

Intersubjetividad en Spinoza: una consecuencia de la inmanencia y de la libre necesidad

Gerley Eduardo Cardozo

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Universidad Minuto de Dios

Filosofit-7@hotmail.com

Resumen

Con este trabajo quiero mostrar que la filosofía ética y política de Spinoza es un puente entre la libre necesidad y la naturaleza del ser humano. Además se sostiene que el proyecto de Spinoza, presenta los elementos necesarios para determinar que el direccionamiento adecuado de los afectos, permite crear un Estado capaz de fomentar la libertad, la seguridad y la unión de los individuos. No obstante, para llevar a la práctica su proyecto ético se requiere un cambio en los conceptos más significativos de la metafísica tradicional: de lo trascendente a lo inmanente.

Palabras claves: libre necesidad, inmanencia, derecho natural, conatus e intersubjetividad.

Abstract

With this work I want to show that the ethical and political philosophy of Spinoza is a bridge between the free need and the human being nature. Also, it is considered that the Spinoza's project presents the necessary elements to determine that the direction of affections, allows to create a State able to promote freedom, security and union of the individuals. However, to bring into action his ethical project it is required a change in the most significant concepts of the traditional metaphysics: from the transcendent to the immanent.

Key words: free need, immanence, natural law, *conatus* and intersubjectivity.

Introducción

En nuestros días, poco se niega la importancia y la necesidad del Estado civil, estamos inmersos en él, nuestras acciones y nuestras decisiones se derivan de lo que este nos permite, en otras palabras, damos por hecho la necesidad de un sistema político que dirija los asuntos legales de la sociedad. La moral es, en gran parte, una consecuencia del Estado, denominamos bueno aquello que las leyes determinan que es apropiado, aquello que mantiene la tranquilidad y la seguridad de los individuos; y aquello que permite juzgar adecuadamente las acciones del hombre civil, pero entonces ¿debe ser el Estado una forma de dominar el *derecho natural* y las creencias de los individuos, o no debe ser acaso una forma de comprender el significado y la importancia del *derecho natural* en la construcción de una comunidad ética?

Por otra parte, la experiencia nos enseña a usar algunos conceptos sin determinar ni fijar un solo significado. Esto sucede con la libertad; escuchamos hablar todos los días de este concepto: libertad de opinar, libertad de pensar, libertad de hablar, etc., pero hay uno en el que su significado incluye las otras formas de libertad, y por esta razón se convierte en el más importante, al mismo tiempo, en el más problemático, esto es, libertad de escoger.

Spinoza, es un pensador del siglo XVII, a pesar de ello, su teoría sigue causando escozor en la mente de los que perciben en las ideas del filósofo holandés, un frío determinismo o mecanicismo. Sin embargo, las obras del autor nos muestran algo totalmente diferente. Es cierto que su teoría trasgrede la imagen convencional de libertad, pero también es cierto que su tesis no busca limitar ni condicionar al ser humano; todo lo contrario, su idea de libertad conduce a una potenciación de la sociedad; a una mayor igualdad, a una especie de generosidad¹, y por tanto, a una necesaria intersubjetividad.

Para desarrollar de una forma clara estas ideas y la relación entre el Estado y la libertad, comenzaré por presentar el significado y el lugar que ocupa la libertad en el pensamiento ético de Spinoza (incluyendo la necesidad del derecho natural y el lugar de los afectos en la concepción de la libertad). En segundo lugar, confrontaré este análisis con el pensamiento político del autor y finalmente le daré paso a la posibilidad de llevar a la práctica su proyecto ético.

Libertad y praxis en la teoría ética y política de Spinoza

De Baruj Spinoza se dice que su teoría conduce a un determinismo; que es un contrasentido unir el concepto de necesidad con el de libertad. Y por lo

¹ "Deseo con el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos así mismo por la amistad" (E359s).

tanto, que su pensamiento teórico y metafísico no permite juzgar moralmente las acciones del hombre. Ahora bien, Spinoza no busca coartar las posibilidades de una ética, su tesis indaga por la esencia y por las cualidades del ser humano para alcanzar una mejor forma de vida. Su diferencia con el pensamiento tradicional estriba en su peculiar concepción metafísica de Dios y de la libertad. Sin embargo, lo que busco defender aquí es que su pensamiento ético no concuerda con una visión fatalista del universo, plantear la ética desde la necesidad y desde la causalidad, le permite al filósofo presentar una visión inmanente y vitalista de la naturaleza, sujeta a las necesidades, vicisitudes e intereses del ser humano.

El pensamiento ético de algún autor es útil si tiene alguna aplicación práctica, de lo contrario, se convertirá en una utopía. A pesar de la improbable realización práctica, para la mayoría de los hombres, de su especulación ética (o racionalista)², de lo cual Spinoza es totalmente consiente, el filósofo holandés no renuncia a llevar a cabo su proyecto ético, esto es, en el terreno político. La libre necesidad de la *Ética* no es la negación de la acción. Es decir, no pretende fomentar el quietismo que surge de una perspectiva determinista del universo. Consideramos que la libre necesidad de Spinoza transita por el terreno teórico (racionalista) hacia su realización efectiva y práctica en la política. Este tránsito es precisamente el logro de su filosofía vitalista y de su concepción metafísica de la naturaleza.

Su época le ha enseñado que los hombres fácilmente se dejan conducir por sus afectos³. De ahí que su planteamiento teórico le de tanta importancia al estudio y a la comprensión de los afectos. Así las cosas, Spinoza comienza por leer la necesidad del universo, luego continúa por entender la naturaleza del hombre y finalmente se interesa por comprender y ratificar el poder que tienen los afectos en la naturaleza y, especialmente, en la sociedad civil.

Por lo demás, decir que el propósito ético de Spinoza conduce, inexorablemente a un racionalismo es tanto como afirmar que su *Ética* es una apología a los afectos. De lo que se trata es de conocer el vínculo entre estos y

² Principalmente en lo referente al amor intelectual a Dios el cual se sigue de comprender las cosas bajo cierta necesidad eterna; un camino sumamente difícil pero no imposible. (EP42S).

³ Para Spinoza, Un claro ejemplo del comportamiento irracional de los hombres fue el asesinato de Jan de Witt. *"Derramó cálidas lágrimas al ver que sus propios compatriotas habían asesinado al padre común, y aunque podía saber mejor que nadie de que son capaces los hombres, temblaba ante el miserable y terrible crimen."* Dujovne, Leon, *Spinoza: su vida - su época - su obra - su influencia*, Tomo 1 Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1994, P. 194.

la razón; no es una cuestión de reprimir los impulsos o los deseos, si no de postular un camino que sirva para conocer lo que puede la razón y la naturaleza de los afectos.

Ahora bien, luego de entender la fuerza y la necesidad de los afectos será fácil entender el significado y la importancia de la libertad en Spinoza; En el presente artículo busco realizar un puente entre el análisis metafísico y físico de la libertad, efectuado en la *Ética*, y los resultados en el terreno político. En otros términos, busco indagar por la realización colectiva y efectiva de la libertad a la manera de la realización metafísica que plantea y desarrolla en su *Ética*. Ahora bien, me adelanto para señalar que la libertad de Spinoza conduce a demostrar el vínculo necesario entre los seres humanos; en la naturaleza y en el Estado civil, el hombre necesita de otros cuerpos para mantener y conservar su existencia. Ese es el lugar de la libertad racional y política del autor: una intersubjetividad en la que el ser humano necesita de los otros para regenerar y potencializar su *conatus* y el *conatus* del Estado.

Libertad en la *Ética* y en la metafísica

En su proyecto ético y metafísico, el filósofo parte de la necesidad del universo. Por tanto, si los hombres, al igual que cualquier otro objeto del universo, están inseparablemente ligados a los eventos que determinan su existencia; y el hombre es un *modo*⁴ de la naturaleza, Spinoza afirma que no hay razones suficientes para postular la existencia de una absoluta libertad. Esto sugiere que el hombre pertenece al grupo de cosas “*necesarias, o más bien coaccionadas, aquellas que son determinadas por otra a existir y a obrar, según una razón cierta o determinada*” (E1Def7). Spinoza no ve la libertad como una suposición necesaria de la razón, al estilo kantiano. Su teoría física y deductiva muestra la relación entre la naturaleza y el ser humano. Para el filósofo holandés, sólo puede ser libre aquello cuya existencia pertenezca a su esencia, es decir aquello que no es condicionado por otra cosa a obrar y, por tanto, a existir (E1DEF7). De ahí que a la esencia del hombre no pertenezca la existencia necesaria. En otros términos, el hombre no decide el lugar, el momento y la razón de su existencia, ésta se forja gracias a unas causas externas que están por fuera de la esencia humana.

