos, representan momentos determinados de las relaciones de fuerzas— no tienen sin embargo una direccionalidad concreta, no están ahí *por* ni *para* nada, sino que simplemente se dan, se desarrollan, son pura *acción*. Sin embargo lo que el hombre llama *finalidad, motivo, o razón* —como causa final—, no es más que pura *reacción* de la conciencia humana<sup>30</sup> ante tal despliegue de *acción* de la naturaleza. Es lo que hemos denominado arriba meros *modos de pensar*. Las muchas ilusiones que lleva a cabo la conciencia humana son debido a que

---

<sup>26</sup> Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 97

<sup>27</sup> ἔθος: “Costumbre, hábito, uso”. El cual puede entenderse asimismo en virtud de aquel modo en que se actúa o se es. La costumbre o hábito implica una manera de ser como consecuencia suya, estableciéndose, de esta manera, una configuración del comportamiento o *personalidad* de lo real; en conclusión, una ontología.

<sup>28</sup> “La ética spinozista no es, pues, una ética formal del deber ser, sino una ética materialista del poder ser. Obrar éticamente consiste en desarrollar mi potencia y no en seguir un deber dictado exteriormente y que no sé si puedo o no realizar. El ser de Spinoza es potencia, y no deber.”. Martínez, F.J. *Autoconstitución y libertad: Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2007, p. 106

<sup>29</sup> Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p.98

<sup>30</sup> Como Deleuze afirma “ocurre que la conciencia es naturalmente el lugar de una ilusión. Su naturaleza es tal que *recoge* los efectos pero ignora las causas” Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2009, p.29

ésta *únicamente capta la reacción* de lo que es *acción*, y lo confunde como lo dado originariamente, tratando de ordenar y someterlo a categorizaciones racionales.

Siendo esto así, las relaciones de fuerzas no se desarrollan en el plano de la conciencia humana sino en el orden de la naturaleza, y ocurren como algo dado, neutral que *simplemente es*. El ser mismo de esta nueva realidad spinoziana será así un orden natural caracterizado por relaciones de potencias o fuerzas. Ahora bien, ¿es este choque de las relaciones de fuerzas algo que se transforma, que muta en sí mismo? La respuesta es no. El choque, las relaciones, es lo único que se mantiene, que no muta en sí: la mutación la sufrirían los *individuos concretos que se relacionan* pero no la *relacionabilidad* misma<sup>31</sup>. Pero dada tal mutación en los individuos, ¿Cómo podemos distinguirlos entre ellos, o reconocer a un individuo como tal?

#### **4 - Principio de individuación: Principio de afirmación de la individuación**

Alcanzado este momento conviene señalar que, tal es esta *relacionabilidad* que se mantiene constante, y que sirve justamente como condición de posibilidad de las relaciones entre individuos concretos, que podría ser concebida como una suerte de ser de lo que deviene, esto es, como un *continuo relacional de todo-con-todo*. Así pues, cabe preguntarnos ahora, ¿Cómo es posible distinguir y diferenciar entes concretos dada esta constante relación variable entre ellos? Es decir, en este vínculo de todo con todo ¿Cómo podemos saber cuál es el modo concreto de ser de un individuo y no confundirlo con otro? En definitiva: ¿Cuál es el principio de individuación en el sistema spinoziano?

El establecimiento de una realidad relacional fundada en la *potencia* hará que se vea claramente que los individuos se definirán en tales términos potenciales. Esto es: en virtud del *grado determinado* y concreto de potencia que abarquen o que tomen de la potencia total. Pero ¿qué hace que tomen cierta potencia? ¿cuál será el motor o motivo por el que se establecen límites en la realidad corpórea y eidética? Respuesta: En virtud de que *ese individuo se esfuerce —y se afirme— en mantenerse en la realidad como sí mismo*. Lo cual en Spinoza recibe el nombre de *conatus*.

---

<sup>31</sup> “Los entes concretos son *paquetes de relaciones*” Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 217

Así los elementos finitos poseen una capacidad de tender hacia ellos mismos, una suerte de instinto de sobrevivir o de seguir siendo lo que son. Encontramos de esta manera, aquello que permite la determinación de algo concreto como tal, puesto que es el mismo esfuerzo lo que construirá los límites de lo que algo es. La condición de posibilidad de que algo se dé en la realidad es básicamente que ese algo se esfuerce por existir, lo cual otorga un carácter de auto-determinación, es decir, de un darse fundamento a uno mismo.

