

RESUMEN

El *Tratado de las pasiones del alma* presenta las relaciones entre cuerpo y alma de una manera que el *Discurso* y las *Meditaciones* no permiten prever. El cuerpo por sí solo percibe los objetos de su entorno y actúa en relación con ellos, prestándoles mejor o menor atención y tratando de acercarse y unirse o separarse y alejarse de ellos. Lo propio del alma sigue siendo el pensamiento; pero ahora se vislumbra la posibilidad de una homología entre el pensamiento y el comportamiento corporal ya que este corresponde a una evaluación implícita de los objetos como provechosos o dañinos. La primera inclinación del alma será la de pensar conforme al comportamiento corporal que se insinúa independientemente. Esta inclinación recibe el nombre de «pasión del alma». La moderación de las pasiones, que es condición de su goce benéfico, no se logra por un juicio del alma totalmente independiente de las respuestas corporales, de tal manera que tuviésemos en el alma una pugna entre el juicio inspirado por la reacción corporal y otro juicio de origen puramente mental. Descartes no describe un entrenamiento de este tipo. La fuerza moderadora es la generosidad, que consiste en no estimar ninguna cosa por encima de la voluntad de actuar de acuerdo con nuestro mejor juicio. Se trata de la virtud fundamental que es también una pasión, ya que, como en todas las formas del autoaprecio, ella se manifiesta en reacciones corporales que representan su vez en el alma. Igual que en su epistemología (VI Med.) nos vinculamos con el mundo a través de nuestro cuerpo, y la razón no sólo encuentra este vínculo como un dato, sino que también lo aprueba. Spinoza retoma la idea de una moderación de las pasiones por los afectos activos: la *animositas*, el sentimiento de ser capaz de perseverar en la forma propia del existir, y la *generositas*, el sentimiento de que el bien propio es inseparable del de los demás.

**Apuntes Filosóficos* 09-10 (1996): 139-154

Ethics and anthropology: the cases of Descartes and Spinoza

ABSTRACT

Descartes's *Traité des passions de l'ame* outlines the body-mind relations in a manner which could not have been predicted out of the *Discours* or the *Méditations*. The human body only perceives by itself the objects of his environment with different degrees of concern, trying to approach and becoming attached to them or to keep them at a distance. The proper business of the soul is still thinking. But now it is possible to face a homology between thought and physical behavior, insofar the latter responds to an appreciation of the objects as beneficial or harmful. The first impulse of the soul is to think in agreement with the physical behavior, which is independently initiated. This impulse is called «*passion de l'âme*». The passions enliven the mind when they are moderate. This moderation is not achieved by a struggle in which a whole independent judgement of the soul opposes them. The moderation is due rather to the altitude of generosity, in which we do not appreciate anything higher than our decision to act according to our best judgment. Generosity is a fundamental virtue and at the same time a passion, because as in all forms of self-esteem. We can observe a change in the bodily demeanor; which has also its effects in the soul. As in his epistemology (VI Med) in Descartes practical philosophy it is through our body that we are connected to the world, and our reason approves of this worldly attachment. Spinoza retakes the idea of the moderation the passions by active affects: by *animositas*, the sentiment of being able to persevere in our own form of existence, and *generositas*, the feeling that one's own good is inseparable from the other.

Podemos distinguir en la filosofía moral moderna dos tendencias básicas que se completan y se conectan en formas múltiples, pero que son más fácilmente captables en su oposición.

Uno ve en la moralidad el despertar de la auto-actividad humana, la independencia frente a toda tutoría natural o social alcanzada en el juicio, cuando no en la acción. Muchas veces se consideran estas tendencias como la moderna, ya que la otra tendencia, que concibe la moralidad desde el otro extremo: como un vínculo específico, y como un ser movido por fuerzas que son las que llevan al hombre a circunstancias y relaciones acordes con su naturaleza, parece ser la concepción más tradicional, que concibe el bien como una fuerza que obra por atracción y como un orden ordenador. Esta última tendencia recibe sin embargo, una nota moderna tan pronto que la que mueve al hombre para su bien queda naturalizado, y esto quiere decir, que no se presenta más como un poder que se sustrae en la acción racional sino como ubicado en el mismo plano en el cual se despliegan nuestras actividades, y por lo tanto condicionado por nosotros. Es el momento en el cual Hobbes puede afirmar que la posibilidad de una moralidad humana sensata depende de la existencia de un cuerpo civil soberano de derecho, pero vulnerable de hecho; en el cual Spinoza puede decir que un hombre es un dios para el otro; en el cual Adam Smith, o Rousseau en el *Contrato social*, presentan al hombre como tomando conciencia de sí, y logrando libertad, solamente por la toma de distancia con respecto a sí mismo, toma de distancia que se posibilita por la relación social. Es también el momento en el cual Descartes pone en perspectiva una consideración médica de la moral. Pero precisamente Descartes y Spinoza pueden hacer bien patente cómo la conciencia de estar condicionados puede avenirse con un nuevo concepto de la autodeterminación humana.