En el contexto de Spinoza es natural separar al ser humano entre cuerpo y alma; por su parte, el pensador holandés se distancia de la corriente

⁴ (E1DEF5) “*por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido.*”

tradicional, sugiriendo una especie de paralelismo entre el alma y el modo en que interactúan los cuerpos. Este paralelismo muestra que el alma no actúa sobre el cuerpo (al modo en que lo indica Descartes). “*Por cuerpo entiendo el modo que expresa... la esencia de Dios, en cuanto se la considera como extensa*” (E2DEF1) por su parte “*por idea entiendo el concepto del alma, que el alma forma, por que es cosa pensante*” (E2DEF3). Si el hombre no existe por sí mismo, esto es, los cuerpos son formas finitas, que se distinguen en razón del reposo y del movimiento ¿Cuál es la relación entre alma y cuerpo? Según Spinoza, de los atributos de Dios sólo conocemos dos, el pensamiento y la extensión; el alma es un modo que expresa el pensamiento, es decir, el alma forma ideas que se siguen del pensamiento, mientras que el cuerpo expresa la esencia de Dios en cuanto cosa extensa. Ahora bien, según Spinoza, lo que constituye el ser actual del alma es el cuerpo, es decir, que la idea del alma no puede ser otra que el cuerpo y sus afecciones, esto implica que el alma no es una cosa extrínseca al cuerpo, alma y cuerpo son modos que expresan con la misma necesidad la esencia y la existencia de Dios o la naturaleza.

Por tanto, si la extensión, como un atributo de Dios, que a su vez explica la naturaleza del cuerpo humano, no es indiferente al universo y por tanto a la causalidad de la naturaleza, el alma es la idea del cuerpo, es decir, es un modo del pensamiento que expresa la esencia de Dios con la misma necesidad con la que el movimiento y el reposo se siguen del orden causal.

El hombre, inmerso en el orden de la naturaleza, constantemente ha intentado explicar el poder del alma sobre el cuerpo, del pensamiento sobre sus acciones. Sin embargo, según Spinoza, aunque el alma forma una idea del cuerpo y de sus afecciones, esta idea difiere del cuerpo en tanto es un modo del pensamiento. Esta idea, que se sigue de la necesidad y de la esencia de Dios, se diferencia del cuerpo, no por su capacidad de actuar *como un imperio sobre otro*, sino por ser un modo del pensamiento cuya función es interpretar y formar ideas del cuerpo y de sus afecciones.

El alma forma ideas de los objetos externos, pero estas ideas están mediadas por el propio cuerpo, es por ello que el conocimiento y las ideas de los cuerpos, comienza por las afecciones del propio cuerpo, es decir, por la idea de nuestro cuerpo y de nuestra interacción con los objetos de la naturaleza. “*Las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores*” (E2P16C1, 2)

Para Spinoza, un cuerpo en reposo no puede mover a otro que se encuentre en el mismo estado. El movimiento surge de un cuerpo externo; de un cuerpo que ha sido determinado por sí mismo, o por otro, a moverse de una cierta manera. Luego, si un cuerpo obra por sí mismo, ese cuerpo actúa libremente, si no, dependerá de otro para moverse, el cual a su vez dependerá de otro, etc. Efectivamente, la existencia del hombre está sujeta a los eventos de la naturaleza, tanto el movimiento de los cuerpos como la naturaleza de las ideas son efectos de la necesidad de la naturaleza, en otras palabras, el ser humano se relaciona necesaria y no contingentemente con los cuerpos de la naturaleza.

Este cambio ontológico le permite al filósofo explicar con mayor certeza el origen de la libertad trascendente. En la carta 58 de la correspondencia, Spinoza le presenta el siguiente ejemplo a G.H. Shuller con el fin de mostrar la idea y el error convencional sobre el significado de la libertad:

“una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose...” y luego menciona “Aun más, conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan solo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y esa es la famosa libertad humana, que todos se jactan de tener...”

Ahora bien, luego de presentar la necesidad de la naturaleza, y el paralelismo entre alma y cuerpo, Spinoza pasa a explicar la esencia y la naturaleza del hombre. El hombre es un ser finito, es una modificación de la sustancia, pero lo distintivo de su naturaleza es su potencia actual o el conato con el que se esfuerza en su ser. Lo que caracteriza a los cuerpos singulares es la duración indefinida, esto es, *“que, mientras atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla”* (E3P4). Ahora bien, el alma es la conciencia de las afecciones del cuerpo, por tanto, si lo específico del hombre es su apetito de conservar su existencia, Spinoza define al deseo como la conciencia de ese apetito. La capacidad deliberativa, o el deseo de conservar la existencia se sigue de la necesidad con la que el ser humano, al igual que cualquier objeto particular (como en el caso de la piedra), se esfuerza en perseverar en su existencia.

La forma de perseverar en esa esencia no se sigue del conocimiento racional de las leyes necesarias de la naturaleza. En otros términos, la

conciencia no es el principio sino el efecto de conocer el esfuerzo inherente de las cosas particulares a perdurar en la existencia. Por esto, la alegría y la tristeza son, para Spinoza, modos del pensamiento que aumentan, disminuyen, ayudan y reprimen la potencia de pensar de nuestra alma, y con ello la potencia de actuar del cuerpo humano.

Lo que es necesario tener en cuenta para abordar la ética y la libertad del sujeto, es el lugar significativo que ocupa la naturaleza en el pensamiento del autor. En otros términos, es indispensable conservar el referente metafísico y deductivo de la *Ética*. Actuar desde sí mismo, es actuar según la potencia que tiene cada cosa particular; y como la potencia del hombre se define por la *necesidad* con la que se esfuerza por mantener y conservar su ser⁵, entonces el ser humano no tiene, según la teoría del filósofo, nada en su naturaleza que *intencionalmente* quite su propia existencia; la libertad de Spinoza se une al concepto de necesidad: es decir, el esfuerzo de todas las cosas particulares que actúan según su virtud⁶. Luego, la virtud del hombre es su capacidad de buscar aquello que es más útil para actuar, vivir y conservar su propia existencia.

En la lógica de Spinoza, el hombre es libre, no porque sea contingente, es decir, porque de alguna manera perturbe el orden necesario de la naturaleza, sino por su capacidad de distinguir y obrar según su virtud, la cual no es otra que entender y hacer aquellas cosas que se siguen de las leyes de la naturaleza, y que efectivamente le exigen mantener y conservar su disposición actual.

Con su teoría, Spinoza altera y desplaza la concepción sobrenatural o trascendental en la que durante largo tiempo se ubicó la libertad y la naturaleza de Dios. Además, determina el origen de las ideas dogmáticas sobre la libertad. La naturaleza nos enseña que las cosas particulares son condicionadas a moverse por otras cosas particulares, este es el principio de causalidad, la libertad trascendental no puede originarse de la misma naturaleza, esta surge de nuestro modo de percibir y sentir el mundo externo; el hombre imagina las cosas de forma contingente.

⁵ (E3P4) "*Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior*"... La afirmación de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa. De ahí que, mientras atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla".

⁶ (E4P18Sb) "*La virtud no es otra cosa que actuar según la propia naturaleza*"

Los afectos en la concepción Spinozista de la libertad

Spinoza rebate la idea de ver a la multitud unida según el mandato de la razón, no sueña “*con el siglo dorado de los poetas*” (TP I/5). El motivo de su desconfianza (o realismo) surge del lugar que ocupan los afectos en su teoría ética. Para el filósofo, la experiencia es una gran maestra, nadie más ha mostrado los límites o alcances del ser humano; la experiencia y su contexto le han enseñado que el hombre raramente convive en un estado de absoluta racionalidad, más aun, esto iría en contra de la misma esencia humana, de su condición a ser una parte de la naturaleza, que no puede ser concebida por sí misma⁷. Pero ya que Spinoza no los ve como vicios en sí mismos, sino como propiedades del ser humano, entonces ¿cuál es la importancia de los afectos en la ética y en la política del autor?

