

Aproximación a una razón afectiva desde la *Ética* de Spinoza

Approach to affective reason from Spinoza's *Ethics*

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ*

Resumen: El objetivo de este trabajo es mostrar que, a partir de la filosofía de Spinoza, se puede elaborar otro concepto de razón, esto es, el de una razón afectiva, que, encontrando su envés en las pasiones alegres, nos pone en el camino de conquistar cierta dosis de libertad, virtud y felicidad. El trabajo se estructura en dos partes. En la primera, se trata de determinar cuáles son las causas del estado de servidumbre en el que se encuentra el hombre. En este sentido, prestaremos especial atención a la tesis de que el conocimiento es necesario, pero no suficiente para alcanzar la libertad. La segunda parte se centra en el naturalismo ético de Spinoza, y, así, muestra que la razón no insta a extirpar nuestras pasiones, sino a seleccionar las que son mejores.

Palabras clave: razón, pasión, libertad, Spinoza, naturalismo.

Abstract: The aim of this paper is to establish, according to Spinoza's philosophy, an another concept of reason, in other words, an affective reason that has its back in the passion of joy, and, therefore, it makes possible conquering little by little freedom, virtue, and happiness. This work is organized in two parts. Firstly, it deals with showing the causes of the human servitude. In this respect, this work maintains that the knowledge is necessary but not sufficient in order to obtain freedom. The second part bears in mind the naturalistic ethics of Spinoza, and, in this way, it shows that the reason doesn't lie in eradicate our passions, but in select our best passions and channel them rationally to make use of their force in the meaning of the virtue and happiness.

Keywords: reason, passion, freedom, Spinoza, naturalism.

El propósito principal de este trabajo estriba en dilucidar un concepto de razón afectiva desde una filosofía denominada «racionalista» como la de Spinoza, cuyo surgimiento está, además, históricamente situado en los comienzos de la Modernidad. La filosofía de Spinoza, y especialmente su *Ética*, pone de manifiesto que el conocimiento ha de transformarse en un afecto para que el hombre pueda emanciparse, ser mejor y más feliz. De este modo, el pensamiento de Spinoza puede ser una vía, quizá no única pero sí especialmente adecuada, para comenzar la labor de reconstrucción de otro concepto de razón posible. En este sentido, la primera tarea que hay que realizar consiste en determinar qué es lo que define a la esclavitud humana y cuáles son sus principales causas, con el objetivo de mostrar que el conocimiento solo no basta para liberar al hombre. Hace falta también pasión para llegar a ser libres. A esta cuestión dedicamos la sección siguiente de este trabajo.

* Universidad de Granada.

Las causas de la servidumbre humana: el conocimiento es necesario pero no suficiente

En el prefacio del libro IV de la *Ética*, Spinoza se propone mostrar las causas del estado de servidumbre en el que se encuentra el hombre. En cuanto a ello, lo primero que hay que señalar es que Spinoza entiende por *servidumbre* «la impotencia humana para moderar y reprimir los afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aún viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.»¹

Con respecto a las causas de esta servidumbre, Spinoza expone la primera de ellas en forma de axioma. «En la naturaleza —afirma— no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida.»²

La segunda causa de la esclavitud humana llama la atención sobre nuestra condición finita y pasional. «Padecemos —señala el filósofo— en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes.»³ Y «es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada.»⁴ Somos esclavos, pues, en la medida en que padecemos y, dado que el hombre es siempre una parte de la naturaleza, siempre padece⁵, aunque el grado en que lo hace es modificable.

La tercera causa del estado de servidumbre la analizan las proposiciones 3, 5 y 6 de este libro IV. Todas ellas señalan que la potencia del hombre es limitada y puede ser superada por la fuerza y la potencia de las causas exteriores. La razón de que ello sea así reside en el carácter relacional del ser del hombre y, de este modo, es desde la ontología relacional spinoziana desde la que cobra sentido esa afirmación. Los modos no pueden explicarse por ellos mismos⁶ y, así, las relaciones con otros modos resultan vitales. Sin embargo, lo que es fuente de vida, puede convertirse en obstáculo para el despliegue del *conatus*, para la virtud, para la felicidad y, en suma, para la libertad.