Si hemos establecido que la esencia de los individuos es, en tanto individuos existentes, su *conatus*, su fuerza, de ello se sigue, por lo tanto, que aquello que determina sus límites dependerá exclusivamente de tal fuerza. Ésta no generará un contorno rígido, sino que se verá sometido a variaciones según su propio grado de intensidad. Deleuze en su obra *En medio de Spinoza* refiere al carácter de este límite que proporciona el *conatus* como un *límite dinámico*<sup>32</sup>, esto es, variable, dependiente del grado de esfuerzo. Así la condición de individuo existente es jugada por éste, respecto a su capacidad de perseverar en su ser de manera adecuada, en otras palabras de ser determinante y no dependiente. La capacidad de determinar —de actuar— será lo que genere la determinación del individuo como algo finito y existente, como un algo que *empieza* aquí y *acaba* allí pero que además vive, existe, se esfuerza.

Hemos usado en estas páginas el concepto *determinación* en varias ocasiones, el cual, por otro lado, podría contradecir nuestras intenciones de mostrar cómo Spinoza *suprime todo lo negativo y afirma lo afirmativo*. Esto es debido a que el propio autor afirma en la *Ética*: “Como el ser finito es una *negación* parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta...”<sup>33</sup> Es decir, que lo finito al ser algo determinado, parcial, es una negación de lo afirmado. Que la *determinatio est negatio* es algo que, como digo, podría echar por tierra nuestro propósito. Sin embargo, podemos justificar cómo realmente Spinoza se

---

<sup>32</sup> “Lo que muestra que no es un contorno es que ustedes no pueden indicar el momento preciso en que ya estamos en el bosque. ¿Estaban ya en el sotobosque? ¿Cómo han pasado del bosque al sotobosque y del sotobosque al malezal? No necesito esforzarme mucho para decir que había una tendencia. Esta vez el límite no es separable de una especie de tensión hacia el límite. Es un límite dinámico que se opone al límite contorno. La cosa no tiene otro límite que el de su potencia o su acción. La cosa es entonces potencia y no forma. El bosque no se define por una forma, se define por una potencia: potencia de hacer proliferar árboles hasta el momento en que ya no puede más.” Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 188

<sup>33</sup> Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2013, pt. I, Prop VIII, Esc.1, p. 62

está refiriendo a otro tipo de determinación. Comprenderemos aquí que toda determinación de los individuos concretos no supondrá un límite en el sentido negativo, sino en el *afirmativo*; pues como dijimos, estos *límites*, no lograrán *negar al ser infinito*, sino que ellos mismos son *afirmaciones de tal ser infinito*, expresiones o maneras de ser de él. Deleuze denomina a este tipo de determinación positiva como la *distinción* de cada ente, como aquello que le afirma como lo que es, sin que implique oposición o negación.

Así el francés afirma que la limitación y la determinación son las dos figuras de la negación, pero añade más abajo que “todo esto sólo es verdad en abstracto, es decir, cuando se considera al modo en sí mismo, separado de la causa que le hacer ser en su esencia y en su existencia”<sup>34</sup>. Tal negación se ejerce cuando se confunde una distinción de razón como si fuera una distinción real, esto es, cuando en el acto de distinguir los individuos de la *potencia* infinita no se comprende tal distinción como una abstracción racional sino como algo que se da efectivamente. Siendo esto así comprenderemos la determinación como una *negación*, sólo en el caso de que tal determinación se aplique *sobre o acerca* de la substancia en tanto tal, como diciendo que hubiera *algo distinto de ella*. En efecto, esto implicaría una negación, una antítesis de las relaciones de potencia. Pero en Spinoza no debemos comprenderla bajo ese esquema sino bajo este otro: la determinación es *afirmación* cuando la comprendemos como manifestación de las relaciones de potencia, cuando es el principio de *distinción* de cada ente. Un individuo, nunca será una negación, sino todo lo contrario una *afirmación*, un sí a la vida y a la potencia. “Su existencia no deja de ser una afirmación que varía tan sólo conforme a sus afecciones cualificadas (englobando éstas siempre algo que es positivo); el modo existente siempre afirma una fuerza de existir”<sup>35</sup>.

