

AFFECTUS Y SERVITUDO EN LA ETHICA DE SPINOZA

Miquel Beltrán Munar

Es constatable en la literatura sobre Spinoza el empeño en idealizar su concepción del sabio, al que se concibe como el hombre que se libera de sus afectos reprimiéndolos, y que reduce su actividad al solo *Amor Dei Intellectualis* (con lo cual el sabio se hallaría en correspondencia racional –pero no afectiva– con los demás modos de la extensión y del pensamiento). Ciertamente no faltan, en la *Ethica*, textos que pueden ser argüidos en favor de esta presunta renuencia del sabio a aceptar la influencia de los afectos, y así Spinoza se refiere, en alguna ocasión, a "*quid ipsa ratio in affectus possit*" (1) (*Praefatio, Pars Quinta*) (el subrayado es mío), o a cómo la *servitudo* humana es la impotencia "*in moderandis, & coërcendis affectibus*" (2) (*Praefatio, Pars Quarta*). En dicho sentido ha llegado a concluirse que es inalcanzable el ideal de hombre libre, puesto que "*Fieri non potest, ut homo non fit Naturae pars, & ut nullas possit pati mutationes, nisi, quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa*" (*Prop. IV, Pars Quarta*), y de ello se sigue que "*hominem necessariò passionibus esser semper obnoxium, comunemque Naturae ordinem sequi, & eidem parer, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare*" (4) (*Corrollarium, Prop. IV, Pars Quarta*). De este modo el hombre parece estar destinado a

ser commovido por innumerables causas exteriores cuya potencia es superior a la suya. Entonces, y en la medida en que no puede escindirse de la Naturaleza, su mente formará ideas inadecuadas de las relaciones de su cuerpo con cuerpos exteriores cuya potencia supera a la propia, y, por la misma razón, padecerá; pero ¿cómo puede, a pesar de ello, llegarse al tercer género de conocimiento (y con él a la *beatitudo*), si Spinoza mismo reconoce (contra los estoicos), que no podemos liberarnos de todos nuestros afectos?

Spinoza propone a la razón otra empresa que la de escindirse de los afectos, y en este sentido el verbo *moderare* (con referencia a éstos) tiende a significar dirigir, antes que minimizar, al igual que *coercere* debería ser entendido como contener (no reprimir). En todo caso, las divagaciones de los estudiosos en torno a la noción de *servitudo* se deben, en mi opinión, a una errónea confusión entre el concepto de *agendi potentia augetur* ("aumento de la potencia de obrar"), y el de *actio* ("acción"), esto es, entre, por un lado, aquello que favorece o aumenta la potencia de obrar (y también la perfección, o realidad –los tres son sinónimos– del individuo), y, por el otro, las acciones, como contrapuestas a las pasiones. En lo que sigue me propongo dar cuenta de cómo no todo lo que aumenta la perfección debe ser necesariamente una acción, y mostrar que, la potencia de obrar es favorecida por el hecho de que seamos afectados (y afectemos) a los cuerpos exteriores de muchísimos modos (con lo cual la persistencia de ciertos afectos sería útil (buena) en orden a conquistar la *Beatitudo*).

La distinción primera entre *actiones* y *passiones* hace referencia a su origen: "*Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem à solis inadaequatis pendent*" (5) (*Prop. III, Pars Tertia*). Todo cuanto se sigue de la naturaleza del alma procede de una idea adecuada, o bien de una idea inadecuada. Pero el alma, en cuanto que tiene ideas

inadecuadas, padece necesariamente, y ello sucede cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial (*Def. II, Pars Tertia*). Las pasiones se refieren al alma en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola, y sin las demás partes, no puede ser concebida clara y distintamente. De ello podemos inferir que, cuantas menos cosas se sigan de la naturaleza del alma, por sí sola, tanto más confusas serán sus ideas, dado que, en primera instancia, el alma no puede concebir clara y distintamente ningún efecto que no ocurra necesariamente en virtud sólo de ella misma. ¿Es así entonces que cualquier relación con un cuerpo exterior supone que se dé en el alma una idea inadecuada?

