

DELEUZE Y SU LECTURA CONJUNTA
DE SPINOZA Y DE NIETZSCHE

Chantal Jaquet

Uno de los principales promotores de la reflexión sobre Nietzsche en Francia en el siglo XX fue incontestablemente Gilles Deleuze, cuyo libro *Nietzsche y la filosofía*, aparecido por primera vez en PUF en 1962, y seguido en 1965 por una pequeña obra de presentación de este autor en la colección *SUP filósofo*, marcó los espíritus y orientó las investigaciones de generaciones futuras. ¿Cómo lee Deleuze a Nietzsche? De manera general, pone el acento en la ruptura que Nietzsche consume con la filosofía tradicional entendida como búsqueda de la verdad, y sobre la instauración de un nuevo modo de pensar que sustituye la topología de los conceptos por una tipología de las fuerzas activas o reactivas. Esta interpretación que pretende mostrar cómo, a partir de lo trágico, Nietzsche llega a introducir el sentido en filosofía, los valores y el juego de fuerzas operando en su constitución, conduce a Deleuze a centrar su atención en un cierto número de temas nietzscheanos, como la dimensión crítica ligada al problema del valor de los valores, la reevaluación del cuerpo, y la afirmación de la voluntad de potencia, temas que juegan un rol central en el pensamiento del autor de *Más allá del bien y del mal*. Es cierto, hay otros, y el análisis deleuziano no podría reducirse a estos tres, pero es interesante notar que, al respecto, la grilla de lectura del filósofo francés está marcada por reminiscencias spinozianas. Es sorprendente en efecto constatar que, en relación a estos tres puntos por lo menos, Deleuze lee a Nietzsche a través de Spinoza, su otro autor predilecto, y se refiere expresamente a él, sobre todo para lo que concierne a la cuestión del cuerpo y de la voluntad de potencia. Es claro que la práctica conjunta de los dos autores por Deleuze, que publica su *Spinoza y el problema de la expresión* en 1968, poco después de sus trabajos sobre Nietzsche, modifica la interpretación de los dos filósofos a su vez e instaura un ida y vuelta entre sus pensamientos que conduce a veces a “nietzscheanizar” a Spinoza o a “espinozear” a Nietzsche, según los casos. Es conveniente entonces interrogarse sobre la lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche por Deleuze a fin de determinar cómo orienta el análisis de los textos no sólo del filósofo alemán sino también del filósofo holandés. Dejaremos de lado la crítica de los valores y la sustitución de las fuerzas

sustancializadas de bien y mal por las fuerzas cualificadas de bueno y malo, para las cuales Deleuze no efectúa explícitamente un paralelo con Spinoza –y que nos limitamos a indicar como pista futura para explorar–, para concentrarnos en los dos temas del cuerpo y de la voluntad de potencia.

1. Lo que puede el cuerpo

Si hay un tema que fascina a Deleuze, y con él a toda la generación de sus estudiantes y discípulos, es el de la potencia del cuerpo. Es claro que, en este punto, Spinoza y Nietzsche fueron sus maestros, y que, más allá de los siglos, los asocia y los engloba en una misma comunidad intelectual. Indudablemente, Deleuze aborda la cuestión del cuerpo en Nietzsche bajo una perspectiva spinoziana pues presenta al filósofo alemán como el que remedia la ignorancia que Spinoza había subrayado con esta fórmula que se volvió famosa: nadie sabe lo que puede un cuerpo. Es manifiesto a sus ojos que Nietzsche se inscribe en la prolongación de la interrogación de Spinoza respecto de la potencia del cuerpo a tal punto que encontramos en sus comentarios sobre los dos autores encabezamientos de capítulos formulados de manera idéntica. Así, la pregunta “¿Qué es lo que puede un cuerpo?”, que constituye el título del capítulo 14 de *Spinoza y el problema de la expresión*, figura igualmente como tal en el capítulo 2 de *Nietzsche y la filosofía*.