En la doctrina de Descartes de las pasiones del alma se trata de las relaciones complejas entre nuestra capacidad de juicio y las maneras en las cuales nuestro cuerpo reacciona a las impresiones que recibe. Como pasión se designa la inclinación del alma de pensar, en lo que atañe a la importancia, al bien y al mal de las cosas, de una manera conforme a como las impresiones corporales disponen al cuerpo a obrar¹. Si se habla de

¹ Véase *Las pasiones del alma*. Art. 40. «Pues hace falta observar que el principal efecto de las pasiones en los hombres es que ellas incitan y disponen su alma a querer las cosas a las cuales preparan su cuerpo: de manera que el sentimiento del temor lo incita a querer huir, el de la bravura a querer combatir y así las demás». Por esta razón, la reacción del cuerpo que funciona normalmente ante las impresiones recibidas, reacción que se forma independientemente del alma, es instructiva para esta: «...y que el uso de todas las

este modo de la concordancia entre un comportamiento corporal y la voluntad determinada por nuestro juicio, entonces el cuerpo no es visto solamente como una extensión que se encuentra en traslaciones múltiples, sino como una unidad funcional que se conserva a sí misma: una unidad no cerrada sobre sí misma, sino que vive en relaciones aferentes y eferentes con las cosas: las busca, las evita, las retiene o las aleja.

Así queda el alma estimulada a ser atenta a las cosas, a amarlas o a odiarlas, a desearlas, a alegrarse o a sentir tristeza por ellas. En el juego de esas pasiones que se forman en el alma por las disposiciones activas del cuerpo consiste en gran parte el goce de esta vida nuestra. El art. 212, que contiene esta aseveración, lleva como título «que es de ellas (v.g. las pasiones) solas que depende todo el bien y el todo el mal de esta vida». Solamente el exceso de la pasión así determinada es de evitar. Así como la pasión fundamental de la «admiración»² vivifica al espíritu cuando es moderada, así lo paraliza su exceso, la estupefacción. Igualmente todas las pasiones en las cuales se determina más de cerca la admiración al presentarse su objeto como algo bueno o algo malo y según la manera en la cual apreciamos nuestra relación con él. Que la pasión permanezca moderada significa que el hombre que vive en la unidad sustancial de alma y cuerpo toma interés en las cosas, las ama o las odia, pero el bien o el mal que ellas le pueden dar no es estimado más altamente que la libre voluntad que sentimos en nosotros junto con la firme decisión de obrar según nuestro mejor juicio³. La voluntad que de este modo está libre para la comprensión correspondiente, se llama en el art. 154 «la buena voluntad».

Este aprecio de sí mismo, que se basa meramente en el sentimiento de poseer una voluntad que está libre para la mejor evidencia alcanzable, voluntad que es lo único que podemos considerar plenamente nuestro, es llamada por Descartes *generosidad*, lo que asombra al comienzo, y tanto más que se la describe al inicio como un dominio sobre sí mismo semejante al divino. Pero la explicación de la palabra la da Descartes luego en el art. 154: «El que se estima a sí mismo ante todo basado en su buena voluntad, para él,

pasiones consiste en ello solo que ellas disponen al alma a querer las cosas que la naturaleza nos dicta como siéndonos útiles y a persistir en esta voluntad, así como la misma agitación de los espíritus que tienen el hábito de causarlas dispone al cuerpo a los movimientos que sirven a la ejecución de estas cosas...» (art. 52). Como en toda esta obra «espíritus» está por «espíritus animales». Para el concepto de instrucción por la naturaleza véase también la Meditación 6, párrafo 21.

² De acuerdo con el uso francés más antiguo se entiende aquí por «admiración» toda forma de atención que abarca en Descartes toda la gama desde el asombro y la admiración hasta el menosprecio.

³ Debemos recordar que la Meditación 4 contiene la aseveración que elegimos con tanta más libertad cuanto más evidentemente reconocemos el bien y el mal de las cosas.

todas las demás características humanas son de significación subordinada y, ya que está inclinado a presuponer la buena voluntad por lo menos como posible en cada uno, no desprecia a nadie, así como no se considera a sí mismo muy inferior a nadie». Se trata pues de un autoaprecio no comparativo que sin embargo, por razones no analizadas, mantiene una relación con los otros.