Insistimos en esto pues la esencia de los individuos es, como hemos dicho por el principio de individuación, un *grado de potencia determinado*, con lo que ese grado no puede significar una negación u oposición a otros grados de potencia, sino una

---

<sup>34</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2009, p. 111

<sup>35</sup> *Ibidem* p.112

*distinción positiva*. Los individuos existen como *afirmaciones* de su propio límite dinámico, ya que expresan múltiples síes de la potencia absoluta a través de su *conatus*.<sup>36</sup>

El *principio de individuación* como resultado de nuestras deducciones es pues: el concreto encuentro gradual entre *relaciones* de fuerzas que constatan un *individuo*, unas *relaciones* de fuerzas que se hayan sin un fundamento metafísico absoluto. Y un *individuo* resultante que no constituye un *modo* de nada, sino una *afirmación de sí mismo*. Así el principio de individuación pasa a ser un *principio de afirmación*, pues será la capacidad de *afirmarse* de cada individuo a través del esfuerzo de perseverar en sí mismo, y por lo tanto, el hecho de decir *sí* a la propia determinación que configura su concreta existencia, lo que constituirá plenamente un *individuo*.

Pero en Spinoza la capacidad de *afirmación* no viene dada por un entendimiento que deviene autoconsciente. Sino por el esfuerzo surgido desde el entendimiento, esto es, por la manifestación del *conatus* a través del entendimiento —o *alma*. Tal dirección del *conatus* es denominada *voluntad*<sup>37</sup>. La voluntad es en Spinoza aquel último eslabón que generará la afirmación o la negación que comunicará posteriormente el entendimiento. Así dada una idea que afecta a un individuo, la voluntad tenderá a afirmar o negar tal idea sea conveniente o no a la existencia misma de tal individuo<sup>38</sup>. De tal manera que la *afirmación o negación* no será el resultado de una deliberación consciente de un entendimiento, sino consecuencia lógica de un instinto de perseverar. En Spinoza todo pensamiento está determinado por cierta afección, implicando un determinado *estado de ánimo*, un *modo de ser*, el cual se manifestará en un determinado *modo de pensar*, que a su vez influirá a la voluntad a *afirmar o negar* tal idea.

Podríamos preguntarnos ¿Qué quiere una voluntad? No un fin, un objetivo o una meta, sino afirmar su *diferencia*, su propia configuración, bajo la fórmula: *este soy yo*. Tal fórmula —se nos podría replicar— conlleva la negación implícita: *yo no soy ese otro*. Sin embargo, la afirmación esencial que realiza la voluntad no implica la negación de la

---

<sup>36</sup> “La existencia de los modos es un sistema de *afirmaciones variables*, y la esencia de los modos, un sistema de *positividades múltiples*”. *Ibidem* p. 112

<sup>37</sup> “Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*” Spinoza, Baruch. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2013. Pt. III, Prop. IX, Esc, p. 222

<sup>38</sup> En *Pensamientos metafísicos* se afirma que el alma humana piensa es decir que *afirma o niega*. Véase capítulo *Qué es la voluntad*, pp. 296-297 de Spinoza, Baruch. *Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial S.A, 2006.

negación, sino única y exclusivamente la afirmación de la afirmación de sí mismo. Volvemos a alcanzar la supresión de lo negativo, que, insistimos, no opera de una manera dialéctica: bajo la estructura de la negación de la negación; sino que toda supresión de la negación es, la pura y máxima afirmación de lo afirmativo. De la misma manera que en Nietzsche, en Spinoza no encontramos una determinación de un individuo como consecuencia de una primera oposición con lo otro: *Yo no soy ese, por lo tanto yo soy yo*. Sino que la propia expresión de la fuerza y de la vida, —sus determinaciones concretas constatadas en un individuo— quiere por definición, y por instinto: *abarcar, conservarse, distinguirse, destacar...* En definitiva: dado un principio de individuación se da un principio de *afirmación de la individuación*, el cual opera desde el mismo *conatus*, y nunca a través de la negación de lo otro como premisa.