Para Deleuze, Nietzsche es el filósofo que reintrodujo la potencia del cuerpo en la filosofía y que se asombró ante el juego de fuerzas activas y reactivas operando en él. Todo cuerpo, sea químico, biológico, social o político, se define por una relación de fuerzas que mandan y obedecen, y que lo constituyen. Es por eso, dice Deleuze, que el cuerpo nietzscheano “aparece como la cosa más sorprendente, mucho más sorprendente en realidad que la conciencia y el espíritu” y cita los dos pasajes de la *Voluntad de poder*, (II, 173 y II, 226) en donde el autor da cuenta de su asombro ante el advenimiento del cuerpo que destrona la admiración y la sorpresa de otros tiempos ante el alma.

Ahora bien, esta potencia sorprendente del cuerpo es precisamente el objeto de la reflexión de Spinoza en el famoso escolio a *Ética* III, II, en donde afirma “que no sabemos lo que puede el cuerpo, o lo que podemos deducir de la exclusiva consideración de su naturaleza”. Después de la lectura del § 1 del capítulo II de *Nietzsche y la filosofía*, nadie puede dudar que Deleuze instaure una filiación entre los dos autores, que ve en la filosofía nietzscheana la realización de una nueva vía abierta por el autor de la *Ética* que permaneció programática hasta él.

Spinoza abría a las ciencias y a la filosofía una vía nueva: ni siquiera sabemos lo que *puede* un cuerpo, decía; hablamos de la conciencia, y del espíritu, charlamos de todo eso, pero no sabemos de qué es capaz un cuerpo, cuáles son sus fuerzas ni lo

que preparan. Nietzsche sabe que la hora ha llegado: 'estamos en la fase en la que lo conciente deviene modesto' (VP, II, 261). Recordarle a la conciencia la modestia necesaria, es tomarla por lo que es: un síntoma, nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de fuerzas de un orden totalmente distinto al espiritual. "Quizá se trata únicamente del cuerpo en todo el desarrollo del espíritu".

Frente a la lectura de este pasaje, es llamativo constatar que, al margen de las apariencias, es menos Spinoza el que se transparenta en la interpretación de Nietzsche que Nietzsche en la interpretación de Spinoza. En efecto, si para Nietzsche el cuerpo es la gran razón, si la conciencia no es más que un síntoma, el síntoma, como lo recuerda Deleuze, "de una transformación más profunda y de la actividad de fuerzas de un orden totalmente distinto al espiritual", no ocurre lo mismo con Spinoza para quien la conciencia, aunque segunda, no es jamás secundaria y sigue siendo muy valorada. El sabio es en efecto definido como conciente de sí, de las cosas y de Dios. Para Spinoza, el espíritu y el cuerpo son una sola y la misma cosa expresada de dos maneras, y la potencia de pensar es paralela a la potencia de actuar de manera que la actividad y los cambios de las fuerzas físicas son siempre al mismo tiempo una actividad y una modificación de las fuerzas mentales. Deleuze, es cierto, no lo ignora pero como tiende a privilegiar en su comentario el análisis del segundo género de conocimiento por nociones comunes, desatendiendo al tercer género en el que el espíritu deviene conciente de sí, de las cosas y de Dios, tiende a minimizar el rol de la conciencia en Spinoza y a interpretar la interrogación sobre lo que puede un cuerpo como una devaluación de la conciencia o su relegación a un segundo plano. Es lo que revela en parte la formulación de su interpretación de la ignorancia señalada por Spinoza en relación al cuerpo, en el § 1 del capítulo II de *Nietzsche y la filosofía*:

hablamos de la conciencia, y del espíritu, charlamos de todo eso, pero no sabemos de qué es capaz un cuerpo, cuáles son sus fuerzas ni lo que preparan.

