

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 37 jul-dez 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM *O Pintassilgo*, obra realizada em 1654 pelo pintor holandês Carel Fabritius.

CONSIDERACIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE PASIÓN Y RAZÓN EN LA FILOSOFÍA DE BARUCH SPINOZA: LA IMITACIÓN AFECTIVA PARA UNA COMUNIDAD

Gisel Farga

Doutoranda (CONICET), Universidad Nacional de Córdoba,

Córdoba, Argentina.

gisemf50@gmail.com

RESUMO: El presente artículo intentará atravesar una pequeña parte de la cartografía afectiva spinozista. Nos detendremos en la idea de imitación afectiva, momento en el que la categoría de *otro* - expresión de la exterioridad - se presenta como un desconocido de quien, a pesar de no haber tenido un encuentro específico, podemos sentirnos afectados. Desandar los caminos de la mimesis afectiva nos permite establecer un origen social afectivo que como tal descubrirá la importancia que tienen los afectos en la vida en común de los hombres. En otros términos, mostraremos el rol esencial que posee la *vida afectiva* en el origen de la comunidad a partir de una primera unión producto de un afecto común.

PALAVRAS-CHAVE: Imitación afectiva, imagen, semejanza, origen social, moral, comunidad.

En el año 2000, en los cuadernos Mais! Del diario *A Folha de São Paulo* Marilena Chaui publicó un breve artículo en el que enunciaba la tesis que luego atravesaría todo su libro *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*: la filosofía de Spinoza, específicamente su ética, se encuentra libre del peso y la amenaza de dos tradiciones, a saber, la tradición de la trascendencia teológico religiosa y la tradición de la normatividad represiva de la moral:

La primera, coloca la ética bajo la tutela de la teología y del pecado, imaginando la libertad como libre arbitrio y transgresión a los mandamientos divinos. La segunda somete a la ética a las ideas imaginativas de bien y de mal, esto es, a modelos externos de conducta virtuosa (conforme al bien) y viciosa (conforme al mal), identificando la libertad con el poder escoger entre valores puestos como reglas y normas para el agente moral. Ambos consideran el cuerpo la causa de las pasiones del alma y juzgan a las pasiones como vicios en los que caímos por nuestra culpa por contradecir las leyes de la Naturaleza y la voluntad de Dios. (CHAUÍ, 2000)

Chaui enuncia de un modo muy atinado el carácter disruptivo de la filosofía de Spinoza: una singular manera de comprender la relación entre el cuerpo y las pasiones que, en principio, partirá de una clara oposición a la tradición, que luego se transformará en una búsqueda por restituirles de la carga condenatoria a la que la tradición las había arrojado. A su vez, bajo la oposición entre razón y pasiones se replicó como un espejo -con el mismo signo negativo- el problema de la libertad y esclavitud, o como es nombrado por Spinoza, servidumbre: libre es aquel que se guía por la razón, esclavo quien lo hace por las pasiones. De manera que, la pregunta por las pasiones es también una pregunta por la libertad en su doble potencialidad: un interrogante moral como político, lo que, a su vez, nos permite colocar las pasiones en esa misma vía reflexiva.

La preocupación de Spinoza que inicia el prefacio de *Ética III*, “Del origen y naturaleza de los afectos”, se encuentra atravesada por dos máximas a tener en cuenta. La primera consiste en afirmar que todo intento por determinar la naturaleza y la fuerza de los afectos y lo que puede el alma para moderarlos, hasta el momento, no ha concluido más que en la ridiculización de la conducta humana y ha resultado ser una incorrecta comprensión de aquella. Y la segunda, de carácter propositivo, nos revela que, para comprender el origen y la naturaleza de los afectos, debemos mantenernos dentro de los límites de nuestra propia naturaleza, abandonando toda concepción del hombre como un “imperio dentro de otro imperio” (SPINOZA, 2011, E III, pref., p.207). Bajo esta perspectiva, entonces, Spinoza pareciera indicarnos que retornemos a una reflexión más básica e indagemos acerca de qué entendemos por lo que *es*, en este caso, el hombre, y cuáles son los resortes de su acción. Y es precisamente esta diferencia la que Chaui menciona en el artículo que citábamos al inicio.