Dada una esencia cualquiera, se siguen de ella ciertas cosas, necesariamente, en virtud de su determinada naturaleza; por dicha razón, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el cual obra o intenta obrar —lo cual no difiere de la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser— no es nada distinto de la esencia dada, o actual, de la misma. Lo anterior supone que cuantas más cosas se sigan necesariamente de una esencia, mayor es su potencia de obrar (y su perfección). Pero, ¿qué es lo que se sigue, en cada instante dado, de una esencia? Sólo su afección actual, o su capacidad actual para afectar. Hasta tal punto es así que van Blijenbergh, en su disputa epistolar con Spinoza, le imputará (acertadamente) sostener que "sólo pertenece a la esencia de una cosa lo que en el momento considerado se percibe como propio de ella" (*Carta XXII*) ("*...na UE meeninge, niet anders tot een wesen behoort, als het op dat oogenblik heeft wanneer het begrepen wert*") (6), y el mal no existe en la medida en que ponderar la mayor o menor perfección de un mismo individuo a lo largo del tiempo (esto es, en momentos distintos), es cotejar esencias que no tienen por qué relacionarse entre sí, en el sentido de que lo que es propio de una deba entenderse como propio de la otra. De

modo que, en cada momento, la cantidad absoluta de realidad o de perfección de un hombre se misura por su capacidad de ser bien afectado (alegrado), y de afectar (alegrar) al mayor número de modos posible. Si eso ocurre, todo estado, sea o no dependiente de nuestra relación con una causa exterior, puede tener como causa perfecta, a la vez, nuestra misma potencia de obrar, haciendo que la idea de la cosa convenga (se componga) con la idea adecuada de nosotros mismos.

Por lo demás, Spinoza había demostrado que "*Laetitia, & Tristitia & consequenter affectûs, qui ex his componuntur, vel ex his derivantur, passiones sunt; nos autem necessariò patimur, quatenus ideas patimur, hoc est, eatenus tantùm necessariò patimur, quatenus imaginamur, sive quatenus affecimur affectu, qui naturam nostri corporis, et naturam corporis externi involvit*" (*Demonstratio, Prop. LVI, Pars Tertia*) (7). Parecería, en primera instancia, que la pretensión de libertad nos exige no experimentar ningún afecto que tenga como causa nuestra relación con otros modos. Sin embargo, en la *Demonstratio* de la siguiente *Propositio* (*Prop. LVII, Pars Tertia*), leemos que "*Laetitia... & Tristitia passiones sunt, quibus uniuscuiusque potentia, juvatur, vel coërcetur*" (8). Y más adelante, "*ergo Laetitia & Tristitia est ipsa Cupiditas* (Cupiditas es para Spinoza la misma esencia del hombre), *sive Appetitus, quatenus à causis externis augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, hoc est, ets ipsa cuiusque natura*" (9). Sin duda cierta clase de alegría, la que no es causada por nuestro comercio con cuerpos exteriores (y en esa medida o se trata de una pasión), es necesariamente buena; así, la *Acquiescentia in se ipso* ("contento de sí mismo"), alegría que surge de que el hombre se considera su potencia de obrar. Pero otras muchas alegrías (*Amor, Propensio, Securitas, Favor, Gloria* entre ellas) se ven acompañadas de (o mejor, son producidas a causa de) ideas (confusas) concernientes a nuestra relación con otros modos de la extensión (o cuerpos exteriores). Y sin embargo en

virtud de ellas el alma afirma de su cuerpo una fuerza de existir mayor que antes, porque la idea que *constituye la forma del afecto* ("*quae affectûs formam constituit*"), afirma del cuerpo algo que implica una mayor realidad (perfección, esencia) que antes (vid. *Explicatio a la Affectum Generalis Definitio*, final de la *Pars Tertia*).

De modo que la alegría, en sí misma (sea o no pasión) es siempre buena ("*laetitia directè mala non est, sed bona*" (*Prop. XLI, Pars Quarta*)). El afecto de la alegría, al favorecer o aumentar la potencia del cuerpo, es bueno en sí (o, lo que es lo mismo, útil). Sólo se convierte en malo (no-útil al esfuerzo de perseverar en el ser) si tiene exceso, y ello significa que una o alguna de las partes del cuerpo es (son) afectada(s) más que las otras, porque la potencia de un afecto tal (vale decir, la potencia de la causa exterior que nos afecta) puede impedir que el cuerpo sea apto para ser afectado de otras muchas maneras (útiles). Como contraejemplo es aducible las *Hilaritas* (Jovialidad), que no puede tener exceso, "*sed semper bona est*", porque, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que todas sus partes sean igualmente afectadas, esto es, en que la potencia de obrar del mismo resulte aumentada de tal modo que todas sus partes conserven la misma relación de reposo y movimiento entre sí. De lo anterior concluimos que la alegría es tanto más buena en cuanto que hace al cuerpo apto para ser afectado de y por muchísimos modos, y que si los afectos son confusos no es porque sean acompañados de un cuerpo exterior [en la *Ethica* se lee que no sólo no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, sino que además, si consideramos nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma (vid. *Scholium, Prop. XVIII, Pars Quarta*)], sino porque no podemos alejarnos del pensamiento de ese cuerpo como causa del afecto, es decir, porque permitimos que el alma quede sometida a la consideración de un solo objeto, con lo cual se ve

incapacitada de ser afectada por muchísimos otros (y ello define su impotencia y su *servitudo*, al ser la potencia de la causa exterior mucho mayor en relación a la nuestra).

Cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado por mayor cantidad de modos, más cosas se siguen de su naturaleza, o, lo que es lo mismo, tanto más obra, siendo el alma más apta para percibir mayor número de cosas. Pero, ¿cómo se puede seguir necesariamente del alma por sí sola algo que supone la existencia de una causa exterior?. Porque sólo hay una distinción de razón entre el afecto mismo, en cuanto referido al alma sola, y la idea (clara y distinta) que podemos formarnos de él. Pues todo afecto es la idea de una afección del cuerpo (*Prop. IV, Pars Quinta*) ("*est namque affectus Corporis affectionis idea*"), y de toda afección del cuerpo podemos formarnos un concepto claro y distinto. Es en esa medida en que todo posible afecto concuerda con nuestra naturaleza (vid. *Prop. X, Pars Quinta*), y puede seguirse de la misma necesidad de nuestra esencia, considerada en sí misma. A este respecto, Spinoza afirma que si un hombre afectado de alegría fuese llevado a un grado de perfección tan grande que se concibiese a sí mismo y concibiese sus acciones adecuadamente, sería todavía más apto para ser determinado a obrar las mismas acciones a que actualmente es determinado por afectos que son pasiones (vid. *Demonstratio, Prop. LIX, Pars Quarta*). Entiéndase bien: Exactamente las mismas acciones.

De este modo el hombre sabio sería aquel que propiciara a su cuerpo el ser afectado de muchísimos modos, y, a la vez (se sigue ello necesariamente) afectara de muchísimos modos a otros cuerpos. La potencia de obrar no puede estar más alejada del empeño estoico dirigido a reprimir o minimizar los afectos. Justamente esa sería la impotencia que conduce a la *servitudo*, la imposibilidad de deleitarse en la alegría de ser afectado por modos que ya no imaginamos confusamente, sino que

tenemos de ellos (y de su relación (ya conveniencia) con nosotros) una idea adecuada. Y si es difícil llegar a la *beatitudo*, ello no es debido a que Spinoza proponga un imposible ideal de insensibilidad e indiferencia, en el que la razón excluya toda la afección, sino porque al contrario, el hombre no logra hacerse apto para ser exhaustivamente bien afectado (deleitado) por los demás modos, pues "*quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, & quidem concomitante ideâ Dei, tanquam causâ*" (9) (*Prop. XXXII, Pars Quinta*). Así pues, *todo* puede ser objeto de deleite, y sabemos que para Spinoza, "sólo una triste y torva superstición puede prohibir el deleite" (*Nihil profecto nisi torva, & tristis superstitio delectari prohibet*) (*Scholium, Prop. XLV, Pars Quarta*).

NOTAS

Las siguientes traducciones de los textos citados son mías:

(1) "lo que la misma razón puede contra los afectos".

(2) "en dirigir y contener los afectos".

(3) "Para el hombre es imposible no ser parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios sino los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea él causa adecuada".

(4) "El hombre necesariamente está siempre sometido a pasiones, y a seguir el orden común de la naturaleza, a obedecerlo y acomodarse a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas".

(5) "Las acciones del alma tienen su sólo origen en las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas".

(6) La correspondencia Spinoza-van Blijenbergh fue escrita originalmente en holandés. La traducción al latín de las cartas, por lo que sospecha Gebhardt, se debe al mismo Spinoza. La cita sería entonces la siguiente: "*Nihil aliud ad essentiam pertinere, quàm quod eo momento, quo percipitur, res habet*".

(7) "La alegría y la Tristeza, y consiguientemente, los afectos que de ellas se componen, o que de ellas derivan, son pasiones; ahora bien, nosotros padecemos necesariamente en cuanto que tenemos ideas inadecuadas, y en la medida en que las tenemos, hasta tal punto padecemos, esto es, padecemos tanto cuanto imaginamos, o sea, cuanto somos afectados por afectos que envuelven la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza de un cuerpo externo".

(8) "La Alegría... y la Tristeza son pasiones, que aumentan o disminuyen, favorecen o contienen la potencia de obrar de cada uno, su esfuerzo por perseverar en su ser".

(9) "Así pues, la Alegría y la Tristeza son el mismo deseo, o Apetito, en la medida en que es aumentado o disminuido, favorecido o contenido por causas exteriores, esto es, son la misma naturaleza de cada uno".

(10) "Con todo aquello que entendimos según el tercer género de conocimiento nos deleitamos, y a aquello lo acompaña la idea de Dios como causa suya".