Ahora bien, cuando Spinoza aborda esta cuestión, de ningún modo hace alusión a charlas sobre el espíritu y la conciencia que impedirían centrarse sobre el problema de la potencia del cuerpo y no los pone en oposición. Esta sobreinterpretación permite a Deleuze acentuar la proximidad entre los dos autores. Aun si tiene razón en insistir sobre el carácter primordial del análisis de la potencia del cuerpo en Spinoza, es claro que la lectura de Nietzsche lo conduce a amplificar el fenómeno y a dejar más en la sombra la igualdad del cuerpo y del espíritu.

2. La voluntad de potencia

Sin duda se produce el movimiento inverso de “espinozización” de Nietzsche cuando Deleuze se inclina hacia el examen de la voluntad de potencia. El filósofo francés nos advierte de entrada respecto del contrasentido que consistiría en creer que la voluntad de potencia sería un deseo de dominación o que la voluntad esté en busca de la potencia como de un fin.

¿Qué quiere decir “voluntad de potencia”? No, desde luego, que la voluntad quiera la potencia, ni que desee la potencia como un fin, ni que la potencia sea su móvil.

Insiste sobre este punto en repetidas oportunidades¹ apoyándose en el famoso pasaje de *Así habló Zaratustra* III, titulado “De los tres males”, en donde se dice: “Deseo de dominar, ¿pero quién querría llamar a eso un deseo...?”, y va a ser conducido a proponer una interpretación que invierta la voluntad de potencia en una potencia en la voluntad.

Voluntad de potencia debe interpretarse de una manera totalmente distinta: la potencia es *lo que* quiere en la voluntad. La potencia es en la voluntad el elemento genético y diferencial. Por eso la voluntad de potencia es esencialmente creadora.

Dicho de otro modo, Deleuze pone en primer plano la potencia y su dimensión dadora y creadora, y presenta la voluntad de alguna manera como segunda, pues aparece como resultante de la potencia operando en ella. Esto es manifiesto cuando afirma un poco más lejos que “la potencia es en la voluntad como la virtud que da”. En síntesis, opera un desplazamiento del acento desde la voluntad hacia la potencia y minimiza el carácter voluntario para amplificar la potencia de actuar operante en el hombre.

Haciendo esto, acentúa el acercamiento entre la voluntad de potencia nietzscheana y la potencia de actuar spinoziana. Spinoza, lo sabemos, niega la existencia de una facultad libre y absoluta de querer y de no querer, y reduce la voluntad a la volición singular entendida como la simple potencia de afirmar y de negar contenida en la idea. Destituye a la voluntad del rol central que Descartes le otorgaba en la teoría del conocimiento y considera que no es nada por fuera del entendimiento. Por eso en definitiva, la define como el esfuerzo por perseverar en el ser en tanto esto se relaciona sólo con el espíritu. Así entonces, la voluntad remite primordialmente a esta potencia de actuar que toma la forma del *conatus*, del esfuerzo por perseverar en el

1. Cf. *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, p. 96: “Voluntad de potencia no quiere decir que la voluntad quiera la potencia”, y p. 97: “De este modo la voluntad de potencia es esencialmente creadora y dadora: no aspira, no busca, no desea, y sobre todo, no desea la potencia”.

ser y no es más que una modalidad de éste. Transformando la voluntad de potencia en la potencia en la voluntad, Deleuze la acerca al *conatus* spinoziano y a su potencia, al mismo tiempo determinante y determinada en función de sus relaciones con el mundo exterior. Ahora bien, la potencia de actuar en Spinoza se caracteriza como un poder de ser afectado por modificaciones que, una a una, aumentan o disminuyen, ayudan o contrarían su intensidad.

Lo mismo sucede, según Deleuze, con la voluntad de potencia en Nietzsche. El estudio de las manifestaciones de la voluntad de potencia se reduce para él al examen de las relaciones de fuerzas que son determinadas por la manera en la que las fuerzas se afectan y son afectadas las unas y las otras. "Se sigue que la voluntad de potencia se manifiesta como un poder de ser afectado." Es entonces al mismo tiempo determinante y determinada, cualificante y cualificada. Insistiendo no en la potencia *de* la voluntad sino en la potencia *en* la voluntad, Deleuze puede así inscribir a Nietzsche en una filiación spinoziana y hacer de él el heredero de su teoría de la potencia afectante y afectada que reposa en una distinción entre los afectos que son acciones y los afectos que son pasiones.