El presente trabajo intentará atravesar una pequeña parte de la cartografía afectiva spinozista, entendemos que dada la extensión de los artículos y la complejidad propia de la filosofía del autor conseguiremos sólo esclarecer algunos puntos importantes. Por ello, decidimos detenernos en la idea de imitación afectiva, momento en el que la categoría de *otro* - expresión de la exterioridad - se presenta como un desconocido de quien, a pesar de no haber tenido un encuentro específico, podemos sentirnos afectados. Desandar los caminos de la mimesis afectiva nos permite establecer un origen social afectivo que como tal descubrirá la importancia que tienen los afectos en la vida en común de los hombres. En otros términos, mostraremos el rol esencial que posee la *vida afectiva* en el origen de la sociedad civil a partir de una primera unión producto de un sentimiento común.

Podríamos decir que para comprender la trama afectiva en la filosofía de Spinoza es esencial que entendamos la lógica transitiva propia del plano de la imaginación: si alguien ama lo que amamos sentiremos amor por ese otro, en el caso contrario, si alguien odia lo que amamos sentiremos odio sobre ese otro. Veremos cómo en el caso de la imitación afectiva esa transición adquiere una nueva dimensión. En la proposición xxvii de la tercera parte, Spinoza dirá lo siguiente: “Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante” (SPINOZA, 2011, E III, P xxvii, p.241).

Como dijimos, se abre aquí una nueva forma de vinculación afectiva con el otro -externo-, que ya no es nombrada como la *cosa* amada u odiada como es descrita por Spinoza en la fluctuación de ánimo, sino que, en el caso de la imitación, se trata de un otro -*alguien*- sobre quien no hemos proyectado afecto alguno; esto significa, (por la definición de afecto: las afecciones del cuerpo y la idea de esas afecciones por las que aumenta o disminuye la potencia de obrar (cf. SPINOZA, 2011, E III, def. III, p.209-210)) otro por el que no hemos *experimentado* afecto alguno¹.

1 Cuando afirmamos que no hemos experimentado ningún afecto nos referimos a que no se ha producido en el individuo ningún vestigio, huella producto de una afección de un cuerpo externo y por lo tanto tampoco una idea de esa afección. Para mayor claridad, citamos el postulado V de la segunda: “Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa”. (SPINOZA, 2011, E II, post. v, p.150-151). Rescatamos aquí lo sugerido por Vidal Peña acerca de una “actitud materialista” de Spinoza que se expresaría en el interés del filósofo en señalar con mayor cuidado la independencia del cuerpo que la del alma (Cf. nota al pie número 3, in: SPINOZA, 2011, p.218). A lo que podemos añadir que, la relación se establece primero corporalmente y no espiritualmente-racionalmente.

Spinoza definirá esta operación de la imaginación como una *imitación de los afectos*. En la demostración de la proposición que citamos anteriormente lo explica del siguiente modo:

Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como presentes a nosotros, esto es, cuyas ideas implican a la vez la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza presente de un cuerpo exterior. Así pues, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo exterior, y, consiguientemente, si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y, de esta suerte, en virtud del hecho de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo. Y si odiamos una cosa semejante a nosotros, en esa medida seremos afectados por un afecto contrario, y no semejante, al suyo. (SPINOZA, 2011, E III, P XXVII, dem., p.241-242)

De aquí en adelante, la trama afectiva se complejizará y dejará de ser pensada en la inmediatez de la experiencia individual y comenzará a ser comprendida en un plano más amplio de las relaciones entre los hombres. Ahora bien, la definición de Spinoza conlleva demasiados elementos de la *Ética* que precisan ser esclarecidos para comprender cabalmente qué es la imitación de los afectos. Para ello, recurriremos a la definición de *imagen* que expresa lo siguiente:

(...) llamaremos imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considera los cuerpos de esa manera, diremos que los imagina. (SPINOZA, 2011, E II, P XVII, esc., p.155)