Que la generosidad como forma de nuestro autoaprecio es al mismo tiempo una virtud y una pasión, esto queda documentado para Descartes ya por el hecho de que en todos los estados en los cuales está en juego nuestro autoaprecio, se perciben claras modificaciones en nuestro porte corporal. Si Descartes lo ve de tal modo que un movimiento puramente anímico encuentra su resonancia en el cuerpo que actúa de nuevo sobre el alma, o si el cuerpo mismo, para Descartes, se relaciona reflexivamente consigo mismo y con sus posibilidades en el mundo, esto no lo tenemos que decidir aquí. Nos basta retener que para Descartes, la virtud central, aquella que posibilita la moderación de las pasiones, es ella misma una pasión, es decir, tiene que contar con el apoyo de nuestra naturaleza corporal. Cuando Descartes dice que solo la libre voluntad nos pertenece por completo, entonces tenemos que observar, de acuerdo con el nexo entero de su pensamiento, que esta voluntad y la conciencia de sí que se fundamenta en ella, se hace eficaz solamente con la ayuda de aquello que de acuerdo con esta distinción no nos pertenece por completo.

La libertad y la apertura de la voluntad para el conocimiento, y su libertad para los entrelazamientos mundanos, atestiguados por la pasión, se complementan mutuamente. Considerada por sí sola, al hacerse abstracción de la participación práctica del hombre en el mundo natural y social, que es mediada corporalmente, la libertad de la voluntad consistiría solo en el sí dado a lo que es patente en las ideas claras y distintas y en la abstención del juicio en todo lo demás. Debería entonces renunciarse aún a la aplicación del conocimiento claro y distinto de los nexos de ideas, al mundo exterior. Pero si se levanta esta abstracción, entonces el proceso cognoscitivo culmina en el trato con hombres y cosas. El conocimiento racional perfecciona de este modo un proceso de exploración que el cuerpo ya ha iniciado de suyo.

Por esta razón no basta decir que la situación del problema se presenta para Descartes en forma diferente que para el estoicismo, por cuanto que para Descartes, por su manera de

pensar matemática y técnica, se dan posibilidades mucho más amplias de intervención en la realidad física y psíquica. Efectivamente el *Tratado sobre las pasiones del alma* contiene un programa de autoformación con base en lo que hoy llamaríamos reflejos condicionados. Esta postura técnica confirma la imagen del pensador que se retrae del mundo hacia la certidumbre de sí del pensamiento, para luego, ajeno y conocedor al mismo tiempo, hacer sus incursiones en el mundo y en su propia naturaleza. Pero en la ejecución de la obra predomina una visión diferente. Las expresiones *maîtrise de soi* y *maîtrise des passions* son ambiguas. Puede significar un pensamiento que reprime las pasiones, o que les permite jugar dentro de límites establecidos desee fuera, mediante la voluntad formada en el pensamiento; pero puede significar también un pensamiento que vive en ellas sin perder su compostura y sin petrificarse en ellas. No hay que olvidar que se trata de las pasiones del alma, de la *res cogitans*, que a diferencia de la tradición no pueden ser adscritas a una parte inferior de ellas⁴. A partir de aquí se hace más decisiva la segunda interpretación de la *maîtrise de soi*, de acuerdo con la cual ella consiste en que el pensamiento se conserva y se mantiene en los movimientos del ánimo, aumentando su vivacidad. Como en toda actividad que aprendemos, no se trata tanto de una técnica que traemos desde afuera, sino más bien de encontrar placer en la actividad vigilante misma que comienza tanteando. Cuando Adam Smith dice del estoicismo que para éste la vida es un juego que quiere ser bien jugado sin que importe el premio de los dos centavos, entonces esta descripción puede bien aplicarse a la doctrina de Descartes, pero con una reserva esencial: distinción entre lo propio y lo no propio, entre la voluntad y sus condiciones, entre la actividad y su éxito tiene que entenderse al mismo tiempo como un puente entre esas oposiciones. Descartes es suficientemente sobrio como para no desconocer que para quedar en el juego un rato suficiente como para darle sentido, hace falta lograr unos cuantos aciertos.