## 5 - Spinoza crítico: Acercamiento a Nietzsche<sup>39</sup>

Una de las intenciones de este artículo ha sido proponer un acercamiento de Spinoza a una lectura nietzscheana que le ponga a la altura de un pensador de corte *crítico*. Es cierto que Nietzsche suele ser presentado como un pensador genealógico y no tanto como uno crítico, pero en verdad, ambas dos caracterizaciones comparten una intención común, a saber: Delimitar y discernir el elemento diferencial de cada concepto, valor o individuo, que les afirma respectivamente. “La crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación. Por este motivo, la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una *reacción*, sino como una *acción*”<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> En una carta de Nietzsche a Franz Overbeck vemos la exaltación que siente el alemán por haber encontrado con Spinoza: “¡Estoy asombrado y encantado! Tengo un precursor. ¡Y de qué género! No conocía casi a Spinoza y el que ahora me entrasen deseos de leerlo ha sido algo realmente instintivo. He hallado que no sólo su general tendencia es igual a la mía —hacer del conocimiento la pasión más poderosa—, sino también que coincido con él en cinco puntos esenciales de su doctrina, en los cuales aquel original y solitario pensador se acerca a mí grandemente, y que son: la negación del libre arbitrio, de la intención, del orden moral universal, de lo inegoísta y de lo malo. Aunque es cierto que la diferencia entre nosotros es enorme, ella depende, más que de nada, de la diversidad en época, cultura y ciencia. En suma: mi soledad que, como la altura en las elevadas montañas, me cortaba a veces la respiración, ha encontrado ahora un compañero. Es maravilloso.” Nietzsche, F. *Epistolario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 168

<sup>40</sup> Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama Editorial, 2013, p. 9

Las usuales comparaciones con Hegel parecen alegar de Spinoza que maneja algún tipo de proceder dialéctico, lo cual se halla en las antípodas de nuestra visión. *Dialéctica* es comprendida aquí como ese proceder de la reflexión que se dirige teleológicamente hasta un punto más complejo que el inicial, movido por un motor negativo. En Spinoza, al igual que en Nietzsche, no podemos hablar propiamente de *negación*, sino de pura y absoluta afirmación. Ser crítico implica establecer *límites de afirmación*, no imponer una negatividad que justifique lo que se afirma. ¿Hasta dónde podemos hablar de algo? Y por lo tanto ¿qué permite que podamos hablar de algo? El método spinoziano trata de llevar al límite a la cosa para comprobar *hasta dónde llega* y así mostrar qué le pasa, en qué se transforma, cuál es su modo de ser y de comportarse; es decir, mostrar la afirmación del elemento diferencial de la cosa que le hace ser lo que es.

Sendos procedimientos, dialéctica y crítica, convergen en un punto, y es que ambos alcanzan una *síntesis*: Entendiendo por *síntesis* la composición de unas partes distintas para conformar un todo que las englobe y les dé sentido. Sin embargo, cabe que distingamos entre una *síntesis dialéctica* y una *síntesis crítica*. Si esta composición se afirma a través de la *negación* de la negación, se trata de una *síntesis dialéctica*. Mientras que si, por otro lado, la composición se afirma a través de la pura *afirmación* se trata de una *síntesis crítica*.

En Spinoza hay una *síntesis* porque hay una composición de las partes, pero éstas no son negaciones de un todo que se concibe como absoluta afirmación; sino que el todo no está por encima —y por lo tanto no es distinto— de las partes mismas relacionadas y consideradas como afirmaciones. Para comprender que las partes consisten en afirmaciones hemos de aceptar una tematización de la determinación como una *determinación positiva*, a diferencia de la *determinatio est negatio* que nombramos arriba. La dialéctica se sirve por lo tanto de una *determinación negativa*, pues las cosas, *antes de la síntesis*, sufren un proceso de negación, tanto de ellas mismas como de lo otro, para la posterior afirmación de un *síntesis*. Esto supone admitir un proceso negador como único método para alcanzar una *síntesis*, siendo tal, una *síntesis dialéctica*. La *síntesis dialéctica* es además insostenible de forma continua, esto es, como un *ser del devenir*, pues ella misma —la *síntesis*— debe ser negada en última instancia para perpetuar el proceso lógico, no pudiendo ser nunca considerada como tal dada la inevitable negación que sufre. Sin embargo, para que la misma dialéctica se sostenga,

se *pone* en tal movimiento negativo una aspiración a una síntesis final, un punto de llegada que cierre el círculo de negaciones y así se alcance el sentido a la denominada dialéctica. Es decir, toda dialéctica reside en la esperanza de realizarse, de cumplirse y por lo tanto de que cese su movimiento, de que el *sí* supere al *no*, puesto que éste es el propio fundamento del mismo proceder. Para que ésta pueda cumplirse y el sentido pueda alcanzarse, el proceder negativo de la dialéctica debe llevar una dirección marcada, un camino determinado como válido, una finalidad, una teleología. Asumir un camino marcado como una cuestión de hecho en la realidad supone, en el orden de lo que hemos argumentado, una ilusión de la conciencia, una confusión del *modo de pensar* con el modo de ser.