Por *afecto* Spinoza entiende “*las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones*” (E3d3), esto es, los modos en que el alma percibe las afecciones del cuerpo: el amor, la esperanza, el temor, etc. son afectos: procesos del pensamiento que determinan el lugar de los objetos externos en nuestra mente y en nuestra esencia. En otros términos, los afectos representan el movimiento, las emociones y la interpretación de las ideas e imágenes que se forman en nuestra mente.

Ahora bien, la idea es un modo del pensamiento, es el objeto representado, o el contenido del afecto. Aparte de la *realidad que representa* la idea, Spinoza nos describe la *realidad de la idea*, es decir la existencia actual de esa idea (sin la cual no es posible representar al objeto). Más aun, de la presencia de esa idea, se puede dar otra idea, a saber, la idea de la idea, lo mismo sucede con esa nueva idea y así hasta el infinito. Lo importante de esta compleja explicación, es el poder que tienen las ideas y los afectos en nuestra naturaleza. Los afectos son variaciones de la mente, *estados o pasajes vividos* por los que pasamos a una mayor o menor perfección en la potencia de obrar (cfr. kaminsky, 1998, p.34). Estos estados indican el grado en que nos afectan los objetos particulares (los afectos y las ideas), de tal manera que los afectos

⁷ (EIVP2) “*se dice que nosotros padecemos cuando en nosotros surge algo de los que no somos sino causa parcial (por 3/d2), esto es (por 3d1), algo que no puede ser deducido de las solas leyes de nuestra naturaleza. Padecemos, pues, en cuanto que somos una parte de la naturaleza, que no se puede concebir por sí misma y sin otras*”.

no son más que las transiciones circunstanciales, con las que se pasa a una mayor o menor perfección en la potencia de obrar.

A partir de aquí, se puede entender la diferencia entre acción y pasión. La primera se caracteriza como la potencia del ser humano, compuesto de alma y cuerpo, en tanto obra de acuerdo a su naturaleza o de acuerdo a su virtud. Esto no quiere decir que el cuerpo actúe con independencia de las leyes del universo, lo que nos dice es que mientras un objeto singular exista, este hará lo posible por conservar su existencia (su *conatus*); y mientras el alma comprenda esta necesidad (que es su virtud), con la que se esfuerza en conservar su ser, más capaz será de actuar. La forma de identificar y diferenciar entre el actuar y el padecer, es a través de los afectos, de tal forma que si la mente se alegra, la potencia aumenta, si se entristece, entonces disminuye.

La naturaleza de la pasión se define de la siguiente forma: “*digo que padecemos, cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos causa sino parcial*” (EP3D3). Cuando la potencia de actuar del ser humano es favorecida, por afecto Spinoza entiende una acción, si la potencia es reprimida, por afecto entiende una pasión. Lo que determina la esencia o naturaleza de la pasión, es la disminución que producen los objetos en el *conatus*⁸; imágenes que se imprimen en nuestra mente y causan, parcialmente, los afectos e ideas que nos recuerdan y afectan de forma negativa nuestra potencia de actuar. Spinoza nos dirá que estos afectos-pasiones son resultado de ideas inadecuadas; ideas que surgen de imaginar y recordar los objetos mediante las sensaciones que más afectan nuestra mente.

En otros términos, la mente no distingue con claridad la diferencia entre la causa (el objeto externo) y la afección, de tal forma que esta última es sobrepuesta sobre la primera, permitiendo y generando una variedad de interpretaciones dando como resultado las ideas inadecuadas y confusas, que implican decisiones negativas para la potencia del individuo. Con esta definición, Spinoza prepara el terreno para abordar lo que puede el hombre, y más aun, sus límites.

Es en el encuentro con los objetos, que nuestra mente forma una idea del mundo y de estos cuerpos, esto quiere decir que no existe prelación de un cuerpo sobre otro, que la intención del hombre para dirigirse a otros surge de

⁸EP18Sb “*nadie se esfuerza en conservar si sino en virtud de las leyes de su naturaleza, se sigue: que el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser...*”

su relación con el mundo, es la inmanencia; el conjunto de situaciones que producen en nuestra mente las ideas y los afectos. En ambos casos (acciones y pasiones) se habla de afectos, la diferenciación cualitativa en Spinoza no es, hablando en sentido estricto, entre razón y pasión, es entre afecto–pasión y afecto–acción. Cualquiera puede observar la diferencia entre una concepción racionalista y la teoría del filósofo holandés.

Utilicemos, *grosso modo*, el ejemplo que utiliza Spinoza: las ideas se generan por los movimientos constantes e inesperados que afectan la potencia de actuar, de tal forma que si vemos a un ser que nos es antipático, nos entristeceremos (disminución); si en ese mismo día vemos otro ser que nos agrada, entonces nos alegramos, y por tanto, aumenta la potencia de actuar (cfr. E2P44S)

La mente humana se encuentra expuesta a los afectos, los cuales representan las ideas que surgen de las relaciones del cuerpo con los cuerpos exteriores; por lo tanto, la naturaleza del afecto no se define por la sola potencia o esencia del ser afectado, sino por la potencia de la causa externa y la afección que ésta genera en nuestra naturaleza. Los afectos son el cemento que unen la potencia y la impotencia humana, son modos que representan la lucha interna y externa entre el *conatus* del individuo, el *conatus* de la sociedad y el *conatus* de la naturaleza.

Ahora bien, ¿qué le impide al hombre actuar siempre de acuerdo a su potencia de actuar? es decir ¿por qué no siempre busca aquello que le es más útil? Para Atilano Domínguez, Spinoza hace profesión de realismo; Spinoza toma a los hombres como son, y no como nos gustaría que fueran; si todas las cosas existen por el sólo poder de la naturaleza, el derecho natural es definido como “*las leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza*” (TP 2/4). El hombre no tiene una idea clara de su *conatus*, peor aun, no puede distinguir con certeza entre lo útil y lo perjudicial, entre aquello que le favorece y aquello que le perjudica; su único referente es su potencia de actuar, pero esa potencia se bifurca entre sus afectos, entre sus interpretaciones y entre su modo contingente de conocer el mundo.

Debido a lo anterior, es evidente que la naturaleza no diferencia entre el hombre sensato y el insensato, cada uno de ellos actúa en virtud de su naturaleza, la cual no es otra que el mismo poder de Dios. Si un ser humano actúa en función de los afectos, esto no quiere decir que, autónomamente, no

busque conservar y perseverar en su existencia, lo que quiere decir es que en ese estado, en el cual el filósofo cree que permanecemos la mayoría del tiempo, el hombre no tiene una idea clara de su *conatus*, por eso Spinoza afirma que en realidad el suicida no actúa libremente, éste es condicionado y sometido por sus afectos, es decir por las imágenes que alteran y disminuyen su potencia de actuar (Cfr. E4P20S).

Sobre lo que puede al alma sobre los afectos, Spinoza lo resume en 5 puntos, esto es: el conocimiento de los afectos; en separar el afecto de la causa externa que imaginamos confusamente; en diferenciar entre las afecciones que entendemos, y las otras referidas a cosas que concebimos de forma confusa y mutilada; en las causas que fomentan las afecciones referidas a las propiedades comunes de las cosas y finalmente en la capacidad del alma para ordenar sus afectos (Cfr. EV20S). La capacidad de conocer y comprender el poder de los afectos en el alma determina la diferencia entre padecer y actuar, de tal forma que la *potencia* del alma no es otra que su capacidad de conocer y comprender las afecciones del cuerpo.

La imaginación en la construcción de las ideas inadecuadas

Si Dios es la naturaleza en su totalidad, y el hombre es un modo de la naturaleza, entonces las pasiones son estados necesarios que se siguen de las leyes de Dios. Ahora bien, el ser humano es un cuerpo singular, al cual su finitud y determinación no le permiten mantener una noción clara de la totalidad de las leyes que rigen el universo. Esta percepción del mundo, sujeta y limitada constituye *la imaginación*. El ser humano es capaz de formar una imagen de los cuerpos exteriores aunque estos no estén presentes. Pero esta imagen no es simple, la imagen es una afección, es la presencia y la relación del cuerpo externo con nuestra imaginación. Para Gregorio Kaminsky (1998, p.35) estas imágenes “*son efecto de un proceso causal cuyos elementos fundantes son desconocidos para los sujetos afectados y afectantes. Este desconocimiento... es lo que Spinoza denomina lo inadecuado*”⁹

Gracias a los afectos, utilizamos los conceptos que permiten definir y entender algunas circunstancias específicas. Del mismo modo, aplicamos la libertad (no en todos los casos, por supuesto) para justificar intenciones particulares. Spinoza denuncia cómo apetecemos ciertas cosas, y debido a ello, hacemos uso de la libertad bajo el dominio de los apetitos. Lo inadecuado son las ideas confusas, esto es, el *estupor* con el que observamos aquellas

⁹ Kaminsky, Gregorio, *Spinoza; la política de las pasiones*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1998 p. 35

cosas que no podemos explicar a causa de nuestra ignorancia. Así, por ejemplo, dice Spinoza:

“Cuando ven la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que está fabricada, no con un arte mecánico, sino divino o sobrenatural... De donde resulta que quien indaga las verdaderas causas de los milagros e intenta entender las cosas naturales como docto y no admirarlas como necio, suele ser tenido y proclamado como hereje y como impío” (E1A).