El conocimiento sólo no es suficiente para la emancipación. Ésta es la cuarta causa de la servidumbre humana. En ella queremos centrar nuestra reflexión. Las proposiciones 6-13 muestran que los afectos sólo pueden ser vencidos por otros afectos más fuertes, y que la fuerza de los afectos depende de diversos factores tales como que aquello que nos afecta sea considerado necesario o libre, o tenga lugar en el presente, en el pasado o en el futuro, etc.. De este modo, Spinoza señala que «el conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino en la medida

1 B. Spinoza: *Ética*, IV, prefacio. Trad. Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 283.

2 *Ética*, IV, axioma, p. 289.

3 *Ética*, IV, 2, p. 291.

4 *Ética*, IV, 4, p. 292.

5 «De aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas.» (cfr. *Ética*, IV, 4, corol., p. 294).

6 «La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se define por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, acompañada de la nuestra.» (*Ética*, IV, 5, p. 294.).

en que es considerado él mismo como un afecto.»⁷ Los afectos y las pasiones son fuerzas, potencias; pero de distinto orden que el conocimiento, en tanto éste es verdadero. La pasión tiene algo positivo que hace que ella siga dándose independientemente de lo verdadero de nuestro conocimiento. Cuando experimentamos una pasión, somos realmente afectados por una causa exterior real que aumenta o disminuye realmente nuestro *conatus* y esto bajo la influencia de una infinidad de otras causas también reales. El conocimiento es incapaz de asumir en su totalidad este *quid positivum* de la pasión y, por ello, es impotente ante ellas en la medida en que es meramente verdadero⁸. Por este motivo, el conocimiento del bien y del mal cede frecuentemente a todo género de concupiscencia y «de ahí la verdad del poeta: «veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor»⁹. Para que el conocimiento pueda transformar la positividad de la pasión en una idea clara y, así, en un afecto activo, él mismo tiene que transformarse en un afecto. Ahora bien, Spinoza precisa que no dice estas cosas «con el objeto de inferir que es mejor ignorar que saber, o que no hay diferencia alguna entre el tonto y el inteligente a la hora de moderar sus afectos, sino porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos.»¹⁰ Por tanto, el conocimiento no es suficiente, pero sí necesario para alcanzar la libertad. Es preciso, pues, contabilizar, sin errores en el cálculo, es decir, sin ilusiones pero también sin miedo, el potencial real de nuestra fuerza, pues cuando lo hacemos así estamos en el camino de hacer de la libertad una conquista.

La proposición 18 del libro IV es una proposición de transición, pues, tras referirse a las causas de la esclavitud humana, esboza cómo es posible abandonarla. Así, dice: «El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza.»¹¹ Es, pues, la fuerza de la alegría el primer instrumento con el que contamos para salir de nuestro estado natural de servidumbre. Spinoza abre así un camino luego retomado por Nietzsche. Ambos señalan la *virtud*¹² de la alegría frente al dolor (Schopenhauer) y la angustia (Heidegger). En este sentido, esta proposición es premisa de aquella afirmación del *Así habló Zaratustra* que dice:

«El placer es más profundo que el sufrimiento:
El dolor dice: ¡Pasa!

7 En este sentido es relevante la proposición 8 de esta parte pues en ella se dice que «el conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él» (cfr. *Ética*, IV, 8, p. 296).

8 Así lo explica A. Matheron: «il y a bien quelque chose de positif dans la passion, et même d'infiniment positif : lorsque nous l'éprouvons, nous sommes réellement affectés par une cause extérieure réelle qui favorise ou contraire réellement notre *conatus* individuel, et cela sous l'influence d'une infinité d'autres causes tout aussi réelles (...) Incapable de s'assimiler dans son intégralité ce *quid positivum* de la passion, même si elle s'atténue de plus en plus, est finalement indéracinable. (cfr. *Íd.*, *Individu et communauté chez Spinoza*. Les Éditions Minuit, Paris, 1969, pp. 230-231 seconde partie, chapitre VI, l'impuissance relative de la raison).

9 Cfr. *Ética*, IV, 17, schol., p.304.

10 *Ibid.*

11 *Ética*, IV, 18, p. 305.

12 *Virtud* tomada aquí en el sentido de «vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtú*, virtud sin moralina)» (Nietzsche, F. *El Anticristo*. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1974, parágrafo 2, p. 28.).