La voluntad que se distingue de lo naturalmente dado no tiene, a fin de cuentas, otra tarea que la de ayudar a lo naturalmente dado a lograr su medida feliz, para poder vivir en él y hacer lo suyo. Al sentimiento le es característico representar a nosotros mismos y a los bienes que precisamos como partes de un todo. La voluntad racional puede dar a esta visión una movilidad mayor, pero no reniega de ella. Todos los nexos metafísicos, físicos y sociales, que previenen que refiramos todo a nosotros mismos, son reconocidos por la razón

⁴ «Pues no hay en nosotros sino una sola alma y esta alma no tiene en sí ninguna diversidad de partes. La misma que es sensitiva es razonable y todos sus apetitos son voluntades». *Las pasiones del alma*, Art. 47.

como benéficos. En la carta del 15 de septiembre de 1645, a la princesa Isabel, el conocimiento de estos grandes nexos en los cuales vivimos, es considerado como condición del bien juzgar. Los otros aparecen aquí primero como vinculados fácticamente con nosotros: no podemos subsistir solos y estamos ligados a otros hombres por la residencia, por voto o por nacimiento. Así como la pasión da expresión a la particularidad de estas vinculaciones fácticas, así afirma la razón la vinculación en general. Descartes, sin embargo, no es el hombre que admitiría fácilmente que la razón y el conocimiento en general pueden formarse sólo en interacción con otros.

B

Nuestras consideraciones acerca de la filosofía práctica de Descartes tuvieron como intención la de hacer ver la posibilidad de que la concepción moderna de la naturaleza, que es una concepción mecánica en el sentido más amplio de la palabra, no sea un proyecto de auto programación que representa un *ethos* de dominio finalmente autodestructivo. No negamos de ningún modo el carácter técnico de la ciencia natural moderna. Su investigación bien puede considerarse como una averiguación de los procedimientos más generales por los cuales se pueden lograr efectos típicos. Igualmente, es cierto y muy relevante, el hecho de que la manera moderna de ver se aplica también a nuestra propia naturaleza. Esto no significa sin embargo, que con ello la naturaleza humana es considerada como controlable de par en par, como si pudiese ser producida de nuevo, sino exactamente lo contrario: que nuestra actividad racional está limitada necesariamente por el proceso que la hace posible. Más claramente dicho: El mismo proceso natural no producido por nosotros, que nos pone en condiciones de ejercer una actividad racional, hace que ésta, por su misma naturalidad, sea siempre incompleta.

La actividad racional es una variante de la teleológica. Ahora bien, es decisivo darse cuenta que mecanismos y teleología no se excluyen: pero sí excluye el proceso mecánico la teleología perfecta, sin falla. La *lógica docens* puede ser perfecta solamente como sistema auto delimitado de tautologías, pero tan pronto como se aplica y vuelve a ser *lógica utens*, está expuesta a conexiones contingentes y posiblemente erróneas. Estos errores pueden detectarse y corregirse, pero solamente de tal modo que esta actividad nunca es transparente a sí misma en acto.

Esto no lo reconocería Descartes en lo que atañe a las ideas claras y distintas, pero si

lo reconocería en lo que atañe a todas las aplicaciones que son mediadas por la unidad de cuerpo y alma, y esto quiere decir en lo que atañe a *todas* las aplicaciones.

La ciencia natural moderna tiene una visión agudizada para notar que el proceso vital consiste en una integración teleológica de acontecimientos que no surgen por el control teleológico, y para el hecho de que lo imprevisible en nosotros es necesario para hacer frente a lo imprevisible fuera de nosotros. Si los botánicos de nuestros días llaman la atención que para la alimentación de la humanidad a largo término es necesario que en amplios territorios crezcan plantas en forma salvaje, porque solamente así, y no por el cultivo, se forma una reserva suficientemente grande de variantes con la cual es posible hacer frente a la impredecible mutación de los parásitos, entonces es nuevo en este pensamiento la conciencia del peligro ecológico, pero no la conciencia de que toda teleología que podemos pensar es dependiente de lo contingente tanto para la generación de la reserva necesaria de recursos, como para seguir relacionado objetivamente.

Lo que queremos decir con esto último se aclarará con el ejemplo de un juego. Para mayor simplicidad consideremos a un niño que lanza una pelota contra la pared. El juego consiste en hacer frente al rebote no plenamente controlable de la pelota. Tan pronto que éste se controla plenamente, el juego llega a ser sin objeto para el niño: consiste de este modo en el dominio teleológico de lo aleatorio. Lo mismo vale para cualquier actividad que pueda considerarse como inteligente o aun sólo como adaptativa⁵.