La libertad que elabora Spinoza en la *Ética* es una reflexión sobre la causalidad de la naturaleza, sobre la unión necesaria y conveniente entre los objetos particulares y sobre el poder de la razón para moderar los afectos. No obstante, la libre necesidad no es la imagen convencional que tenemos de la libertad; en otros términos, en un primer momento, la libertad se configura por la imaginación, sin embargo, imaginar no es lo mismo que errar, la imaginación es una virtud, es nuestro modo de conservar y recordar las imágenes que afectan nuestra mente:

“cuando miramos el sol, imaginamos que dista unos doscientos pies de nosotros. Este error no consiste en esta sola imaginación, sino en que, mientras lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación. Porque, aunque después sepamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginando que está cerca de nosotros. Pues no imaginamos el sol tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque la afección de nuestro cuerpo implica la esencia del Sol tal como nuestro cuerpo es afectado por él” (E2P35S).

El problema de juzgar el mundo mediante la imaginación, es que en lugar de indagar por las causas de cada una de sus acciones, el hombre se inclina a juzgar que actúa libremente; que los juicios acerca de lo que sucede en la naturaleza pertenecen al dominio de su capacidad deliberativa y no al orden causal y necesario del cual se sigue todo lo que puede el ser humano.

La imagen inadecuada surge de la contemplación de los cuerpos externos que afectan nuestra naturaleza, de tal forma que, aun sin estar presentes, nuestra mente se inclina a tener una idea que pone su presencia. Para el filósofo holandés, la imaginación es el primer (y necesario) género del conocimiento, pero a su vez, es el origen de las ideas inadecuadas. Dice Spinoza que, en tanto capacidad de imaginar el hombre posee una virtud, pero si este no es capaz de formar una idea que excluya la presencia de esa imagen, es decir, si el hombre no *reflexiona* sobre la diferencia entre la afección y su causa, entonces estará ante la presencia de una idea inadecuada; esto suele suceder en el uso convencional de los conceptos, por ejemplo lo bueno y lo malo.

El mal y el bien como ideas inadecuadas

Un ejemplo de ideas inadecuadas, que surgen de la imaginación, son el bien y el mal. Para Spinoza, las afecciones del cuerpo humano son determinaciones e imágenes que se imprimen en la mente por nuestra relación con los objetos externos; esas impresiones o imágenes del mundo motivan la creación de los conceptos para juzgar la naturaleza exterior. Pero así como nos permite percibir, formar ideas y construir imágenes de la naturaleza, también es causa de los apetitos que se imponen en la búsqueda de fines particulares. Dice Spinoza:

“Después que los hombres comenzaron a formar ideas universales y a excogitar modelos de casas, edificios y torres, etc., y a preferir unos modelos a otros, ha resultado que cada cual ha llamado perfecto a aquello que veía que concordaba con la idea universal que él se había formado de esa cosa” (E5Praef).

El conocimiento del bien y del mal es la conciencia de la alegría y la tristeza, es decir son modos de percibir y sentir, a través del cuerpo, lo conveniente o perjudicial para nuestra potencia de actuar. Luego, conocer el significado del bien y del mal, es lo mismo que conocer los afectos a través de la conciencia, en otras palabras, es conocer nuestro cuerpo a través de las ideas que nos formamos por la capacidad de pensar e imaginar. Por tanto, estos conceptos no reproducen de ningún modo lo que, como tal, sucede en la naturaleza. Por sí misma, la naturaleza no actúa en virtud del bien y del mal; los fenómenos naturales no expresan otra cosa que la misma potencia de Dios, la cual no es otra que su virtud de hacer aquello que se sigue de las leyes que determinan los eventos naturales. No obstante, la imagen inadecuada del bien y del mal surge de contemplar en la naturaleza lo que, en realidad, es una interpretación nuestra, esto es, en poner el efecto, es decir, las afecciones del cuerpo en el lugar de la causa, a saber, en la naturaleza; este es, según Spinoza, el origen de las ideas inadecuadas, en este caso, del bien y del mal.

En consecuencia, la angustia bajo la cual percibimos algunos acontecimientos y los juicios que realiza cotidianamente el hombre para interpretar las acciones morales, evidencian el poder que tienen los afectos y el uso que hace el hombre de la imaginación. Lo que más llama la atención en la teoría de Spinoza es que, a pesar de todo, las ideas de la imaginación no son el sustrato de la falsedad, si son inadecuadas es por la fuerza que imprimen en nuestro pensamiento y en nuestra potencia de obrar, en otras palabras *“el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino tan solo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes”* (E2P17S); esa fuerza es la que obstruye el

conocimiento de las causas sobre los efectos, y es por ello que el bien y el mal se convierten en ideas universales.

A pesar de la arbitrariedad a la que evidentemente nos conducen la imaginación y los afectos, es necesario conservar y depurar las nociones; es indispensable mantener las ideas y las nociones universales como un referente para configurar los valores morales del Estado. No obstante, este modelo de hombre debe trascender el uso indiscriminado y confuso de las nociones morales y universales. El bien y el mal no se siguen del orden de la naturaleza, *“nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos”*(E3P9S)

Debido a que las nociones morales, son para el autor, modos de pensar o de comparar las cosas, de interpretar el contenido de nuestros afectos, es necesario analizar cuál es el uso de ellas: si obedecen al bienestar de la sociedad (a la inmanencia), es decir, a la potencia de obrar de los individuos, o son el resultado y la causa de los afectos que tienden a separar al hombre de la sociedad, esto es, el odio, la ira, la envidia, el egoísmo, etc.

Las pasiones alegres: aliadas de la razón y de la potencia del ser humano

La imaginación y los afectos pertenecen a la naturaleza humana. Negar esto es negar la naturaleza de Dios. La imaginación no es menos virtud que la razón, esta y aquella son géneros de conocimiento que afirman la potencia actual de cada ser humano. El motivo de su diferenciación es la lucha y la resistencia de los seres particulares contra las fuerzas que inevitablemente limitan la potencia de obrar de cada individuo. Las pasiones tristes, obstruyen, no sólo a la razón, sino a la imaginación, en tanto no permiten fomentar aquellas imágenes que favorecen la capacidad, o la potencia de actuar de los individuos¹⁰.

Las pasiones alegres son aliadas de la razón. Spinoza entiende tres afectos primarios: la alegría, la tristeza y el deseo. Padecer es estar sometido a los afectos negativos, por el contrario, actuar se sigue de la razón o de la alegría, es decir, de los afectos que promueven la potencia y la esencia del ser humano.

¹⁰ (E3P11S) *“El alma puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor perfección ora a una menor perfección... en lo sucesivo entenderé, pues, por alegría la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor”*.

Cuando Spinoza sugiere la confusión entre ver lo mejor y, sin embargo seguir lo peor, muestra que el ser humano no tiene un dominio absoluto sobre los afectos. El autogobierno es una posibilidad limitada; sometida a los embates constantes en los que la mente es influenciada o afectada por la superioridad de los objetos que siempre están en la posibilidad de afectar y dominar la imaginación.

La necesidad y la realidad de las pasiones hace de la teoría de Spinoza -sobre el poder de la razón y de los afectos para fomentar la potencia de obrar- una posibilidad y un experimento que busca favorecer unos afectos en detrimento de otros; Diego Tatian (2001, P. 53 y 54) señala que *no es una guerra contra las pasiones*, sino una meditación de la experiencia sobre los bienes inciertos y sobre el poder de la razón para moderar los afectos tristes.