Entonces, la imagen nos posibilita tener una afección del cuerpo exterior que, a su vez implica una idea de esa afección – una representación –, producto de un cuerpo exterior que no precisa existir puesto que, con el acto de ser imaginado es considerado por el individuo como presente. Por ello, Spinoza considerará el cuerpo exterior, en este caso, como *naturaleza presente* (ibidem, p.153) o *existencia en acto*. Esto es posible porque la imagen como afección implica siempre una *simultaneidad*, como dice Spinoza en la proposición XVI de la segunda parte: “La idea de la afección, cualquiera ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, al mismo tiempo, la del cuerpo exterior” (SPINOZA, 2011, E II, P XVI, p.152). La capacidad de experimentar los cuerpos exteriores como si estuvieran *presentes*, expresa, más bien la naturaleza del individuo que imagina que la naturaleza de los cuerpos exteriores, cuestión que pone de alguna manera en duda la posibilidad de que una mimesis afectiva sea efectiva. Sin embargo, consideramos que, por un lado, lo que Spinoza intenta demostrar aquí es la capacidad que posee una imagen de afectar el cuerpo y el alma de un sujeto y, por el otro, que si bien no hay un conocimiento certero sobre el otro, la imaginación activa –inicia– el vínculo afectivo. Sin la vinculación afectiva, sin un otro que nos afecte, sería imposible pensar cualquier forma de existencia duradera. A fin de cuentas, lo que importa no es tanto si ese conocimiento es verdadero o no, sino lo que produce ese conocimiento imaginativo.

Ahora bien, una vez establecida la *simultaneidad* que se produce en el proceso imaginativo, podemos decir, entonces que si la naturaleza del cuerpo exterior es semejante a la mía entonces tanto *afección* como *idea* – afecto – son semejantes. Queda así explicado el procedimiento de imitación afectiva. Sin embargo, nos parece que aún no es del todo claro

por qué se atribuye esa semejanza; en cierto sentido, la demostración explica cómo funciona la semejanza pero no porqué el individuo encuentra semejanza. A nuestro entender, la respuesta puede ser comprendida del siguiente modo: podemos decir que, por un lado, el individuo atribuye *semejanza* porque hay una *experiencia corporal común*, esto es, una experiencia de que el otro – externo a mí – comparte una semejanza corporal y que, por lo tanto, está sujeto a las afecciones del mismo modo que lo está mi propio cuerpo y por ello puedo imaginar experimentar lo que ese otro cuerpo experimenta. Y, a su vez, ello es posible porque, por otro lado, tenemos primero una *experiencia corporal propia*, es decir, experimentamos que poseemos un cuerpo presumible de ser afectado². Como sabemos, esta división de la experiencia es sólo una distinción analítica puesto que la experiencia siempre acontece en la relación con otro externo que nos afecta. La relación es parte constitutiva de los modos de existencia.

En todo caso, podemos decir que la semejanza se refiere más bien al reconocimiento de que hay *otros* que poseen una *potencia* similar a la nuestra, aunque sea sólo porque imaginemos que esa potencia es semejante y no porque lo sepamos a ciencia cierta. El principio de semejanza funciona como un principio inicial de composición y no como una mera constatación de que hay otros semejantes en el mundo. En otras palabras, la semejanza implica un grado de conocimiento de

2 A grandes rasgos, podemos decir que hay tres momentos de la experiencia: la del propio cuerpo, la de otros cuerpos semejantes a nosotros y, por último, la experiencia de la eternidad, que no hemos incluido en la división que mencionamos en el cuerpo del texto porque no es de nuestro interés tratarla en el problema de la imitación de los afectos. Baste decir que la experiencia de la eternidad será tratada con mayor especificidad por Spinoza en la quinta parte de la *Ética*.

composición, aunque sea sólo conocimiento imaginativo. Es importante señalar que la imitación de los afectos se funda en una *naturaleza común* y no necesariamente en compartir los mismos afectos. Hay posibilidades de una imitación afectiva porque hay un primer reconocimiento de que el *otro* tiene, en algún sentido, una capacidad de *potencia* similar – común – a la nuestra, independientemente de las posibilidades de potenciación. La imitación no se plantea como producto de un azar que nos reúne: por el contrario, se produce mediante la *experiencia* de un tipo de *conocimiento práctico* sobre las condiciones de posibilidad de afección y composición. En otras palabras, podemos decir que hay una imitación afectiva porque hay una cierta similitud ontológica en relación a la potencia; los poderes de cada potencia serán puestos en juego después.

