

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/297901>

HOYOS SÁNCHEZ, Inmaculada (2016): *Sobre el amor y el miedo. Tópicos antiguos y enfoques modernos*, Madrid: Avarigani Editores, 270 pp.

Con la publicación de *Sobre el amor y el miedo. Tópicos antiguos y enfoques modernos*, Inmaculada Hoyos nos entrega su primera obra filosófica, en la que la autora recoge, continúa y profundiza en las investigaciones que ha venido realizando durante la última década, pues en ella se dan cita, como veremos a continuación, B. Spinoza y F. Nietzsche –autores clave en el enfoque filosófico de la autora–, las principales figuras del estoicismo clásico –Crisipo, Posidonio y Séneca, entre otros–, así como G. Deleuze, M. Foucault, R. Ávila o M. Nussbaum, en quienes la autora se apoya críticamente para analizar los temas aquí abordados. Estos son, principalmente, y como va indicado en el título de la obra, el amor y el miedo. Ahora bien, hablar de amor y miedo es hablar de pasiones, y no de dos cualquiera, pues, como nos indica la autora en su Prólogo, “quién dudaría de que el amor es, si no el problema más importante de la vida –como decía Jung–, sí al menos uno fundamental, y que del miedo depende gran parte de nuestra infelicidad” (p. 11). El problema del amor y el miedo se nos revela, pues, como un problema vital, confrontado por la autora al hilo de la distinción entre las pasiones que secundan la vida y las que, por contra, la empobrecen. Y es que, como también se nos advierte desde el comienzo, en consonancia con el planteamiento de Nussbaum, “las pasiones son –en parte, según matizo yo–, formas de pensamiento evaluativo, creencias de valor, a veces simples y otras muy complejas, pero siempre reveladoras de aquello que consideramos importante para nuestro bienestar” (p. 16), es decir, que “las pasiones reflejan, pues, nuestros

patrones de valor” (p. 17). Será precisamente este enfoque de las pasiones el que le permitirá a la autora, al hilo de la filosofía de Spinoza, ver la ética, la religión y la política “con la óptica de la afectividad” (p. 148), lo cual otorga un amplísimo alcance al tema que nos ocupa, así como una gran actualidad. En ello nos detendremos más adelante cuando comentemos los distintos capítulos de la obra. Pero antes hemos de señalar otra idea fundamental en el enfoque que la autora nos presenta de las pasiones, y es que, “fundamentalmente, en lo que coinciden todos los planteamientos sobre las pasiones que en este libro contemplamos es en que las pasiones nos abren necesariamente al mundo, a lo externo, a lo otro que no soy yo. Y esto, que para el estoico supone un riesgo, también es fuente de virtud” (p. 17). Será de nuevo Spinoza quien nos ofrezca una clave decisiva para reconocer, “en un sentido más positivo que el estoicismo, la relevancia del cuerpo para nuestro mundo afectivo” (p. 18), y poder, desde ahí, abordar el problema de las pasiones como “parte de nuestro razonamiento ético” (ibíd.). Estamos, como vemos, ante una obra estrictamente filosófica –y no solo sobre filosofías o de comentario filosófico–, en la que la autora nos ofrece una visión propia, madura y rigurosamente argumentada de los problemas abordados. Pasemos ahora, sin más dilación, a exponer brevemente las líneas centrales de los nueve capítulos que la componen. El libro se estructura en tres partes, titulándose la primera de ellas “El amor o la pasión como sobreabundancia de vida”. Esta Primera Parte se compone, a su vez, de cuatro capítulos. En el primero,