El lugar de la libertad en la filosofía política de Spinoza

Aunque los comentaristas de Spinoza aun no se ponen totalmente de acuerdo en la relación entre la *Ética* y el *Tratado Político*, es posible realizar algunos puentes teniendo en cuenta el final de la *Ética* y la importancia de los afectos en este segundo libro; el vínculo entre los dos libros deja ver a un Spinoza poco racionalista, quien luego de jugar sus cartas a favor de la razón, cierra su análisis geométrico de la naturaleza humana, indicando que lo dicho sobre el poder del alma sobre los afectos, es una labor difícil como rara. Ahora bien, el lugar en el que Spinoza pone a prueba su teoría ética es en la política; sin embargo ¿si el camino del sabio es una labor sumamente difícil, qué relación existe entre los afectos y la postura *racionalista* de la ética?

Spinoza critica a los filósofos que imaginan una naturaleza humana que no existe, a saber, libre de los afectos y de los conflictos que soportamos a causa de éstos. En cambio, resalta la posición de los políticos pues estos, aunque no obren de acuerdo a preceptos de la razón, optan por la experiencia, en este sentido se puede decir que son más realistas que los filósofos.

“Hay que organizar las cosas de tal forma que los funcionarios que velan por los asuntos públicos sirvan mejor a sus intereses cuando velan por el bien común” (TP 8/24). Los políticos han sabido, mejor que los filósofos, organizar el funcionamiento del Estado, aquellos han aprendido *“que habrá vicios en tanto hayan hombres”* (TP1/2), pero esa misma astucia también puede limitar el buen funcionamiento del Estado. El político debe sentir que sus intereses son acordes a los intereses del pueblo, de lo contrario puede obrar en perjuicio del bien general.

Spinoza plantea un problema de fondo: la organización de los asuntos públicos. La libertad es una virtud privada, pero la sociedad necesita soluciones prácticas, necesita crear una estructura que permita mantener la virtud y la paz del Estado, es decir, la seguridad de los individuos. Retomando algunas de sus ideas, esta seguridad no es establecida por una jerarquización, es el mundo de la inmanencia. Los hombres actúan en virtud de su naturaleza; pero esa naturaleza es *salvaje*; la represión de la autoridad no es una condición necesaria de la inmanencia. En la carta 50 a Jarig Jelles Spinoza escribirá que:

“la diferencia entre Hobbes y yo... consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que el supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural”

Este es el motivo por el cual es necesario encontrar soluciones prácticas, que en lugar de imponerse sobre la esencia humana, favorezcan su particular y necesaria condición a perseverar en la existencia.

Pero si el individuo es sometido por las pasiones, entonces es fácil colegir que tras el Estado civil existe una figura que se encarga de manipular o dominar los afectos del pueblo. No obstante, el *Tratado político* no pretende ser un recetario sobre el poder que deben ejercer *las supremas potestades* para dominar a los ciudadanos. La conexión entre este libro y la *Ética* es la convicción de fomentar la seguridad y la libertad de los individuos, la posibilidad de conectar el poder de los afectos con los dictámenes de la razón.

En otras palabras, el *Tratado Político* muestra los límites de un Estado racional y, al mismo tiempo, las cualidades a tener en cuenta para que el bien del gobernante dependa de la utilidad de los gobernados. Spinoza no se cansa de afirmar que la naturaleza humana busca con sumo ardor su utilidad personal. Pero mientras los hombres están sometidos por las pasiones, la razón, en manos del gobernante, no puede decretar que el individuo siga siendo autónomo (TP 3/6), es por ello que la política no es la manifestación burda de los afectos, es el estado medio entre el hombre que no modera sus afectos y el estado racional que busca establecer y conservar la seguridad y la paz de los individuos.

La servidumbre es para Spinoza la impotencia de ignorar los afectos (E4Praef). El *gobierno de los afectos* es un punto crucial para entender la

política de Spinoza¹¹. Pero ese gobierno es el conocimiento y la virtud de cada individuo, es decir, su capacidad de obrar libremente. Como un principio inalienable de las cosas naturales, el hombre busca, efectivamente, conservar su propia existencia. Para Spinoza, es un derecho natural todo aquello que se sigue del poder de Dios, y como el hombre irracional tanto como el racional son partes necesarias de ese poder, el derecho natural de cada hombre se extiende hasta donde se extiende su propio poder. Sin embargo, la mejor forma para que el individuo conserve su propio ser no es otra que obrando libremente, ahora bien, esta libertad es necesariamente la capacidad de obrar y comprender las leyes de la naturaleza, por lo tanto, el hombre libre es aquel que comprende su *conatus* y el que efectivamente elige lo mejor y se aleja de lo peor.

Aunque el hombre no siempre está en potestad de usar su razón, cada cual hace lo posible por conservar su ser. Este es posiblemente el principio del cual se sirve el pensamiento político de Spinoza; no obstante, la forma más apropiada de lograr esto es obrando racionalmente; debido a ello, si el fundamento por el que se usan las nociones éticas, morales, o políticas son las pasiones tristes (la envidia, el honor o la avaricia) seguramente el pueblo permanecerá en estado de guerra. Lo mismo sucede con la libertad en el estado de naturaleza, si ésta surge de los apetitos particulares, el hombre hará uso de ella como fundamento y pretexto para justificar sus “buenas” o “malas” intenciones.

En efecto, es aquí en donde se puede realizar un puente entre la ética y la política. En el ejercicio deductivo de la *Ética*, la sustancia única, que se manifiesta por sus atributos y por los modos, señala un mundo de relaciones entre los objetos singulares. Esa relación es la afirmación constante de la naturaleza, es la libre necesidad de la sustancia. Por lo tanto ¿Por qué los hombres deciden unir sus fuerzas para formar el Estado? El Estado es una afirmación de la naturaleza, en él, el hombre encuentra mayor seguridad que en el estado natural. La moralidad no es una cualidad innata de la esencia humana, sin embargo, el cuerpo es un compuesto de otros cuerpos que a su vez necesita de otros para conservarse y *regenerarse* (E2Post.5), por lo tanto nada es más útil para el hombre que aquellas cosas que concuerdan con nuestra naturaleza, es decir, “*nada es más útil para el hombre que el hombre*” (E4P18S).

¹¹ Espinosa, Luciano, *Spinoza y el Gobierno Cotidiano de los Afectos*. En: Fernández, Eugenio y De la Cámara, María, Luisa, *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Editorial Trota, Madrid, 2007 P. 81

Es por esto que la moralidad surge cuando los hombres entregan su derecho natural, es decir, cuando la unión, la utilidad y la seguridad establecen el lugar que ocupan las leyes. Sin embargo, el modo en que se afirma la potencia del Estado, en sentido estricto, es por la unión libre de los individuos, esto es, por la capacidad del ser humano para comprender que la mutua amistad es la forma que más se adecua a la potenciación de la individualidad¹². El capítulo 7 de la cuarta parte de la *Ética* realiza el puente entre la metafísica y la política:

“Y no puede suceder que el hombre no sea una parte de la naturaleza y que no siga su orden común. Pero, si se mueve entre aquellos individuos que concuerdan con su naturaleza, la potencia del hombre será por ello mismo ayudada y fomentada. Por el contrario si está entre aquellos que no concuerdan lo más mínimo con su naturaleza, apenas podrá acomodarse a ellos sin un gran cambio” (E4C7)

En otros términos, el Estado es un cuerpo que preserva su *conatus* mediante la unión de los individuos. Con esto se busca demostrar que los principios morales no son la apertura sino la consecuencia de la sociedad, en otros términos, la ética se encarga de regular el enfrentamiento entre el *conatus* de los individuos y los afectos que tienden a generar discordia entre ellos. En la *Ética*, Spinoza ha demostrado la contingencia en la que se sostiene el libre albedrío, en su pensamiento político muestra que el hombre no puede sobrevivir en una especie de solipsismo, el hombre necesita de otros cuerpos para fomentar su *conatus*. En ambos casos, se trata de probar que la libertad no es la ausencia de los otros, Spinoza recuerda que *“el cuerpo tiene necesidad, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos* (E2Post4). Sin embargo, en la sociedad sucede otra cosa, a saber, los hombres raramente son consientes, racionalmente, del principio de utilidad que se sigue de la mutua amistad, de ahí la necesidad de introducir una moralidad que condicione el poder imaginativo de los afectos en el Estado.