Que *tykhe* y *tekhne*, suerte y habilidad, se determinan solamente la una en relación con la otra, esta idea de Aristóteles se ha hecho fecunda justamente para la biología moderna en el sentido de que el proceso vital presupone sucesos que no están determinados por el nivel de organización jerárquicamente superior, y que sin embargo puede ser aprovechado por este. El conocido ejemplo de Neurath, de que es posible reconstruir un barco en alta mar completamente⁶, no es aplicable a los proyectos humanos de autor reconstrucción, porque la actividad misma es guiada por la propia naturaleza ya constituida (se trate de una naturaleza original o de una segunda). No interesa en esta conexión la

⁵Que el yo puede ser activo, y de este modo permanecer siendo yo, solamente mientras sigue en relación con un no-yo, esta tesis de Fichte se complementa en su doctrina con la tesis de que el yo puede oponerse al no yo solamente si se constituye en él un sistema natural no yoico de impulsos.

⁶El símil de Neurath es bifrontal. Está destinado por una parte a llamar la atención al hecho de que la reconstrucción lógica puede proceder solamente paso a paso a partir del lenguaje cotidiano. Por otra parte afirma que no hace falta que quede ninguna de las tablas viejas, y con ello, que es posible llegar a un lenguaje que ya no tiene nada en común con el vernacular.

pregunta en qué medida sigue siendo determinante la disposición original. Lo que podemos decir con certeza es que en todo caso la actividad tiene como fundamento la naturaleza que en el momento dado está formada y responde a *sus* preguntas, cualesquiera que son las fuentes por las cuales ha llegado a ser lo que es. Esta naturaleza formada es lo que representa, en el *Tratado de las pasiones* de Descartes, el cuerpo.

Las reacciones originales o aprendidas del cuerpo sugieren al alma ciertos modos de pensar. El alma, que para Descartes es esencialmente pensamiento, puede dar curso a estas sugerencias y apoyarlas en el juicio, o por el contrario revisar esta primera evaluación práctica de las cosas. ¿Qué es este pensamiento revisivo, cuando no es más la capacidad de las ideas claras y distintas? Cualquiera que sea la respuesta, debe contener en sí una sedimentación de procesos de aprendizaje o, para hablar con Husserl, de habitualidades; debe representar pues él mismo una naturaleza en la cual lo original y lo ulteriormente formado están fusionados. Por otra parte, debemos decir del cuerpo cartesiano que *aprende* en su actividad en la relación con el medio ambiente. Casi habría que decir que por lo menos en condiciones normales tiene una comprensión notable de su bien, si el dualismo oficial de Descartes no nos prohibiera este lenguaje. Pero tanto más se proponen aquí las nuevas formas conceptuales de Spinoza. Al fin y al cabo no es así que tuviéramos primero una reacción meramente corporal que es luego revisada por el alma sola. Tanto la primera reacción como las reacciones ulteriores tienen sus aspectos de *res extensa* como de *res cogitans*. O dicho de otro modo: una y la misma manera de comportarse puede ser considerada como corporal en un contexto físico según las leyes de la física, o como pensante en un contexto de pensamientos. Desde ambos puntos de vista se trata del logro o de la preservación de un nexo funcional óptimo, un óptimo que está determinado a su vez por las formas originales del trato del ser vivo con el ambiente y por la disposición mutua de las partes del cuerpo. Pero el giro «se trata de» no tiene un significado exactamente idéntico en ambas maneras de ver. Bajo el punto de vista de la *res extensa* se trata de procesos teleológicos, esto es, de múltiples ensayos para restablecer el nexo funcional diseñado por la naturaleza. Desde el punto de vista de *la res cogitans* se trata de este mismo nexo funcional en tanto que objeto de pensamiento, esto es, un nexo de ideas que incluye la idea de un fin.

El pensamiento no es siempre consciente de sí mismo, ni para Spinoza ni para

Descartes. Pero se da la posibilidad de una iteración del pensarse: puedo tomar conciencia de mi pensamiento y de su nivel reflexivo de caso en caso. Esto es la esencial asimetría entre cuerpo y mente: La mente tiene esencialmente como su objeto al cuerpo, es *idea corporis* y puede ser al mismo tiempo el pensamiento de sí misma «*idea idete*» pero solamente en cuanto ya es *idea corporis*. El *conatus* es llamado *apetitus* en cuanto es considerado indiferentemente bajo el atributo de la extensión o del pensamiento, y deseo en cuanto se agrega la conciencia del mismo⁷.