“Amor y sabiduría en el estoicismo antiguo” (pp. 27-52), la autora nos presenta una respuesta alternativa al “pensamiento utópico”, caracterizado por “creer que podemos erradicar totalmente el mal. Nos presenta un mundo en el que no hay conflicto, en el que todos los valores son compatibles entre sí” (p. 27). Frente, tanto a la utopía de la “*apatheia*”, como a “la tragedia, la desmesura de las pasiones”, que serían “el mal a extirpar”, la autora nos presenta una alternativa intermedia: “las *eupatheiai* estoicas, los buenos afectos” (p. 27). Serán precisamente estas últimas las que nos permitan revisar la “utopía de la *apatheia* o imperturbabilidad del sabio”, dado que estas “no sólo se dan en el sabio, sino que son propias y exclusivas de él” (p. 38). Cicerón traduce el término griego por “*constantiae*”, y lo decisivo aquí, insiste la autora, es que las “*eupatheiai* no refieren a las pasiones comunes sino a otro tipo de afectividad normativa, a los buenos afectos” (ibíd.). Tras exponer y comentar minuciosamente algunos textos de Crisipo, Séneca, Alejandro de Afrodiasias, Andrónico, Clemente de Alejandría, Diógenes Laercio y Estobeo, y apoyándose en algunos reconocidos intérpretes como M. Schofield o M. Graver, la autora nos muestra la necesidad de corregir la idea de que “los objetos de las *eupatheiai* tienen que estar dentro de la esfera de nuestro control, es decir, ser interiores, pertenecer a nuestro carácter” (p. 42). Para defender la tesis de que “el amor es una *eupatheia*”, la autora, apoyándose en Graver, nos muestra que “el objeto del amor es la amistad, es decir, un bien genuino, un objeto que el sabio consideraría un bien y, por tanto, un bien en sí mismo” (ibíd.). Con todo, la autora nos plantea la pregunta decisiva al final del capítulo, pretendiéndonos mostrar la limitación fundamental del planteamiento

estoico, no para renegar de él, sino para recuperarlo y corregirlo a la luz de la filosofía de Spinoza: “¿Puede un estoico admitir que existen buenas pasiones? La respuesta es negativa. Los estoicos fueron incapaces de distinguir entre el distinto ser y valor de cada una de las pasiones, como sí haría siglos más tarde Spinoza ya en la Modernidad” (p. 48). Me he demorado bastante en este primer capítulo porque, según me parece, en él se sientan las bases de los planteamientos posteriores. Pues, efectivamente, el segundo capítulo, titulado “De las creencias débiles a los impulsos desenfrenados: *Medea* en clave estoica” (pp. 53-83), trata de pensar “una de las principales dificultades de la teoría cognitivo-evaluadora de las pasiones de los estoicos antiguos”, a saber, el de cómo explicar “que un juicio débil se traduzca en un impulso fuerte y violento”, como es el caso de *Medea* (pp. 53-54). El problema está en que, “según Crisipo, la pasión (*pathos*) es un juicio de valor falso”, pero, como señala la autora, “el juicio falso que define a una pasión no es suficiente para describir aquello en lo que consiste la pasión, porque la pasión no es sólo un error cognitivo” (p. 53). Y no lo es porque, efectivamente, “es un error moral, y, además, tiene por consecuencia un desbordamiento, el del impulso desenfrenado (*hormé pleonazousa*). Sin embargo, la pasión es una opinión (*doxa*), y en tanto que opinión, implica un asentimiento débil, diferente de la firmeza de la *katalêpsis*” (ibíd.). Planteado así el problema, remitiéndonos de nuevo a las fuentes estoicas antiguas, y partiendo de la interpretación que Galeno mantiene de la propuesta de Crisipo y de Posidonio, la autora “está del lado de aquellos que defienden la teoría cognitivo-evaluadora de las pasiones que puede elaborarse a partir del pensamiento de Crisipo” (p. 54), pero

nos propone leerlo “en óptica contemporánea” (pp. 58-62). Para ello, apoyándose en T. Tieleman, habríamos de atender al contenido de la opinión, pues “en su contenido, esta opinión atribuye una importancia o una preponderancia —ésta es la clave que hay que desarrollar—, que puede en parte explicar la fuerza extrema del impulso al que da lugar” (p. 60). Será justamente este enfoque de la “preponderancia de las creencias” el que le permita explicar el caso de Medea (pp. 62-83), pues, como nos dice la autora, “pienso que la teoría de la preponderancia de las creencias puede ir más lejos sin limitarse al argumento de la frescura y que puede resolver así nuestro problema” (p. 70). La clave estaría en atender “a la dimensión del bien y del mal atribuido al objeto” (p. 73), esto es, en subrayar “que la consideración de la ofensa de Jasón como un gran mal forma parte del contenido de la creencia que define la cólera de Medea” (p. 74, nota 124). Lo fundamental de toda esta problemática radicará en la posibilidad de argumentar, como hace la autora, que “Medea ha jerarquizado incorrectamente sus creencias, las ha ordenado en un sistema análogo a una razón desviada, de manera que ha desarrollado un carácter particular” (p. 77). Desde este planteamiento, y mostrando cómo en Crisipo, y en la filosofía estoica en general, no existe un dualismo entre “mente” y “cuerpo”, sino que ambas “constituyen, en un cierto sentido, dos aspectos de una misma realidad” (p. 83), podrá la autora esbozarnos en el último apartado de este capítulo la “Idiosincrasia particular y contexto social: hacia un cognitivismo no reduccionista” (pp. 77-83). En el tercer capítulo, titulado “Para una filosofía de la alegría: Spinoza y el nihilismo” (85-102), la autora nos propone “retomar el problema del nihilismo a partir de ciertas nociones