Mas todo placer quiere eternidad,
¡Quiere profunda, profunda eternidad!»¹³

Genealogía de las pasiones: Razón y pasiones alegres

A partir de aquí, Spinoza desarrolla su genealogía de las pasiones, es decir, determina qué pasiones son buenas y cuáles malas. Sin embargo, antes de realizar esta tarea, hay que referirse brevemente a los dictámenes de la razón, ya que son éstos los criterios de los que disponemos para saber si una pasión es conveniente o no. Pues bien, el caso es que «la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza»¹⁴, sino que insta a que cada cual se ame a sí mismo, busque lo que realmente le sea útil y apetezca todo aquello que realmente conduce al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser. Además, la virtud, que es potencia, «no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza y puesto que todas las cosas singulares se esfuerzan por conservar su ser en virtud de las leyes de la naturaleza, se sigue de ello: *primero*, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser. Se sigue también, *segundo*: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma. Se sigue, por último, *tercero*: que los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza.»¹⁵ Spinoza, como toda la tradición anterior a él, establece una ecuación entre razón, virtud, y felicidad. Sin embargo, su planteamiento es original porque añade dos términos nuevos, la naturaleza y el *conatus*, a esa ecuación. De este modo, entre razón, virtud y felicidad, por una parte, y naturaleza y deseo, por otra, no hay oposición sino adecuación.

No obstante, todavía no está suficientemente claro en qué consiste el primer paso que hay que dar para alcanzar esa suprema virtud y libertad. Ya sabemos que esa primera etapa del camino la recorre la razón haciendo una genealogía de las pasiones. Y conocemos los criterios con los que trabaja ésta. Hemos visto también que la razón no pide nada que sea contrario a la naturaleza y que se rige por el principio de la búsqueda de la propia utilidad, que es conservación del ser, y de la perfección máxima posible para el hombre. Ahora se trata de ver cuál es el resultado que obtenemos cuando aplicamos estos criterios a las pasiones, es decir, se trata de ver qué pasiones concuerdan con nuestra naturaleza y favorecen la búsqueda de la utilidad y la perfección, y cuáles, en cambio, no, esto es, se trata de ver qué pasiones son buenas y cuáles no. Y entonces volvemos a encontrar esa afirmación que Spinoza expone en muchas ocasiones en su *Ética* que dice que la alegría y todo cuanto se deriva de ella es bueno; mientras que la tristeza y lo que de ella se deduce es malo. Pues bien, a partir de aquí

13 Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 318.

14 *Ética*, IV, 18, schol. , p. 306.

15 *Ibid*. La definición de virtud que nos ofrece Spinoza en el libro IV está en sintonía con esta afirmación y así dice el filósofo que «por *virtud* se entiende lo mismo que por potencia; esto es, la virtud en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza» del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza. (cfr. *Ética*, IV, def. VIII, p. 289)

se explica la crítica de Spinoza al miedo, la esperanza, y la compasión como pasiones tristes o pasiones surgidas de la tristeza. Y la defensa que, en cambio, hace de la sensualidad en el escolio de la proposición 45 de este libro IV.

La filosofía de Spinoza insta, pues, a vivir bajo la guía de la razón, lo que no implica extinguir las pasiones, cosa que además sería imposible, sino seleccionar aquéllas que convienen con la razón, es decir, con la naturaleza, y rechazar aquellas otras que no convienen. Y esto significa, tal y como acabamos de ver, que hay que seleccionar las pasiones alegres y rechazar las tristes, y compensar y vencer con aquéllas a éstas¹⁶.

A continuación, Spinoza precisa aún más el sentido en el que habla de afectos malos y de afectos buenos, pues si los afectos son algo natural, y así es, y el bien y el mal se define por la concordancia con la naturaleza, podría parecer que Spinoza deriva el valor del ser, es decir, que incurre en la falacia naturalista, tal y como luego Hume la define¹⁷. Sin embargo, Spinoza dice llamar buenos y malos a los afectos sólo en cuanto se fija en la utilidad humana¹⁸, es decir, no en lo que las cosas son en sí, pues desde este punto de vista todo es amoral, sino de lo que las cosas son para nosotros los hombres. Queda, pues, a salvo de la falacia naturalista. Ahora bien, aunque el planteamiento ético de Spinoza no sea falazmente naturalista, sí es naturalista en el sentido de que «los criterios morales no se instauran en un ámbito separado del ser (en un ámbito ideal, como el del deber), y por tanto, no imponen a la acción del hombre una determinación extrínseca a la de la propia naturaleza humana. El deber no es algo desligable del ser.»¹⁹ Lo que tratamos de mostrar es que la ética de Spinoza señala que todo debe ser impuesto desde fuera, sin tener en cuenta nuestra naturaleza y, con ella, nuestros afectos, está abocado al fracaso. Ahora bien, ello no quiere decir que el deber se reduzca al ser, pues hay criterios morales específicos, como por ejemplo la racionalidad de los actos, que no se identifican por completo con las inclinaciones empíricas.²⁰ Razón y pasión deben trabajar juntas, pero no se identifican por completo.