Por último, quisiéramos señalar que la imitación afectiva – por acontecer en el plano de la imaginación – está sujeta a una temporalidad. Recordemos lo que dice Spinoza en la demostración citada: “experimentamos nosotros un afecto semejante”. Como sabemos, los afectos primarios pueden ser de alegría, tristeza o deseo (cf. SPINOZA, 2011, E III, P XI, esc. p.224-225. También en E III, def. de los afectos IV, expl., p.286-287). Ahora bien, de la misma manera que imaginamos una semejanza afectiva, así también, reconocemos una constitución primaria de esa semejanza afectiva y, por lo tanto, los afectos que experimentamos en la mimesis afectiva serán, en principio, de esta clase: es decir, que la imitación afectiva puede resultar en afectos alegres, tristes o que impliquen deseo. A su vez, como hemos explicado, la mimesis se basa, en términos generales, en una experiencia que permite imaginar una semejanza. En el caso de los afectos, esa experiencia estará dada por una primera imagen de alegría o tristeza sobre algo externo que permite imaginar luego una alegría o tristeza semejante a la que experimenta alguien de una

naturaleza semejante a la nuestra. ¿Cómo es posible ese tránsito afectivo? La respuesta la encontramos en la memoria: es mediante el *recuerdo* de una experiencia primera de una afección alegre, triste o causante de deseo que luego establecemos la semejanza afectiva sobre ese otro objeto o individuo. En otros términos, esa primera imagen es lo que nos permite reconocer un afecto similar sobre otro objeto o individuo que consideramos imaginativamente semejante. Reiteramos que por pertenecer al plano de la imaginación ese reconocimiento continúa bajo el primer género de conocimiento confuso y mutilado, y, por lo tanto, la semejanza también puede serlo. Por ello dirá Spinoza que esas semejanzas suceden por accidente. Para comprender la temporalidad propia de la imitación afectiva citaremos casi en su totalidad la proposición xv de la tercera parte junto a su demostración, corolario y subsiguiente demostración. Si bien es extensa, entendemos que ilustra la temporalidad de los afectos semejantes. Dirá Spinoza:

Cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría tristeza o deseo.

Demostración: Supongamos que el alma es afectada a la vez por dos afectos, uno de los cuales no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, y el otro sí (...) cuando el alma, más tarde, sea afectada por el primero en virtud de su verdadera causa, la cual (según la hipótesis) de por sí sola no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, al punto será también afectada por el otro, que aumenta o disminuye su potencia de obrar, esto es, será afectado de alegría o de tristeza. Y, por tanto, aquella primera cosa será causa, no por sí misma, sino por accidente, de alegría o tristeza.

Corolario: en virtud del solo hecho de haber considerado una cosa con alegría o tristeza, de las que esa cosa no es causa eficiente, podemos amarla u odiarla.

Demostración: efectivamente, en virtud de ese solo hecho sucede que el alma, al imaginar más tarde esa cosa, sea afectado por un afecto de alegría o tristeza, es decir, sucede que aumenta o disminuye la potencia del alma y del cuerpo, etc. Y, por consiguiente, sucede que el alma desea imaginar esa cosa, o bien que le repugne hacerlo, esto es que la ame o la odie.

Escolio: Por ello entendemos cómo puede ocurrir que amemos u odiamos ciertas cosas sin que conozcamos la causa de ello, sino sólo (como dicen) por «simpatía» o «antipatía». Y con esto tiene que ver también esos objetos que nos afectan de alegría o tristeza por el solo hecho de ser *semejantes* en algo a otros que suelen afectarnos. (SPINOZA, 2011, E III, P XV)

Esta proposición, en su totalidad, evidencia el mecanismo imaginativo/temporal que opera en la lógica afectiva y que permite, en ciertas ocasiones, atribuir semejanzas en la memoria afectiva. Bajo esta lógica podemos entender, por ejemplo, la proposición XLVI: “Si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o de tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de clase o nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación” (SPINOZA, 2011, E III, P XLVI, p.263). Claramente el nombre genérico al que se refiere Spinoza ha sido construido por experiencias previas³ con un sujeto específico que de alguna forma estableció esa idea que luego se traducirá en una concepción general sobre, en este caso, una clase o nación. Con todo, no estamos diciendo nada que no caiga dentro del plano de la imaginación: la memoria y el recuerdo son los modos por los que opera la imagina-

3 Retomamos aquí el punto 10 de la trama afectiva presentada por Morfino en *Relación y Contingencia* (2010) [10. Por la pertenencia del individuo cuyo afecto es dirigido a una clase o nación hacia la cual se experimenta un afecto (en base a la experiencia de encuentros precedentes con individuos que pertenecían a ellas)].

ción y en cierta medida, la *semejanza* es un disparador de esa memoria afectiva que por estar constituida por imágenes confusas puede atribuir similitud a cosas y personas por accidente y no por su verdadera naturaleza. Pero, es esencial que entendamos que la imaginación, a pesar de ser un género confuso, trae consigo algún grado de conocimiento que le es útil al hombre, como en el caso de la *fluctuatio animi*.