“Dado que la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, la sana razón no puede decretar que cada individuo siga siendo autónomo, mientras los hombres están sometidos a las pasiones” (TP/3,5). Con todo, el Estado y la sociedad deben buscar la utilidad de los hombres, sea mediante sus afectos o mediante su capacidad racional. Ahora bien, si en el estado de naturaleza, los hombres son contrarios unos a otros, en el Estado civil no hay mucha diferencia. Spinoza asegura que el miedo y la esperanza son las herramientas

¹² *“cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir..., cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito”* (TP3/6).

fundamentales del gobernante para mantener la seguridad de la sociedad; lo cual demuestra, nuevamente, la poca fe de Spinoza frente a la realización de una ética racional. Pero el miedo es sólo una herramienta útil para constreñir la voluntad del súbdito, pues si el miedo desaparece, seguramente éste no tendrá motivos para seguir obedeciendo las órdenes del gobernante.

La utilidad (la conservación del ser) y la comprensión racional de esa utilidad es, por lo tanto, el fundamento para cimentar y mantener el *conatus* de la sociedad civil, pues el hombre que es determinado por la razón “*es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza... la libertad no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar*” (TP2/11); ¿bajo el dominio de cuál facultad funcionan las nociones morales y universales? Si la visión racional del universo conduce a comprender la necesidad de las leyes de la naturaleza, y por tanto, el sometimiento de los objetos particulares a estas, las pasiones confunden el origen y la importancia de la ley natural.

“El hombre fuerte considera ante todo esto, a saber, que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y que, por lo tanto, todo cuanto piensa que es molesto y malo, y todo cuanto, además, parece impío, horrendo, injusto y deshonesto, se debe a que concibe las cosas mismas de forma desordenada, mutilada y confusa” (E4P73S)

Para el filósofo, los hombres son contrarios unos con otros, no por sus virtudes, sino debido a las pasiones, esto es, a causa de los afectos negativos: el odio, la envidia y en general, los afectos que impiden comprender la necesidad de las pasiones y la necesidad de la potencia de obrar y de existir. De ahí que, en tanto los hombres están sometidos por las pasiones, éstos no concuerdan en nada. La moralidad de Spinoza tiene dos referentes: la libre necesidad del universo, y la condición subjetiva del ser humano; en el primer caso, el mundo es una manifestación necesaria de la naturaleza. En él, encontramos todo tipo de seres que buscan perseverar y conservar su existencia. Y en el segundo caso, el hombre *tiende* a percibir de forma aislada los fenómenos del mundo, no tiene una idea clara sobre su relación con el exterior y finalmente, interpreta su potencia en un deseo incontrolable por obtener el dominio sobre aquello que ambiciona.

Retomando el *Tratado Político*, se hace cada vez más evidente que Spinoza sienta la obligación de pensar el buen funcionamiento del Estado. Ahora bien, el argumento de la *Ética*, sobre la unión entre los cuerpos, como resultado de las leyes de la naturaleza, tiene las mismas consecuencias en el

Estado civil. Spinoza considera que un hombre puede más cuando se ha unido a otro, de lo contrario le será muy difícil fomentar su *conatus*.

Ahora bien, los hombres no pueden eliminar, pero sí reencauzar las pasiones. “*Los hombres se creen libres porque son consientes de sus deseos e ignorantes de las causas por las que son determinados*” (E2P35S). La diferencia entre la conciencia del afecto y el conocimiento afectivo de las causas, son la base para la actividad racional, no obstante, el error consiste en creer que, por sí misma, la razón modera o moldea a los afectos; el trabajo afectivo-racional es el nivel en el que Spinoza se aparta de una pretendida superioridad racional. La imagen o el afecto no desaparece por la presencia de lo verdadero, dice Kaminsky (1998, p. 126, 127):

“los niños no dejan de temer a los monstruos, fantasmas u otras figuras imaginarias atemorizantes por la insistente afirmación de sus padres de que tales no existen. Solo se tranquilizan a través de otras imaginaciones más fuertes y contrarias, a saber: héroes y heroínas justicieras... entidades que protegen a los niños”

Es por ello que las pasiones imaginarias, pero alegres, son fundamentales para mantener el *conatus* del Estado. No obstante, si la razón no enseña nada en contra de la naturaleza, la fuerza de los afectos debe tener un poder alegre sobre el individuo, esto es, las pasiones deben ser un dispositivo que favorezca la unión de los hombres, el *conatus* del Estado y el *conatus* del individuo. En la cuarta y quinta parte de la *Ética*, Spinoza indaga por las posibilidades de la razón para direccionar el poder de los afectos. Como anteriormente he mencionado, Spinoza no divide al hombre en dos: el hombre racional en sí, y el ser irracional dominado por sus afectos. Considera que es entre la razón y los afectos que es posible trazar el mejor camino para la utilidad de la sociedad civil.

Por la conciencia de los afectos, el hombre cree que actúa libremente, la misión de Spinoza es mostrar que esta libertad se reduce a una visión solipsista del individuo frente al Estado y frente al universo. Spinoza postula dos maneras de crear una ética y un espacio de tolerancia entre los hombres: el camino racional y el afectivo; sin embargo, ambos son formas de afirmar el beneficio que se obtiene del vínculo entre los hombres. No obstante, es el segundo camino el que determina con mayor certeza el realismo ético de Spinoza; los afectos también son formas de impulsar la amistad entre los individuos, esto es, de conseguir que los hombres busquen la utilidad de sí mismos y de los demás.

No se trata de pensar al hombre como un ser racional, sino como un ser que siempre está en constante movimiento por causa de los afectos. Por lo tanto, la razón sólo puede mostrar la fuerza que estos tienen y el poder que ejercen sobre el *conatus*. Si el afecto es de tristeza, se producirá en el hombre una respuesta negativa, pero si el afecto es de alegría, el hombre hará lo posible por fomentar su potencia de actuar. Debo insistir que tanto el hombre sometido por los afectos y el hombre que sabe moderarlos, hacen lo posible por efectuar su propia potencia, la potencia innata de mantener su *conatus*.

A pesar de esto, el filósofo reconoce cierta superioridad del hombre racional frente al irracional, no obstante, es una superioridad en el orden inmanente de la naturaleza y específicamente de la sociedad. Si el alma comprende la necesidad de los afectos, padece menos a causa de ellos; si el hombre racional es superior al irracional es porque tiene la capacidad de comprender la esclavitud a la que es sometido cuando es dominado por los afectos (E4P66S). Ambos forman parte de la misma naturaleza, y ambos mantienen su potencia y su estado natural, pero sólo el hombre racional comprende que las pasiones se fundamentan en ideas confusas que disminuyen la potencia de obrar. El hombre que padece debido a sus afectos, es sometido por causas que no se siguen, necesariamente, de su naturaleza y de su condición a perseverar en la existencia.

Todas las cosas que existen en la naturaleza no están sometidas a una jerarquización real. Ni el loco, ni el hombre racional, ni siquiera las cosas inanimadas tienen mayor o menor realidad o potencia en la naturaleza; todas las cosas singulares pueden lo que pueden y esa es su potencia. Todas las manifestaciones de la naturaleza mantienen su *conatus*, su perseverancia singular de mantener la existencia.

El análisis acerca de lo que puede la razón, no es porque a la esencia del hombre pertenezca el ser racional, sino porque las pasiones tristes no permiten que la potencia se realice eficazmente. En uno de sus primeros textos, esto es, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Spinoza describe el sumo bien como “*el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la naturaleza*” (TIE, 13). La conciencia y la comprensión de ésta unión generaría un cambio significativo en los fines de la humanidad. Son bienes inciertos aquellos que promueven la discordia entre los hombres, a saber, los bienes pasajeros que fomentan la envidia y la tristeza.

Aunque en cuestiones contractualistas, sobre el funcionamiento del Estado, Spinoza conserva las ideas de Hobbes: los hombres que entregan, por su propia seguridad, el poder a un solo hombre, deben respetar y someterse a las decisiones del gobernante (la razón de este pacto es la incapacidad de los hombres de vivir en paz sin un condicionante externo), sin embargo, el principio de utilidad no está únicamente en el Estado. Para Spinoza, lo que define la esencia del ser humano y de todo cuerpo singular es la necesidad de perseverar en la existencia. Por tanto, a diferencia de Hobbes, los hombres que se acogen a los designios de un sumo poder, no lo hacen porque estos entregan su derecho natural, el motivo de su unión, es la utilidad de sí mismos, y la utilidad del Estado. Dice Spinoza: “... es una ley de la razón, que de dos males se elija el menor. Podemos concluir, pues, que nadie hace nada contra el dictamen de la razón, siempre que obra tal como lo ordena el derecho de la sociedad.” (TP 3/6).