M. Wartofsky⁸, observó que Spinoza por más que desecha las causas finales «guarda una como esencial: la sobrevivencia es el *conatus*, la meta final y el modo de la existencia humana». Así como es decisivo el que tengamos claro que para Spinoza el ser individual es un sistema teleológico, es sin embargo erróneo interpretar el *in suo esse perseverare* como sobrevivencia. *Ética 4*, Escolio a la Proposición 72 da un claro ejemplo de una circunstancia en la que el hombre libre, el que tiende con más vigor y aptitud a conservar su ser, no prefiere liberarse del peligro de la muerte. Además, debe mantenerse en vista, en general, el sentido reflexivo y especificador de su *in suo esse perseverare*. Este presupone un ser p re-dado en cada caso, una *essentia actualis* que es precisamente eso: la manera peculiar en la que un ser conserva en su mundo ambiente, con su ayuda y contra él, su potencia de ser, esto es, la forma de organización que le es peculiar y la forma de interacción con el mundo ambiente que le es propia⁹. Un ser queda destruido no solamente cuando se descompone en sus partes, sino también cuando queda transformado en otro ser: un caballo quedaría destruido si se transformara en un hombre tanto como si se transformara en un insecto¹⁰.

Puede haber sistemas teleológicos más amplios que el de un ser vivo o de un hombre. Pero por cuanto tiene sentido hablar de la tendencia de conservar el propio ser sólo en cuanto un ser salva su unidad frente a los nexos más amplios, en los cuales está insertado, es imposible considerar el nexo entero de la naturaleza de manera teleológica.

⁷*Ética 3*, Prop. 9. Escolio. El *conatus* se llama voluntad cuando se lo relaciona con la mente sola. *Ibid.*

⁸Contenido en Spinoza. *A Colletions of Critical Essays*. Ed. M. Grene, WNY 63, pp. 341ss.

⁹Compararse *Ética 3*, Prop. 7. En qué condiciones un ser ha de considerarse como él mismo y en qué condiciones como otro no queda indicado por el texto de Spinoza. Esta delimitación se hace tanto más difícil por cuanto en Spinoza las especies representan solamente maneras o formas de representación desdibujadas. El criterio en base al cual Spinoza dice de un poeta español que a consecuencia de su enfermedad se transformó en otro, es la pérdida de la memoria. La demostración de *Ética 3*, Prop. 21 habla también de una destrucción parcial. Igualmente la demostración a la Prop. 23.

¹⁰Véase prólogo a *Ética 4*.

La relación de un individuo con la naturaleza circundante puede ser considerada desde el punto de vista de la actividad, como desde el de la pasividad. Spinoza llama activo a un ser por cuanto lo que hace o lo que acontece en él se deriva de su propia naturaleza y puede ser comprendida por ella sola¹¹.

Pero como somos solamente parte de la naturaleza total surge la pregunta ¿Cómo puede pasar algo en nosotros y por nosotros que no fuese condicionado también por otros seres y por lo tanto por otras naturalezas, y finalmente por el *ordo communis naturæ*, que pasa por encima de nosotros?

Una pregunta análoga plantea la definición de la idea adecuada. Toda idea es primariamente idea de una modificación del propio cuerpo en sus interacciones con otros cuerpos. En esta modificación no podemos separar lo que expresa el propio cuerpo de lo que es expresión de los otros cuerpos. La imaginación o conocimiento de primer grado, al cual pertenece también la percepción, es por ello como una conclusión cuyas premisas nos son desconocidas. Tenemos delante esta hoja de papel o, si se quiere, este texto. Aparentemente estas cosas se presentan a la simple mirada bien delineadas y, sin embargo, nos damos cuenta que estas percepciones son el resultado de hechos que pertenecen tanto a la naturaleza del percipiente como a los cuerpos que nos son extraños, y a la iluminación en la que están el uno y el otro. Entonces, si la idea adecuada es la que se deriva solamente de nuestra actividad y que expresa solamente nuestra propia naturaleza, entonces se plantea la cuestión ¿cómo es posible?, ya que toda idea como idea de una modificación de nuestro cuerpo en interacción con otros, parecería tener un origen esencialmente intransparente. Ahora bien, a esta pregunta Spinoza ofrece una respuesta que nos puede ayudar. En cuanto conocemos no esta o aquella cosa, sino lo que es común a cada cosa y a cada una de sus partes, en esta medida desaparece la confusión que se debe a la inseparabilidad del propio cuerpo y del otro en la percepción. Se trata evidentemente de las leyes comunes a todos los seres que, comprendidas como tales, no pueden aparecer más como algo extraño, porque constituyen nuestro propio ser como *res extensa*. Estas son las *notiones communes*. El concepto de *ordo communis naturæ*, en cambio, tiene otro significado. Expresa el nexo de la naturaleza en grande que puede favorecernos o destruirnos, y que representa por lo tanto un sobrepoder que nos es ajeno y con el cual nos relacionamos en forma pasiva. Pero

¹¹Véase *Ética* 3, Def. 1.

en la medida en la cual nos formamos ideas adecuadas, nociones comunes, en esta medida las leyes que gobiernan el orden de la naturaleza común dejan de ser una fuerza extraña a nosotros, y la pasión, esto es, la dependencia experimentada de cosas ajenas que necesitamos o que nos amenazan, se transforma en actividad. Ella se transforma en un obrar, y esto significa que está suficientemente fundada en nuestra propia tendencia de perseverar en nuestro ser, esto es en nuestra forma de vida propia en la interacción con las cosas. De este modo esta interacción no es más algo que nos sucede: llega a ser expresión de nuestros propios *conatos* y de nuestra propia comprensión de la naturaleza común a todas las cosas.