Es difícil negar en Nietzsche una influencia spinoziana. Spinoza, en una teoría extremadamente profunda, quería que a toda cantidad de fuerza correspondiese un poder de ser afectado. Cuanto más fuerza tenía un cuerpo, podía ser afectado por un mayor número de maneras; éste es el poder que medía la fuerza de un cuerpo o el que expresaba su potencia. Y por un lado, este poder no era una simple posibilidad lógica: era en cada instante efectuado por los cuerpos con los que estaba en relación. Por otro lado, este poder no era una pasividad física: sólo eran pasivas las afecciones de las cuales el cuerpo considerado no era causa adecuada. Lo mismo ocurre en Nietzsche: el poder de ser afectado no significa necesariamente pasividad, sino *afectividad*, sensibilidad, sensación.

Deleuze estima entonces que si su interpretación es exacta, Spinoza sería el primero en haber visto que una fuerza está indisociablemente ligada a un poder de ser afectado, y que éste es el poder que expresa su potencia. Nietzsche no habría hecho más que seguirle el paso en este punto. Es cierto, Deleuze recuerda que Nietzsche critica a Spinoza en otras ocasiones y le reprocha su incapacidad para elevarse hasta la idea de voluntad de potencia a causa de una confusión entre la potencia y la mera fuerza, por un lado, y de una concepción puramente reactiva de la fuerza por otro.

En definitiva, parece que la manera en la que Deleuze analiza a Nietzsche, y lo hace dialogar con Spinoza, en relación al cuerpo y a la voluntad de potencia, obedece a una grilla de lectura ubicada bajo la égida de una ontología de la potencia. Sea en el caso del cuerpo o en el caso de la voluntad, esta po-

tencia es una potencia afectiva, expresiva de un dinamismo del ser que actúa y padece, manda y obedece. Sin duda, podríamos objetar a Deleuze que su lectura spinoziana de Nietzsche desvió el concepto de voluntad hacia el de potencia y debilitó la dimensión del querer. La interpretación deleuziana presenta, sin embargo, el mérito de hacerle todo el lugar debido a la dimensión afectiva de la voluntad de potencia que Nietzsche retoma en muchas oportunidades, presentándola no como un ser ni un devenir, sino como un “*pathos*” o como “la fuerza afectiva primitiva”. Desde este punto de vista, el acercamiento con Spinoza no es forzado, pues el filósofo alemán mismo lo había reivindicado en una carta a Overbeck:

¡Estoy completamente sorprendido, completamente encantado!
¡Tengo un precursor, y qué precursor! Casi no conocía a Spinoza... No sólo su tendencia general consiste, como la mía, en hacer del conocimiento el más potente de los estados de conciencia, sino que me reconozco en cinco puntos de su doctrina; este pensador, el más aislado y el más irregular de todos, es el que en este aspecto más se acerca a mí: niega el libre albedrío, la finalidad, el orden moral, el altruismo, el mal, y si evidentemente, las diferencias son grandes, dependen más bien de las épocas, de la civilización y de la ciencia.

Traducción: Axel Cherniavsky

Abstract

Deleuze and His Joint Reading of Spinoza and Nietzsche

Chantal Jaquet

This paper contends that Deleuze’s interpretations of Nietzsche and Spinoza are each influenced by his reading of the other philosopher. This contention is explored through the main issues of the body and the will to power. While concerning the body Deleuze’s reading of Spinoza is tinted by Nietzsche, in his reading of the will to power it is rather Spinoza that filters his reading of Nietzsche. Ultimately it can be said that Deleuze’s way of reading Nietzsche in dialogue with Spinoza obeys an ontology of potency.