En esta parte del artículo me gustaría mostrar que el aislamiento del hombre frente a los objetos y frente a los otros hombres, es una consecuencia de la metafísica tradicional y de la imagen convencional de la libertad. Si el hombre conserva su derecho natural en cualquier Estado, es necesario reconocer que naturalmente debe inclinarse a preferir lo mejor y a alejarse de lo peor (aunque no en todos los casos es consiente sobre lo mejor y los peor), este principio no sigue del Estado, sino de la esencia del ser humano. Es por ello que la razón enseña que el sumo bien se encuentra en la unión que tiene la mente con la naturaleza entera; no obstante, si este principio no es el fundamento de la ética, es probable que la individuación se construya por la descomposición, o por una supuesta libertad de las acciones, no, por los encuentros y estructuras que no están separados de la naturaleza y de la inmanencia.

Criterios en la construcción de una ética racional y afectiva.

La filosofía es una de las disciplinas que, con el fin de comprender situaciones particulares, intenta relacionar los hechos y las propiedades comunes. Otra cualidad es la disciplina, o la capacidad de adquirir hábitos; la primera, se ubica dentro de las condiciones que permiten formar una idea más completa de una determinada situación. Pero esta cualidad no es la que más utiliza o sobresale en la naturaleza del hombre. El ser humano, por lo general reacciona inmediata e irreflexivamente ante una situación, en otros términos, reacciona instintivamente. En la quinta parte de la *Ética*, esto es, en: *De la Potencia del Entendimiento*, Spinoza nos dice que: “quien intenta moderar sus

afectos y apetitos por el sólo amor a la libertad, ése se esforzará cuanto puede en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo del gozo que nace de su verdadero conocimiento” (E5P10S).

Por ello, para actuar libremente, esto es, bajo criterios firmes acerca de la naturaleza del hombre y del universo, es insuficiente la habilidad de relacionar y reflexionar sobre los hechos particulares, es necesario adquirir hábitos. En otras palabras, es necesario reencauzar los afectos.

“los estoicos, sin embargo, creyeron que los afectos dependían exclusivamente de nuestra voluntad y que nosotros podíamos dominarlos totalmente. Forzados, sin embargo, por las protestas de la experiencia y no por sus propios principios, tuvieron que reconocer que son necesarios un ejercicio constante y un tesón notables para reprimirlos y moderarlos” (E5Praef)

El hombre racional no es el que niega y rechaza los apetitos, es el que conoce el poder y el alcance de sus pasiones. En este sentido, los hábitos y la disciplina proyectan los beneficios de la razón, a saber, la unión que tiene la mente con la naturaleza. La educación se convierte en la posibilidad de revelar el carácter intersubjetivo que aumenta la potencia de obrar de las singularidades existentes en acto. Para (Kaminsky, 1998, p.157) el diseño de Spinoza es *“mostrar cómo la antinomia individuo/sociedad es otra escisión más del mundo fracturado y polarizado de un Yo que cree saber quién es y de un Estado que se siente omnipotente”*

Spinoza define tres géneros de conocimiento; la imaginación (lo cual incluye los afectos), la razón y la ciencia intuitiva, este último se define por ser un conocimiento que trasciende el saber sensible y el saber racional (E2P40S2). Es improbable lograr que los hombres guíen, en todo momento, sus acciones por la intuición, pero lo mismo sucede con el saber racional, este no tiene una influencia directa en la mente o en el alma. En otras palabras, la inconstancia o la contingencia del ánimo, es parte inevitable de nuestra naturaleza; debido a ello, la posibilidad de comprender el fundamento y el alcance de los afectos se remite a un ejercicio constante de la mente para entender y reaccionar con cautela ante el poder de las pasiones.

La quinta parte de la *Ética* indaga sobre la potencia del alma y sobre el camino que conduce a la verdadera libertad. El fin de este artículo era mostrar que los conceptos y las nociones universales, entre ellas la libertad, pueden ayudar a fomentar la amistad y la intersubjetividad a través de la educación. En la última parte de la *Ética*, Spinoza señala que la potencia del entendimiento, no es sencillamente una postura teórica; el filósofo insiste en el poder que tiene

la imaginación para concebir de forma parcial y mutilada los fenómenos del universo; por lo tanto, muestra que el uso de la razón depende de un ejercicio constante y serio, un ejercicio que permita formar hábitos (afectivos y racionales) que establezcan criterios acerca de la verdadera utilidad y del bien que se sigue de la mutua amistad.

Spinoza entiende que los hombres, por naturaleza, buscan su propia utilidad, tal principio es, según su teoría, anterior a las ideas sobre la libertad y sobre las nociones universales y morales, no obstante, también considera que la ignorancia y la contingencia humana son elementos que, en algunos casos, dificultan la construcción de una comunidad ética. Los hombres se creen libres al ignorar las causas por las que son inclinados a apetecer y a querer. Debido a esta ignorancia, la cual posee una gran fuerza sobre el principio de utilidad o del *conatus*, surge la necesidad de establecer criterios que mantengan la tranquilidad y la fortaleza del ánimo. No obstante, sucede otra cosa en la formación del individuo. Antes de actuar racional o irracionalmente el ser humano se enfrenta a una interpretación y a una configuración del mundo. La diferencia entre la postura tradicional (trascendente) y la tesis inmanente de Spinoza es un cambio importante para precisar los criterios que fomentan la existencia y la potencia de obrar de los individuos.

El filósofo comienza a prever el lugar de estos hábitos, dice Spinoza:

“hay que pensar y meditar con frecuencia en las ofensas comunes de los hombres, y cómo y por qué vía se repelen muy bien con la generosidad; ya que entonces uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este criterio y la tendremos siempre a mano cuando se nos presenta la ofensa” (E5P10Sb).

En cuanto a la forma de evitar el miedo, Spinoza nos dice que:

“hay que enumerar e imaginar con frecuencia los comunes peligros de la vida y como pueden ser evitados y superados del mejor modo con la presencia de ánimo y con la fortaleza” (E5P10Sb).

Así pues, los criterios de la razón, que por sí mismos no buscan más que la utilidad, y que no piden nada en contra de la naturaleza, deben alinearse a la comprensión de los afectos y a la potencia de obrar de los individuos. Conservar nuestro ser puede interpretarse como una necesidad egoísta de nuestra condición natural; sin embargo, el contraste entre la mera utilidad y la racionalidad de esa utilidad, muestra la diferencia entre la contingencia humana (sus afectos y pasiones) y la comprensión racional de la naturaleza. Todo objeto busca conservar su ser, pero el modo de conservar nuestro ser

depende de la relación que tenemos con el mundo exterior. Por tanto, la mejor utilidad es la comprensión racional de los afectos y el poder de estos para fomentar la discordia, y a su vez, la disminución de nuestro *conatus*.

Ahora bien, Spinoza no realiza una apología sobre el poder de los afectos en el Estado civil. Aunque afirma la necesidad de estos, también señala que las ideas generadas por ellos son ideas inadecuadas, confusas o mutiladas. El ser humano inmerso en la sociedad civil, es efectivamente el resultado de unas cualidades o características que posee el Estado en su totalidad, más aun, es el resultado de la naturaleza y de sus leyes. La razón no es una cualidad innata, esta se desarrolla mediante el aprendizaje y mediante los hábitos. El conocimiento y el aprendizaje de una habilidad, depende del contexto que rodea al individuo, este puede fomentar o disminuir sus habilidades; ahora bien, en la ética sucede lo mismo. En algunos casos, la imposición de una moralidad desarrolla, con el tiempo, una aversión instintiva hacia esa misma moralidad. La mejor forma de crear un sentimiento moral es mostrando el lugar que ocupa el otro en la formación y en la conservación de nuestro ser. Un lugar que sólo es determinado por la necesidad de las leyes que rigen la naturaleza, y no por una imposición de un cuerpo desconocido o trascendental.

De la misma forma que el político es capaz de moldear su imagen mediante los afectos del ciudadano, la educación es la posibilidad de mostrar el fundamento de los conceptos y de las nociones universales, esto es, la libertad, el bien y el mal, la justicia y la injusticia, etc. ahora bien de ¿qué forma se logra esto?