Nuestra dependencia de cosas determinadas, que resulte para bien o para mal, es objetiva y subjetivamente pasión, subjetivamente por cuanto el amor y el odio, el temor y la esperanza son las ideas necesariamente inadecuadas de esta relación de dependencia, pero en la medida en la cual nuestra relación con estos seres llega a ser comprendida como expresando nuestra naturaleza propia y puede ser comprendida en la peculiaridad de su desarrollo a partir de una legalidad general no ajena a nosotros, en esta medida no estamos sometidos tampoco en el sentido subjetivo a la pasión, sino que obramos por el efecto activo de la *animositas*, ánimo, el sentimiento de nuestra propia capacidad de vida. La capacidad del cuerpo de preservar dentro de ciertos límites su unidad interna y de ponerse en interacción con las cosas en formas que le son apropiadas, y la capacidad del espíritu de conocer en parte las leyes naturales comunes y de transformar de este modo el juego ajeno en uno propio son dos aspectos de una y la misma capacidad de vivir y de interactuar.

Ahora bien, entre los seres con los cuales tenemos trato los hay tales que en ellos no solamente se expresa una legalidad común a todas las cosas, sino que además mantienen con nosotros la comunidad particular de poseer también ellos ideas adecuadas y, por lo tanto, de tener comprensión de lo que les es común a las cosas. Con estos seres racionales no poseemos solamente características comunes (como las tenemos con todas las cosas) sino que también nos podemos poner de acuerdo y reconocer en nuestra unión un bien común. Nuestra relación con el otro ser humano, en tanto éste expresa una esencia que nos es extraña, es necesariamente una relación pasional. Pero en relación con este mismo ser humano, en tanto que racional, tenemos el afecto que no expresa la dependencia de algo ajeno sino el apoyo en la naturaleza racional común. Este afecto se llama en Spinoza, como

el similar en Descartes, generosidad. Así como el ánimo se manifiesta en presencia del espíritu y en moderación, la generosidad se muestra en la modestia y la suavidad, en las cuales se manifiesta el reconocimiento del otro como un ser racional, características de la conducta que son al mismo tiempo condiciones de la amistad. Esta es aquella vinculación entre hombres a la cual se determina en la generosidad la tendencia de perseverar en el propio ser¹².

La *animositas* está orientada hacia aquella relación con la naturaleza que llamamos conocimiento y se basa al mismo tiempo en ella; la *generositas* parte de la identificación interhumana de los seres racionales y tiende hacia la unión. Ambas coinciden, por cuanto el conocimiento es esencialmente un bien común (*Eth. IV, Prop. XXXVI*).

Spinoza criticaba la aseveración de Descartes de que el hombre pudiera dominar sus pasiones completamente¹³. Esto es por principio imposible, señalaba Spinoza, porque sólo un ser ilimitado y omnisciente no se enfrentaría a nada ajeno, y no sería dependiente de ningún ser exterior. La pasión y la idea inadecuada en general, representan una relación necesaria del hombre con la realidad que lo abarca. Más aún, que hay algo positivo en la idea inadecuada, que no es representado en la correspondiente idea adecuada. Así, por el conocimiento de la verdadera distancia del sol de la tierra queda eliminado el error sugerido por la percepción, de que el sol es un pequeño disco, pero no el aspecto que el sol efectivamente ofrece, porque este expresa la manera en la cual nuestro cuerpo queda efectivamente afectado por el sol (*Eth. II, Prop. XXXV Scholium y IV Prop. I Scholium*).

Igualmente, la alegría que sentimos en nuestra dependencia de cosas exteriores cuando estas son favorables a nuestra vida y la tristeza que sentimos cuando esta disminuye nuestra capacidad de vivir, son expresiones de relaciones efectivas y reales.