Resta aún preguntarnos por el sentido de ese “afecto similar” que es mencionado por Spinoza en la demostración de la imitación afectiva. Si bien es claro que el autor se refiere a que, por encontrar semejante a otro experimentamos un afecto similar al que aquél otro experimenta, hay que destacar que no es el mismo afecto. Por ejemplo: un sujeto X a quien yo no conozco y del que recibo noticia de que fue lastimado y golpeado provocará en mí un afecto de tristeza que no será el mismo que sentirá ese X, puesto que mi afecto se compone de lo que imagino que es un daño y del daño particular que le provocaron a X. Entonces, cuando consideremos la “similitud del afecto”, deberemos tener presente que es resultado de esa composición entre lo que imaginamos en términos generales y lo que experimentamos en términos singulares. Ahora bien, en una primera instancia, podemos decir, considerando la distinción primaria que realiza el autor, que los afectos pueden ser de alegría, tristeza o deseo. Spinoza dirá al respecto lo siguiente: “Esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama *commiseración*, pero referida al deseo se llama *emulación* que, por ende, no es sino *el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros tienen el mismo deseo*” (SPINOZA, 2011, E III, P XXVII, esc., p.242).

Parece evidente que Spinoza ubicará en la analítica afectiva pasiones más acordes a la mimesis afectiva. Navegar sobre la amplia batería

de pasiones que describe el filósofo es de por sí una tarea compleja, porque cada uno adquiere una definición específica basada en los elementos propios de la teoría spinozista. No obstante, las “Definiciones de los afectos” (SPINOZA, 2011, E III, definiciones de los afectos, p.284-301) ubicadas al final del libro tercero –que funcionan como una suerte de diccionario afectivo– nos permiten profundizar con mayor claridad lo que se refiere a estos afectos en cada caso. También nos habilita a hacer ciertas divisiones entre los afectos, que, si bien no son enunciadas por Spinoza, no nos parecen forzadas. Por ejemplo, podemos decir que, considerando el compendio de definiciones de los afectos, en el caso de la mimesis afectiva, encontramos que los afectos más acordes a su funcionamiento son: la *conmiseración*, la *emulación*, la *indignación* y la *aprobación*. Estos cuatro afectos, que como tales tienen su causa en algo externo, se identifican por una concepción previa de *bien* y *mal*. Por ello, cuando operan en el plano de la imaginación, son lo que podríamos llamar pasiones *morales*. Cabe aclarar que cuando utilizamos el término *moral* no hacemos referencia al uso que hace Spinoza de *moralidad*: esta última implica el “deseo de hacer el bien que nace de la vida según la guía de la razón” (SPINOZA, 2011, E IV, P XXXVII, esc.I, p.353) y es un término que se encuentra en estricta relación con lo útil y virtuoso en el plano de la razón. Por el contrario, decimos *morales* en relación a lo que Spinoza denomina –cuando se refiere al bien y el mal– como “modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí” (SPINOZA, 2011, E IV, prefacio, p.311) o como indica Deleuze, “Moral, que refiere siempre la existencia de valores trascendentes” (DELEUZE, 2001, p.34). No debemos pasar por alto que Spinoza utilizará la idea de “comparación” en tres oportunidades: cuando se trata de la

fuerza de un afecto⁴, cuando se refiere a los conceptos de perfección/imperfección y, por último, en lo que respecta a bien/mal. En todas las oportunidades, la comparación implica la relación de fuerzas entre potencias, con la diferencia de que en los dos últimos casos se trata de las nociones resultantes de esa comparación. Retomemos ahora los cuatro afectos mencionados: *commiseración*, *emulación*, *indignación* y *aprobación*:

La *commiseración* es una tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros. (SPINOZA, 2011, E III, def. de los afectos, p.290)

EXPLICACIÓN: No parece haber diferencia alguna entre *commiseración* y *misericordia*, salvo, a caso, la de que la *commiseración* se refiere a un afecto singular, y la *misericordia* al hábito de ese afecto.