spinozianas”, esbozando “una mirada afectiva del nihilismo”, reformulando la conocida pregunta heideggeriana, planteada ahora en los términos de “¿por qué la alegría y no más bien la tristeza?” (pp. 85-86). La idea directriz de este capítulo sería que “la alegría afirma la vida. La tristeza la niega. La alegría secunda la vida. La tristeza, sin embargo, la contraría” (p. 89). Desde este planteamiento, insiste la autora en su crítica a la “melancolía”, pues en ella “la tristeza ha vencido. El melancólico no es sólo el hombre de pasiones tristes”, sino “aquél que ha dejado ellas venzan. Es aquél que ha dejado que la tristeza se quede con la mayor parte, con la mejor parte” (p. 92). Es por ello que la autora arriesga la hipótesis de entender la melancolía como “una forma, quizá la más peligrosa, de nihilismo, es decir, una forma de condena de la vida y de elogio de la muerte” (p. 93). Así pues, entendido el nihilismo “como una figura de la melancolía”, que se manifiesta en el hombre que “ha huido a un mundo solitario, inhumano”, la solución que nos propone la autora “pasa por relacionarse con el otro, volver a establecer lazos de amistad, de amor y de alegría” (p. 101). Por tanto, y como respuesta a la pregunta que abría este capítulo, encontramos la respuesta al hilo de la filosofía de Spinoza: “Porque la alegría es más plena en posibilidades que la tristeza. Porque la vida es más fértil, más rica en posibilidades que la muerte” (p. 102). Como continuación de esta idea, el capítulo cuarto, “El amor como plenitud en el neoplatonismo renacentista” (pp. 103-144), el más extenso del libro, resultará decisivo para trazar la importante distinción entre “amor como carencia y como plenitud” (p. 114). Para ello comienza la autora esbozando una “metafísica del amor”, al hilo de los textos de León Hebreo, quien “concibe al hombre

como microcosmos” (p. 113), para, al hilo del análisis de los lazos existentes entre “amor, deseo, finitud y cuerpo” (pp. 117-127), mostrarnos que el ser humano ama en función de su “carencia”, que “está en nosotros y buscamos suplirla”, mientras que “la segunda forma de amor, la que no procede de la falta sino de la plenitud y la generosidad del dar, es la propiamente divina” (p. 121). Lo interesante, y fructífero para la recuperación de esta problemática en la filosofía de Spinoza, será que “no obstante, también hay atisbos, aunque sea al modo de simulacros, del amor como plenitud en el plano humano” (p. 123), y esto porque “el amor como plenitud en su expresión más perfecta, en su expresión divina, no es ya una pasión, como sí lo es el amor humano” (p. 125). Gracias a estas dos nociones de amor, esbozadas en León Hebreo, puede la autora explicar “El enigma del libro V de la Ética de Spinoza” (pp. 127-144), concluyendo que “hay otro modo humano de amar”, el cual “tiene que ver con la generosidad y con la amistad, que ya no son pasiones, pero sí afectos activos que brotan de las pasiones alegres transformadas por la razón” (p. 144). Con estas reflexiones concluye la Primera Parte. La Segunda lleva por título “El miedo o la pasión como empobrecimiento de la vida”, y se inaugura con el quinto capítulo, “Políticas del miedo y políticas del amor” (pp. 147-169). Partiendo de la distinción necesaria establecida por Spinoza entre “filosofía y fe” (p. 151), la autora nos remite a “la necesidad de colocar a la religión en la óptica de la política; primero, para comprender los conflictos; y, luego, y en la medida de lo posible, para suavizarlos” (p. 154). Del mismo modo, al constatar, con Spinoza, que “el miedo es la causa de la superstición” (p. 153), la tarea ineludible no será otra que la de realizar “una genea-