El camino del sabio es una opción libre que no cabe imponerla sobre la multitud; es el camino del hombre racional. No sucede lo mismo con los afectos, es decir, con nuestra capacidad de imaginar y de actuar motivados por el poder que ejercen los cuerpos externos en nuestra naturaleza. No obstante, los afectos no se oponen a la razón, ambas son facultades al servicio de la utilidad y del *conatus*. Ahora bien, para demostrar la praxis de la filosofía de Spinoza es necesario partir de su realismo político, esto es, del sometimiento de los hombres a sus afectos.

La forma en que el ser humano se adhiere a un tipo de moralidad es, en un primer momento, gracias a los hábitos y al aprendizaje. Además del condicionamiento natural a los afectos, también influye el modo en que los padres instruyen a sus hijos, dirá Spinoza que: *“esta claro que, pues, que los hombres son proclives al odio y a la envidia por naturaleza, a la cual se añade*

la misma educación, ya que los padres suelen incitar a sus hijos a la virtud con el único estímulo del honor y de la envidia” (E3P55S). En otros términos, esto inculca en el niño un solipsismo y una negación (idea confusa) sobre el lugar que ocupa el otro en la construcción o solución de un determinado problema.

La envidia es un afecto negativo *“la envidia no es, por tanto, sino el mismo odio, en cuanto que se considera que dispone al hombre de tal suerte que goza con el mal de otro y, al contrario, sufre con el bien de otro” (E3P24).* En otros términos, la disposición negativa de un sujeto cuando está sometido al odio, fácilmente es fomentada por los hábitos adquiridos en la experiencia. Con esto no quiero decir, que todos los padres inciten al odio a sus hijos, sin embargo es una posibilidad que surge de otros afectos, esto es, el honor, la avaricia, el contento de sí, la envidia, etc.

Si entre el odio y la envidia no existe diferencia (afectos tristes), esto indica que los padres promueven el odio hacia los demás. Ahora bien, esta proposición suena demasiado radical, sin embargo, permite sacar algunas conclusiones; según Spinoza, el hombre se esfuerza en imaginar aquellas cosas que favorecen la potencia de actuar, al contrario, intenta reprimir lo que disminuye esa potencia. Cuando un ser humano se ocupa de fomentar el odio, a través de la envidia, efectivamente reprime su potencia y la potencia de los demás, es decir, se motiva la tristeza de los individuos.

A su vez, el filósofo asegura que las cosas pueden ser, por accidente, causa de alegría o de tristeza. Esto implica, necesariamente, que en la experiencia no existe certeza sobre el motivo de nuestros afectos, o en otras palabras, el sujeto que es movido por sus afectos tiene una percepción limitada de la experiencia, de los individuos y de los fenómenos naturales. La accidentalidad es el lugar de las ideas confusas, es la fuente de las interpretaciones alternas de una misma situación, de los afectos y de la contingencia humana para comprender la necesidad de la naturaleza.

Por lo tanto, hay diferencia entre el afecto, por ejemplo la envidia, y el objeto que promueve o determina la fuerza del afecto. No obstante, en la experiencia estas dos cosas se hacen indiscernibles. El afecto es la disposición natural del ser humano, pero el objeto no representa el afecto, este puede ser su causa accidental o parcial. Por lo tanto, si en la experiencia no se logra, ni se intenta diferenciar entre estas dos cosas, seguramente la envidia se confundirá con el objeto, y con ello se promoverán en el sujeto las pasiones que nos alejan de la mutua amistad.

Es fácil colegir de ahí que, a pesar de la disposición natural, con el direccionamiento adecuado el afecto puede diferenciarse del lugar que ocupa el objeto, Francisco Espinosa (2007, p. 79) plantea esta dinámica emocional de la siguiente forma:

“cuando alguien nos ofende, sentimos deseo de venganza y el otro, el ofensor, está en el primer plano de nuestra atención. Pero en un segundo plano se da el que sentimos ese sentimiento, es decir, que comparamos ese sentimiento con nuestra memoria afectiva y somos, incluso, capaces de anticipar el futuro hacia el que nos conduce”¹³.

Debido a que la temporalidad de una emoción conduce a una ambigüedad interpretativa de su causa, y ya que el hombre no puede concebir la totalidad de las causas que generan los afectos, es necesario mantener criterios que fomenten la mutua amistad entre los seres que, de una u otra forma, integran un gran *conatus*. Ahora bien, la forma de lograr esto es revalorando el lugar de los conceptos en el uso de los afectos, es decir, fomentando un espíritu reflexivo sobre el lugar, el origen y la función de los conceptos. La libertad, en su uso cotidiano no tiene un contenido claro, eso facilita la disposición afectiva del ser humano para justificar indiscriminadamente las acciones irracionales en contra de la sociedad.

La filosofía de Spinoza se ubica en medio de la razón y de los afectos. De una parte critica a los individuos que detestan, ridiculizan y desprecian la naturaleza de los afectos, y por otra parte, no se ancla en el pesimismo que surge de ver la experiencia como un mar de posibilidades sin un rumbo fijo. La comprensión racional no aniquila el poder de los afectos; hemos visto que el intento de establecer un criterio fijo, conduce inevitablemente a un oscuro pesimismo, en lugar de esto, Spinoza reconoce y encauza la importancia de la experiencia, de los afectos, de la imaginación, y de la contingencia humana. La forma de encauzar la afectividad humana, es mediante el bien común “*el sumo bien de quienes persiguen la virtud, es conocer a Dios, es decir un bien que es común a todos los hombres y que puede ser igualmente poseído por todos los hombres, en cuanto son de la misma naturaleza*” (E5P36). Un bien, que sólo se encuentra en el mundo de la inmanencia.

Es por ello que la imposición de las leyes no debe ser la única posibilidad para determinar el comportamiento de los sujetos, la educación de los afectos pasa por el cambio metafísico de los conceptos, esto es, de una visión trascendente a una posición inmanente; del libre albedrío, a la libre necesidad,

¹³ Espinosa, Francisco, *La razón afectiva en Spinoza*. En: Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa, *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Editorial Trota, Madrid, 2007 p. 79

y con ello, de una ética impuesta por una autoridad externa, a una comprensión afectiva y racional de las relaciones y los encuentros de la sociedad. Esto no quiere decir que el hombre no actué libremente, solo está diciendo que la libertad, el uso confuso que de ella hacemos y la visión solipsista sobre nuestra naturaleza, se convierte en la piedra angular que nos separa de la comunidad. La posición inmanente de Spinoza conduce a pensar responsablemente el *conatus* del Estado y el lugar determinante que ocupa el otro en la conservación y construcción de la intersubjetividad y de la mutua amistad.

Una de las intenciones de analizar el pensamiento ético y político de Spinoza era señalar que su teoría no es la misión del sabio, los criterios para llevar a cabo su proyecto ético son: 1). La capacidad de percibir la relación existente entre los elementos que componen y dan lugar a la sociedad civil y/o 2). Fomentando las pasiones alegres que, al igual que la razón, favorecen la potencia de obrar y existir de los individuos. De ahí la necesidad de pensar una sociedad democrática (e igualitaria) en la que el bien común es el objetivo que determina la unión entre los sujetos que deciden refinar su derecho natural en el Estado Civil.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Spinoza

Spinoza, B., *Correspondencia*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988..

Spinoza, B., *Ética*, trad. de Atilano Domínguez, trota, Madrid, 2005.

Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del Entendimiento, Principios de la Filosofía de Descartes, Pensamientos Metafísicos*, trad. e introducción de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 2006.

Spinoza, B., *Tratado Breve*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1990.

Spinoza, B., *Tratado Político*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.

Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 2008.

Obras sobre Spinoza

Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía Práctica*, Fabula Tusquets Editores, Barcelona España, 2001.

Dujovne, Leon, *Spinoza: su vida - su época - su obra - su influencia*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1994.

Fernández, E., y De la Cámara, M., *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Trota, Madrid, 2007.

Kaminsky, G., *Política de las pasiones*, Gedisa, Madrid, 1998.

Negri, A., *La Anomalía Salvaje, Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch Spinoza*, anthropos Editorial del hombre, Barcelona, 1993.

Negri, A., *Spinoza Subversivo Variaciones In(actuales)*, Akal S.A., Madrid, 2000

Stewart, Matthew., *El Hereje y el Cortesano (Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno)*, Biblioteca Buridan, España, 2006.

Tatián, D., *La cautela del Salvaje: Pasiones y Política en Spinoza*, prólogo de Remo Bodei, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2001.