La *emulación* es el deseo de una cosa, engendrado en nosotros porque imaginamos que otros tienen ese mismo deseo.

EXPLICACIÓN: el que huye porque ve a lo demás huir, el que siente miedo al ver a los demás sentirlo, o el que, al ver que otro se quema la mano, retira la suya y aparta el cuerpo, como si fuese su propia mano la que se quema, decimos que «imita» el afecto del otro, pero no que lo «emula», y no porque conozcamos una causa de la *emulación* distinta de la causa de la *imitación*, sino porque el uso ha hecho que llamemos *émulo* sólo al que imita lo que juzgamos ser honesto, útil o agradable. (SPINOZA, 2011, E III, def. de los afectos, p.297)

La *aprobación* es el amor hacia alguien que ha hecho bien a otro.

La *indignación* es el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro. (ibidem, def. de los afectos ,XIX y XX, p.291)

4 “La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra”. (SPINOZA, 2011, E IV, Prop. v, p.319).

Incluimos tanto la *aprobación* como la *indignación* dentro de los afectos de la imitación afectiva porque consideramos que, si bien no son definidos por Spinoza a partir de la imagen de semejanza, expresan una concepción previa – imaginativa – de bien y mal. Ahora bien, ¿podemos decir que la imitación afectiva basada en la semejanza provoca algún tipo de *unión* entre los hombres? En la introducción del *Tratado Político*, Atilano Domínguez parece darnos una respuesta negativa a esta pregunta:

En virtud de la ley de asociación por semejanza – que Spinoza tiende a reducir a la asociación por simple contigüidad –, una cosa nos afecta con el mismo sentimiento que aquella a la que es semejante. Ese resorte, que habitualmente se llama simpatía o antipatía y que no implica, en realidad, ninguna comunidad, sino una simple coincidencia entre dos cosas, hace que imitemos o reproduzcamos los afectos de nuestros semejantes. (Domínguez in: SPINOZA, 2004, p.21)

Es cierto que las semejanzas que establecen los hombres pueden ser arbitrarias y a ello debe referirse Domínguez cuando habla de “asociaciones por simple contigüidad”. Ahora bien, ¿cuándo esa “simple coincidencia” se vuelve peligrosa para una comunidad? Recordemos lo que dice Spinoza en el *Tratado Político*: cuando “conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran” juzgando como si se tratara de una *falta* o *vicio* cuando los hombres no se acomodan a esos modelos imaginados. No debemos pasar por alto que por ser simples y arbitrarias no están exentas de establecer ficciones sobre la naturaleza del hombre. El principio de semejanza afectiva es un principio que puede ser pensado como un principio de unión social, pero del mismo modo puede ser considerado como un principio de división social. Y esto puede ser entendido en dos sentidos, ya sea que se trate de que nos

indignemos frente a los actos de otros y por ello los juzguemos o ya sea que los *envidiemos* porque poseen las mismas cosas que nosotros deseamos y creemos que podemos poseer. No hemos tratado aquí el caso de la *envidia* porque nos parecía que no reflejaba enteramente la problemática en torno a la imitación afectiva. El afecto de la envidia trata más bien de una cuestión de *propiedad* que de una cuestión moral, aunque supone la idea de semejanza, ya que, según Spinoza, envidiamos a aquellos que consideramos que poseen una *naturaleza común* (semejante): “(el hombre) sí envidiará a su igual, cuya naturaleza supone ser la misma que la suya”. Los hombres que se consideran semejantes se envidian; no sucede así con los que se considera que poseen una naturaleza distinta y singular: “nosotros veneramos a un hombre porque nos asombramos de su prudencia, su fuerza, etcétera, ello sucede porque imaginamos que dichas virtudes están en él de un modo singular, y no como algo común a nuestra naturaleza, y, por ello, no se las envidiaremos más de lo que envidiamos a los árboles su altura, a los leones su fuerza, etcétera”. (SPINOZA, 2011, E III, P IV, p.275).

Ya sea que se trate de la *indignación* o la *envidia*, Spinoza pondrá el punto de disidencia y conflicto entre los hombres en la suposición – imaginación – de una naturaleza común que por ser común no implica una similitud, en todo caso, imagina una similitud. Podemos decir, entonces, que así como imaginativamente la idea de semejanza establece comunidad – en el caso de la misericordia y de la conmiseración –, también excluye de la comunidad – en el caso de la indignación y de la envidia (odio).