La razón trata fundamentalmente de elaborar ideas adecuadas de las cosas, es decir, lo que Spinoza llama «nociones comunes». Las pasiones no son ideas adecuadas ni nociones comunes, sino afecciones corporales que sólo pueden explicarse parcialmente por nosotros mismos como causa, e ideas de estas afecciones; pero ideas mutiladas, ni claras, ni distintas, esto es, ideas inadecuadas. Ahora bien, lo que queremos poner de manifiesto es, de nuevo, que el conocimiento solo no basta para dejar de padecer, es decir, no basta para emancipar al hombre. Es necesario también que la alegría impere sobre la tristeza. Y así «mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento»²¹. Si se da, pues, esta condición, la razón puede trabajar en su labor de conversión de la pasión en acción.

Es cierto, no obstante, que el conocimiento también propicia la alegría frente a la tristeza.

16 *Ética*, IV, 46, p. 338.

17 En este sentido, señala Ferrater Mora que «cualquier intento de contacto entre ser y deber ser desemboca a menudo en la absorción de uno por el otro. La absorción del deber ser por el ser conduce a un «naturalismo» (Íd., *De la materia a la razón*. Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 127).

18 Cfr. *Ética*, IV, 57, schol., p. 349.

19 J. García Leal, «El naturalismo ético de Spinoza», en *Ágora: papeles de filosofía*, nº 4, (1984), p. 77.

20 En este sentido, Spinoza se sitúa más allá de la acusación kantiana, (cfr. J. García Leal, *op. cit.*, p. 78).

21 *Ética*, V, 10, p. 396.

Hay una influencia mutua entre ellos. El conocimiento de nosotros mismos, de nuestros afectos y de la naturaleza sirve para que la razón seleccione nuestros encuentros con modos que convienen con nuestra naturaleza y componga las relaciones con ellos de manera que se experimenten un máximo de pasiones alegres, y en cambio, se rechacen aquellos encuentros y aquellas relaciones que son origen de tristeza²². Una vez instalado, pues, en el suelo de la dicha, aunque sea pasiva, la razón puede seguir adelante en su camino hacia la acción, la libertad, la virtud y la felicidad.

El siguiente paso en este itinerario ético tiene lugar cuando a partir de la selección y composición de relaciones, la razón forma una noción común que representa lo que es común a nuestro cuerpo y a otros cuerpos exteriores.²³ Y de nuevo aquí es la razón no pura sino acompañada de alegría la que logra tal cosa. Así, cuando experimentamos una pasión triste, una pasión mala producida por un cuerpo que no nos conviene, nada nos induce a formar la idea de aquello que es común a ese cuerpo y al nuestro. Al contrario, cuando experimentamos una afección dichosa, ella misma nos induce a formar la noción común correspondiente.²⁴ De este modo, en ese proceso de adquisición de cotas de actividad, es decir, de libertad, no sólo interviene el conocimiento, sino las relaciones con los otros, y, a través de éstas, los afectos; en este caso, los afectos alegres, que son los que hacen posible que la razón forme nociones comunes.

Asimismo, en este programa spinoziano de ascenso a la dicha activa las nociones comunes van adquiriendo cierto grado de universalidad, es decir, que no sólo se refieren a nuestro cuerpo y a los cuerpos que les convienen, sino a nuestro cuerpo y a los cuerpos que nos son contrarios. De este modo, logramos comprender incluso nuestras tristezas. Somos capaces de enfrentar los malos encuentros que no podemos evitar, de reducir las tristezas que subsisten necesariamente en nosotros²⁵, pues hay que recordar que somos seres limitados y que, por tanto, no podemos dejar de padecer en algún grado.