logía de las pasiones que distinga su distinto ser y valor político; hay que distinguir dos tipos de complejos pasionales: los sociales y los antisociales; y, sobre todo, hay que distinguir entre aquellas pasiones que favorecen una buena organización del Estado y aquellas otras que implican una mala política. Así procede Spinoza.” (p. 157). Desde esta óptica, una política basada en la superstición, en el miedo, será siempre insuficiente, pues –y esta es la tesis central– “es en el amor a la libertad y no en el miedo donde se encuentra la mejor potencia política” (p. 162). En línea con este planteamiento se encuentra el capítulo siete, titulado “La civilización del miedo y los dilemas de la libertad” (pp. 199-217), donde la autora profundiza en la noción de “hiperfobia”, tomada de V. Sanfélix. Esta hiperfobia, entendida como “miedo exacerbado que sufrimos a nivel social, se corresponde ontológicamente con una represión de nuestro *conatus* o ser social” (p. 207). Frente a ella, la autora nos propone “La filosofía como terapia: comprender y amar para ser libres” (209-217), pues no se cansará de insistir en que “para Spinoza, así como para la filosofía antigua en general, la filosofía no es meramente una actividad académica, una actividad intelectual elitista dedicada a la exhibición de los conocimientos propios, sino una forma de vida comprometida cuyo fin es luchar contra la desdicha humana” (p. 216). Por tanto, una vez realizado este análisis de la potencialidad del amor y la insuficiencia del miedo en el plano ético-político, tanto individual como social, podrá la autora mostrarnos algunas ambigüedades o tensiones teóricas en los planteamientos de M. Nussbaum, tema del sexto capítulo, titulado “El miedo como respuesta inadecuada a los valores: Spinoza vs. Nussbaum” (pp. 169-199). Si bien la autora comparte, en lo esencial, el

enfoque de Nussbaum, insiste, sin embargo, en que “una cosa es defender que la finitud es la condición de posibilidad de los valores humanos y otra cosa es defender que el afecto que expresa ese reconocimiento es el miedo a la muerte. Este segundo paso no me parece del todo justificado” (p. 178). Y es que, en definitiva, la discrepancia que la autora encuentra entre el planteamiento de la norteamericana y el defendido por Spinoza se podría esbozar en la siguiente fórmula: “Amar la vida o temer la muerte” (pp. 184-185), de ahí que, con este último, la autora reivindique “Los afectos de la potencia frente al miedo” (pp. 191-197). Expuestas ya las líneas generales de estos tres capítulos, del quinto al séptimo, cerramos la Segunda Parte del libro, y pasamos a comentar la Tercera, titulada “El hilo conductor del cuerpo”. Los dos capítulos que la componen, el octavo, “El lienzo del cuerpo y el arte (de amar) en Spinoza” (pp. 221-244), y el noveno y último, “Una honesta lectura del texto del cuerpo” (pp. 245-270), son realmente sugerentes, pues nos ofrecen pistas fundamentales para recuperar la filosofía spinoziana desde un óptica contemporánea. Y es que, como nos recuerda la autora, “la experiencia del yo está basada, según Spinoza, en la experiencia del cuerpo” (pp. 224-225), del mismo modo que “tengo siempre ya conciencia de existir y de entrar, a través de mi cuerpo, en relación con el mundo” (p. 225). Desde aquí esboza Spinoza la primera noción de “arte” entendido como “el lienzo en el que la naturaleza va plasmando sus imágenes y que no es otro sino nuestro cuerpo” (p. 222), de ahí la importancia de la “capacidad de afección del cuerpo”, pues en ella “se asienta el arte humano” (p. 226). El segundo concepto de arte, nos recuerda la autora, “tiene que ver no tanto con las pasiones sino con los afectos activos. Se