Pero ¿por qué la imitación afectiva no es suficiente para mantener

el equilibrio de las relaciones sociales? En el capítulo XII de la cuarta parte, Spinoza nos dirá: “es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos y vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos, y, en general, hacer aquello que sirva para consolidar la amistad” (SPINOZA, 2011, E IV, capítulo XII, p.401). La estabilidad de los vínculos residirá en la cualidad de los lazos que los hombres establezcan entre sí, cualidad que dependerá de la durabilidad y potenciación de dichos lazos. Como vimos, la imitación afectiva es propia del plano imaginativo y como tal genera vínculos inestables que rápidamente corren el riesgo de derivar en formas de dominación. Por las siguientes razones: 1) la imitación afectiva no se establece en un reconocimiento de igualdad, sino en una atribución de semejanza que se funda en la experiencia singular de un individuo, y no en la experiencia de la relación de dos o más hombres. Nace de un individuo para volver a ese individuo. De ahí que la mayoría de las veces busquemos que el resto se comporte y viva bajo nuestra propia índole. 2) Lo que se juzga como Bien o Mal no se funda en común acuerdo producto de la deliberación, sino mediante un proceso comparativo arbitrario que resulta en modelos ideales a los que el mundo debe ajustarse incurriendo en vicio -falta- si no se adecúa. Ahora bien, ¿bastan estas razones para decir que la imitación afectiva no genera unión entre los hombres? Creemos que no. La imitación afectiva puede funcionar como un principio de unión, pero como tal no basta para garantizar una estabilidad de las relaciones. En una primera aproximación produce “comunidad”, pero no una que sea perdurable. Para que una comunidad sea estable tendrá que asentarse en otro principio: el de la utilidad, que, a diferencia del de semejanza, se funda en el reconocimiento de los otros como potencia compositiva (no hay nada más útil para otro hombre). Si bien, la imitación afectiva se materializa en la *imagen* -de una naturaleza común- que como tal entabla algún tipo de

vinculación, alcanza su límite cuando la imaginación de lo semejante no coincide con la realidad—lo que las cosas son—. Si bastara con *comprender* (vivir bajo la guía de la razón) la realidad tal cual es y este conocimiento nos permitiera despojarnos de lo que *creemos* que son las cosas, habría con seguridad menos conflictos entre los hombres. Pero como para Spinoza los hombres están necesariamente sometidos a los afectos inmediatamente suelen entrar en conflicto:

Y así por su propia constitución, compadecen a quiénes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y, además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso se gloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo. (SPINOZA, 2004, TP, p.86)

El problema que la *Ética* plantea es precisamente el modo en que *imaginación* y *razón* se vinculan; a diferencia de la tradición que busca sostener una oposición entre ambos Spinoza intentará entablar una composición: frente a la constitución propia de lo humano — el sometimiento a los afectos — Spinoza responderá con el axioma: “el hombre piensa”. Así como el hombre padece cuando se encuentra sujeto a las pasiones, también tiene las herramientas para librarse de ese sometimiento: ni una vida afectiva sometida a la razón ni una vida racional sometida a los afectos. La inquietud spinozista es una inquietud *práctica* y no teórica, por ello su interés será:

...deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esa ciencia con la misma liber-

tad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas. (*ibidem*, p.85)

Y en este sentido la cuarta parte de la *Ética* tratará de la *servidumbre* humana, con el objetivo de encontrar los principios de la *praxis* humana que nos permitan una *transición* del sometimiento de las pasiones hacia la libertad y que, a su vez, funcionen como principios estabilizadores de las relaciones. Cuando hablamos de estabilidad nos referimos a una búsqueda por el equilibrio entre aquello que nos hace pasivos y lo que nos vuelve activos, en otros términos, entre aquello que nos hace esclavos y aquello que nos hace libres. Podemos pensar el concepto de *estabilidad* de la relación (del individuo consigo mismo, del individuo con los otros y de la comunidad) como aquello que marca el paso de la reflexión en la *Ética* partiendo de la fluctuación de ánimo, pasando por la imitación afectiva hasta llegar a las formas de gobierno. De manera que, si la imitación afectiva no basta para mantener la estabilidad entre los hombres deberemos pensar en otro principio de unión más estable, que como adelantamos antes, será el del principio de utilidad. Este cambio no implica el abandono de la imitación afectiva como principio sociabilizador, la mimesis es en la mayoría de los casos la primera forma de vinculación entre los hombres. Pero, si nuestro objetivo es pensar modos de vinculación más equilibrados y no tan propensos a la dominación deberemos considerar dejar la imitación afectiva en suspenso. Ahora bien, la posibilidad de dominación es un riesgo latente en toda forma comunitaria por ello Spinoza ubicará como apertura de las proposiciones de la cuarta parte el siguiente axioma: “En la naturaleza 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 aquél la puede ser destruida” (SPINOZA, 2011, E IV, p.314). Por su definición, un axioma expresa