La idea inadecuada y la pasión siguen siendo la base del contacto humano con la realidad. Todo hombre racional ha de desear ser afectado en forma múltiple por otros cuerpos y afectarlos a su vez a ellos en forma múltiple. Afectado por otros cuerpos el hombre pasa a una perfección mayor o menor y esto significa que se hace más activo o más pasivo y que siente afectos alegres o tristes. No hay nada de contradictorio en Spinoza en que por padecer la acción de las cosas nos volvamos más activos, esto es, aumentemos

¹² *Ética* 3. Prop. 59. Escolio.

¹³ Como vimos sin embargo, Descartes afirma el dominio de las pasiones en el sentido peculiar en el del rey sabio cuyo reino es firme justamente porque no solamente les da a sus súbditos amplia libertad, sino porque presta también tranquilamente oído a su consejo. *Ética* 2. Prop. 35 Escolio y 4 Prop. 1. Escolio.

nuestra capacidad de obrar, de tal modo que las cosas nos vengan menos encima para bien o para mal, y que entremos más en interacción con ellas en una forma acorde con nuestra propia naturaleza. Spinoza acentúa la excelencia 1) de los afectos activos comparados con los pasivos, 2) de los alegres comparados con los tristes; pero se desconoce el pensamiento de Spinoza si se concluye de ahí que todo sentimiento de tristeza, todo dolor, la compasión o la vergüenza, el arrepentimiento o el abatimiento han de considerarse en todo contexto como formas de comportamiento errado. El hombre no es y no puede ser plenamente racional y en forma correspondiente no puede obrar por puro ánimo y generosidad. Por esta razón tiene también su lugar la compasión en la asistencia que le es necesaria a los hombres. Y además agrego solamente esto, que así como la compasión, también la vergüenza si bien no es una virtud es sin embargo, buena en la medida en la cual indica que el hombre que la siente tiene el deseo de vivir honradamente, así como llamamos bueno al dolor cuando indica que la parte herida de cuerpo no está totalmente echada a perder¹⁴.

Lo decisivo es lo que el sentimiento doloroso nos significa, es decir, qué ideas están implicadas en él. Un dolor en una parte del cuerpo que había perdido su sensibilidad puede despertar como signo de una curación incipiente viva alegría, igualmente la compasión experimentada como signo de una vinculación humana puede dar una vivificación nueva no solamente al primariamente favorecido sino también a aquél que al notar que es capaz de este sentimiento, se da cuenta que no ha perdido la sensibilidad vinculatoria. La vergüenza es, como idea de una insuficiencia, un sentimiento de tristeza, pero en la idea también implicada en ella de una disposición a satisfacer exigencias comunes, puede estar presente un sentimiento de sí vigoroso. En general, toda conciencia de una destrucción puede despertar la conciencia de las fuerzas que se oponen a ellas.

Partiendo de Fichte podríamos decir que la conciencia de algo padecido representa una actividad que oponemos al padecer; que el sentimiento de dolor pertenece en general a las reacciones con las cuales el organismo responde a la intervención exterior y que Spinoza injustamente identifica el impedimento vital con la conciencia de éste. Pero en la definición que Spinoza da del padecer ya está tomado en cuenta el que un ser es, por lo menos, una causa concurrente de lo que acontece en él¹⁵, y que, por lo tanto, en todo lo que ocurre en un organismo se da un elemento de respuesta, un elemento reactivo. Pero le

¹⁴Ética 4. Prop. 58. Escolio.

¹⁵Ética 3. Def. 2.

interesa mostrar que el sufrimiento representa una conciencia confusa y, por lo tanto, un estado de incapacidad de encontrar ante la amenaza una toma de posición apropiada. Sólo cuando sobre la base de la toma de conciencia turbia del impedimento de vida, que se da en la compasión, en la vergüenza, en el arrepentimiento y en el dolor en general se despierta el ánimo — *aminositas* y *generositas*— sólo entonces se hace frente al mal y pueden esperarse las medidas adecuadas. Pero como mero sentimiento de displacer nos llevaría solamente a evitar la situación que los produjo, cuando no la empeoran.

Una cosa es para Spinoza obrar por deseo a una cosa, otra cosa por temor a su contrario o a su ausencia. Aquellos que más temen la muerte no son también aquellos que más aman la vida. Ser guiado por esperanzas no es todavía lo mismo que la alegría en el ejercicio vital mismo. Pero la vida de la razón y del ánimo tiene como necesario acompañante a la pasión, la visión en la cual somos el juguete de circunstancias intransparentes. La transformación de lo extraño en lo propio y lo común tiene como presupuesto el que lo común se da de antemano, pero también tiene como presupuesto la oposición entre la naturaleza propia y el *ordo communis naturæ*¹⁶ en el cual la naturaleza propia en tanto que, separada, se estrella finalmente.

¹⁶Ética 4. Prop. 2-4.

Ezra Heymann