Sin embargo, de la misma manera que ya lo hizo Heráclito y lo hará posteriormente Nietzsche, Spinoza afirma una síntesis de golpe, *inmediatamente, sin proceso ni dirección*<sup>41</sup>. La síntesis es *ahora mismo*. Pues no puede haber una afirmación de lo afirmativo si aguardamos a otro momento para que ésta pueda realizarse, es decir, si llevamos por bandera el *todavía-no*. De la misma manera que el *eterno retorno* nietzscheano hará la afirmación del ser del devenir; el tercer género de conocimiento<sup>42</sup> de Spinoza plantea una *síntesis crítica*: que no toma la determinación como negación y que por lo tanto no establece un camino teleológico para ello. Que el *sí* debe superar al *no* en un pensamiento dialéctico es debido a que está fundado en una ontología de la *falta*, de la ausencia, de la imperfección, que *hay que* perfeccionar y *salvar*.

Por ello la síntesis de un proceder puramente negativo no nos permite asumir lo contradictorio y desconcertante de la vida, sino que nos aleja de ella, y nos promete un momento ulterior, donde se resuelva la contradicción y se de una reconciliación absoluta con la vida. Empero, desde la pura afirmación, la vida se asume de una vez: entendiéndola no como algo contradictorio o desconcertante, sino desde su sentido *trágico*. Lo *trágico* en Nietzsche<sup>43</sup> es comparable a lo que en Spinoza sería la *necesidad de la*

---

<sup>41</sup> La crítica a la teleología manifiesta la desvalorización de la conciencia en virtud del *pensamiento* que llevan a cabo las filosofías de Nietzsche y de Spinoza.

<sup>42</sup> Spinoza, B. *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2014. Pt. II, Prop XL, Esc II, P. 180. Donde se expresa el modo de conocimiento más elevado a través de la asunción *sub specie aeternitatis* de la realidad, es decir, desde la eternidad, sin comienzo, fin o dirección: Tomada toda de vez, asumida y afirmada plenamente.

<sup>43</sup> Representado en la figura de Dionisio en *El origen de la tragedia*, como aquel Dios que afirma la vida con todo lo que ello conlleva, sin justificarla ni redimirla.

*voluntad de Dios*, que implica una imposibilidad de retornar de lo dado. La dialéctica relaciona lo trágico con lo negativo, es decir, aquello que debe ser *superado* positivamente, que debe ser contradicho: toda afirmación es siempre a través de la negación de la negación.<sup>44</sup> Nietzsche y Spinoza, hablan de *diferencia*, distinción, de relación entre *síes* que se esfuerzan en su contacto, no estableciendo tal diferencia como mera *oposición*. Una fuerza en relación no niega a las otras, básicamente porque no las concibe como negaciones de sí mismo, sino como afirmaciones propias. Así, la fuerza “afirma su propia diferencia y goza de esta diferencia”<sup>45</sup>.

Por ello el elemento trágico, inevitable, ha de contemplarse desde su propia condición de trágico sin moralidades. Por supuesto que hay una imposibilidad de retornar de lo dado y por supuesto que es imposible concebir otro camino que el que se da en este mismo momento, pero lo asumimos sin pánico, y lo afirmamos. Nietzsche y Spinoza gritan a viva voz que no tienen miedo, y que la *necesidad* surge, brota, de la realidad inmanente *autoabastecida* de sentido, la cual no exige nada más: todo es un *sí* dentro de ella. La vida no necesita ser justificada, ni salvada, porque no hay negaciones o *enemigos* de ella, sino meras expresiones de la misma.

---

<sup>44</sup> “Una fuerza así sitúa al elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de existencia” Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp.18-19, 2013.

<sup>45</sup> *Íbidem*, p. 17