algo que es evidente y no precisa demostración, si bien Spinoza ya ha mencionado en las anteriores partes de la *Ética* el poder de las causas exteriores como el causante de las disminuciones, variaciones e incluso destrucciones de la potencia, este axioma no constituye una mera constatación de lo anteriormente dicho. Su ubicación al inicio funciona como un antecedente sobre cualquier paso o movimiento reflexivo que demos en lo tocante a la servidumbre humana, o lo que es lo mismo, sobre la impotencia del hombre para moderar sus afectos. La posibilidad de destrucción no sólo atiende a los aspectos físicos, como por ejemplo podríamos pensar el veneno, elemento que tiene el poder de matarnos, si no, también, a los aspectos psicológicos de los individuos. La variación de fuerzas –potencias–, como tal, puede derivar en mecanismos de dominación en los que el uso del desequilibrio afectivo se constituye en el motor del sometimiento de unos a otros. El *deseo* (que brota de un afecto malo) de que los otros vivan según nuestro propio juicio activa las piezas del engranaje del poder utilizando múltiples combinaciones afectivas para dominar: entre ellas, la que posee mayor eficacia, es aquella que opera a través del miedo y la esperanza. ¿Cómo revertir ese deseo negativo que es constitutivo del hombre? Una primera respuesta estará dada en la definición de servidumbre:

Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir sus 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, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. Me he propuesto demostrar en esta Parte a causa de dicho estado y, además, qué tienen de bueno o de malo los afectos. (SPINOZA, 2011, E IV, pref., p.307)

Es interesante como Spinoza vuelve una y otra vez a resaltar que los conflictos humanos no son el resultado de una deficiencia de la constitución de los hombres: padecer es parte de la vida de los individuos, por lo tanto, la reflexión filosófica debe centrarse en cómo salir de ese estado de padecimiento. La preocupación de Spinoza será una preocupación práctica: *ver* lo bueno y *hacer* lo bueno. Por ello, la pregunta spinozista no se interrogará por el mejor modo de vida si no por cómo vivir mejor. Y esta vía práctica comenzará por entender qué es bueno y malo para los hombres, podríamos decir, que de esta manera la pregunta por “cómo se produce comunidad y la estabilidad de sus relaciones” se torna un interrogante ético-político.

CONSIDERATIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PASSION AND REASON IN BARUCH SPINOZA'S PHILOSOPHY:
THE AFFECTIVE IMITATION FOR A COMMUNITY

ABSTRACT: This article will try to go through a small part of Spinozist affective mapping. We will dwell on the idea of affective imitation, in which the category of *other* -expression of exteriority- appears as a stranger by whom, despite not having a specific encounter, we may feel affected. Going back to the paths of affective mimesis allows us to establish an affective social origin that as such will reveal the importance of affections in the common life of men. In other words, we will show the essential role of affective life in the origin of the community starting from a first union produced by a common affection.

KEYWORDS: Affective imitation, Image, Resemblance, Social origin, Moral, Community.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, M. (2000) *Paixão, ação e liberdade em Espinosa*. In: *Folha de S. Paulo: Caderno Mais!*. São Paulo, 20 ago. 2000. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2008200006.htm>>. Acesso em: 18 nov. 2017.
- DELEUZE, G. (2001) *Spinoza: filosofia práctica*, Barcelona: Tusquets.
- MORFINO, V. (2010) *Relación y contingencia*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- SPINOZA, B. (2004) *Tratado político*, Madrid: Alianza.
- _____. (2011) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Alianza.