En definitiva, el orden de este proceso de adquisición de cotas de actividad, esto es, de libertad, sitúa a la pasión alegre acompañada de razón como primer momento para la formación de nociones comunes, es decir, de ideas adecuadas y, así, de potencia de actuar. Una vez que hemos formado nuestras primeras ideas adecuadas y alcanzamos nuestros primeros instantes de dicha activa, vamos haciéndonos progresivamente más fuertes para sortear los malos encuentros y para, en el caso de que tales encuentros sean inevitables, hacerles frente sin tanto menoscabo de nuestra acción y dicha. Pero esto sólo tiene lugar una vez que estamos instalados en la alegría, primero en la pasiva, luego en la activa.

Conclusión. «Llegar a ser lo que se es». Utopía y desencanto

Bajo el tema «razón, crisis y utopía» este V congreso de la SAF aspira a ofrecer una plataforma para la reflexión sobre problemas que han emergido de las soluciones que la

22 «La razón, en el principio de su génesis o bajo su primer aspecto, es el esfuerzo de organizar los encuentros de manera tal que seamos afectados de un máximo de pasiones dichosas.» (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975, pp. 266-267).

23 Cfr. *Ética*, II, 39, p. 160.

24 Cfr. Deleuze, G., *op. cit.*, p. 275.

25 Cfr. Deleuze, G., *op. cit.*, p. 281.

Modernidad ofrecía a la incertidumbre. El culto a la Razón en la tradición moderna identificó la racionalidad con el procedimiento científico e intentó aplicar la metodología de la ciencia a la filosofía con el fin de fundamentar sus certezas. Pero hoy la racionalización del mundo se vuelve contra la razón y sus fines de progreso y emancipación²⁶. Una razón instrumental, desligada de la vida, de la naturaleza y de las pasiones pone en crisis a la tradición moderna. Y, sin embargo, desde esa misma tradición moderna, desde otra Modernidad, la renacentista y humanista, que hace de la filosofía de la inmanencia su signo, como explicaban Hardt y Negri²⁷, es posible pensar otra razón: una razón que encuentra en la afectividad su acompañante natural. De este modo, no una razón vacía, sino dotada del contenido que le suministran las afecciones entre cuerpos, las relaciones entre cuerpos y las pasiones que resultan de ellas, es también una razón moderna. El error de Descartes, viene, pues, a corregirse con el hallazgo de Spinoza, recordando así los títulos de dos obras muy conocidas de A. Damasio que, desde la neurobiología, señalaba también precisamente esta tesis, a saber, que una racionalidad defectuosa va unida a sentimientos menoscabados²⁸.

En conclusión, la filosofía de Spinoza nos enseña que la libertad del hombre no viene dada por una razón que, olvidada de nuestra naturaleza real, impone, desde fuera, un deber ser inútil y, en realidad, imposible. No conviértete en lo que debes, sino llega a ser lo que eres, elaborando tus pasiones y tu razón, es la utopía spinozista. Razón y pasión ya no son potencias opuestas que se excluyen por principio, sino que son como al haz y el envés de una misma realidad, esto es, la felicidad, la virtud y la libertad.

No obstante, aquí hemos incidido en la pasión alegre como envés de la razón. Y hemos hecho hincapié en la labor genealógica de una razón que encontraba en la distinción entre pasión alegre y pasión triste la clave de bóveda de la ética, y en la alegría pasiva y activa su mayor aliado. Y sin embargo, también la tristeza es, en cierta medida, otro compañero de viaje de la razón. El conocimiento es necesario, pero no suficiente. No tenemos un poder absoluto para eliminar nuestras tristezas. Siempre padecemos en alguna medida. La alegría siempre va junto con la tristeza, y de modo que, es precisamente esa lucha, esa rebelión y concesión curiosamente concertadas, entre las alegrías y las tristezas, lo que suministra materia a nuestra razón. Tampoco la felicidad y la virtud y la libertad spinoziana están vacías en este sentido. La utopía no va en contra del desencanto sino unida a él, precisamente para evitar desgajarse de nuevo de lo que forma parte irremediable de la vida: la razón y la pasión.

26 Primera circular del V Congreso Internacional de la SAF.

27 Cfr. M. Hardt & A. Negri, *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2002, pp. 78-85.

28 Cfr. A. Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Crítica, Barcelona, 1996, p. 10. Véase también, Íd., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica, Barcelona, 2005.