trata aquí del arte como creación, como selección y composición de las relaciones entre nuestro cuerpo y otro cuerpo. En este caso somos nosotros los que hemos devenido artistas” (p. 222). Este segundo será decisivo, pues “se trata aquí del arte de componer que es, en realidad, el arte de amar y de vivir” (ibíd.). Sin embargo, encontramos una tercera acepción de “ars” en Spinoza, “que lo vincula expresamente con la habilidad de los hombres para asociarse y unirse a través de la amistad. Es el arte de amar” (p. 223). Todos ellos van ligados a “la base afectiva que sustenta al arte”, y esta es la idea principal que persigue explorarse aquí. Así, en el último capítulo, en permanente diálogo con Nietzsche y Foucault, aborda la autora varios temas interesantes como, por ejemplo, la relación entre *parresía* y política, al hilo del *Ión* de Eurípides (pp. 247-252). En un segundo aborda la autora la cuestión de “Nietzsche y los poetas” (pp. 253-263), arriesgando algunas hipótesis sugerentes –al tiempo que polémicas–, tales como “No hay ni texto originario que interpretar, ni «sujeto» que lo interprete” (p. 261), en línea, insisto, con los planteamientos de Nietzsche y Foucault. Una de las cuestiones más interesantes que toca aquí la autora es la relativa a “la estimación del valor moral”, la cual sería, de acuerdo con Nietzsche, “una *interpretación*, un modo de interpretar” (p. 260, nota 493). Acentuando el papel de las “pulsiones”, de los “impulsos”, se afirma que “son precisamente estos los que interpretan, los que crean y, en último término, donan o dan valor” (p. 260). Y es que, según lo anterior, “todo es creación e interpretación” (p. 261), de ahí que el último epígrafe de este último capítulo se titule, precisamente, “La vida como invención” (pp. 268-270), habiéndose dedicado el penúltimo a la cuestión del “Cinismo y

literatura de la existencia” (pp. 263-268). Con esta breve reseña he querido mostrar la enorme riqueza de la obra que comentamos, pues en ella se traza, como hemos visto, una línea continua desde la filosofía estoica clásica hasta nuestro presente. O, si se prefiere, podemos decir que esta línea es discontinua, pero es precisamente en esas discontinuidades, en esas disputas de matiz, en esas pequeñas tensiones, donde reside precisamente el mayor valor e interés del

recorrido que la autora nos propone. Y hay que guiar muy bien al lector, que ofrecerle todas las pistas textuales disponibles, que hablarle en el tono más claro posible, que hilar muy fino en cada paso, para que este no se pierda; eso es lo más difícil y, sin embargo, lo que Inmaculada Hoyos logra con sencillez en este magnífico trabajo.

Noé Expósito Ropero¹
(UNED. nexposito@fsof.uned.es)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/301291>

SANTAMARÍA VELASCO, Freddy (2016): *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Bogotá: Siglo del hombre editores; Universidad Santo Tomás & Universidad Pontificia Bolivariana. Segunda edición revisada., 296 pp. Prólogo de Mauricio Beuchot.

En su artículo ¿Qué fue la filosofía analítica?, el profesor Alejandro Tomasini nos habla respecto de nuestra labor como estudiosos de esta forma de hacer filosofía. Plantea que “hace ya algunos años que la escuela analítica murió o, por lo menos, fue silenciada. No obstante —continúa el autor— creo que la filosofía analítica puede ser el Ave Fénix capaz de hacer florecer la investigación filosófica en los países de habla española y llevarla a las cumbres, por las que hasta ahora muy pocos viajeros se han aventurado” (p. 36). Del mismo modo, lo ha llegado exponer Guillermo Hurtado al afirmar que es preciso que en Latinoamérica se vuelva a los orígenes de este modo de hacer filosofía, es decir, que se conciba “como una filosofía revolucionaria y liberadora, puesto que,—continúa el autor— con el paso del tiempo, a la vez que se expandía por el mundo entero, se fue convirtiendo en una filosofía domesticada y escolástica” (166).

Pues bien, es precisamente esto lo que hace el profesor Freddy Santamaría en su obra: *Hacer mundos: el nombrar y la sig-*

nificatividad; aventurarse a caminar por los senderos pedregosos de la filosofía analítica, renacer, como el Ave Fénix, de las cenizas que quedan de la herencia anglosajona; iniciarse en la *meta-filosofía* (como lo expone Tomasini) con una reflexión sobre el lenguaje en los diferentes tipos de discurso.

La obra de Santamaría nos presenta una investigación seria en el campo de la filosofía analítica, un trasegar histórico en los estudios analíticos con el fin de plantear un aporte en torno al problema de la significatividad y contribuir en la filosofía analítica que se desarrolla la comunidad hispanohablante. Ello, siempre y cuando se tengan por ciertas las palabras de Tomasini, puesto que, en los países de habla hispana —en espe-

1 Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín.