



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE PSICOLOGÍA**

**EL CUIDADO SOCIOPOLÍTICO DE LOS AFECTOS  
EN SPINOZA**

**QUE PARA OBTENER TÍTULO DE LICENCIADO EN  
PSICOLOGIA**

**PRESENTA:**

**LUIS ENRIQUE JUÁREZ AVENA**

**DIRECTOR:**

**LIC. FRANCISCO PEREZ COTA**

**REVISOR:**

**MTRO. OSCAR ALBERTO CLAVELLINA  
LOPEZ**



Ciudad universitaria, CDMX

2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

### ❖ Introducción

1. Crítica preliminar .....	4
2. Afectos y política.....	5
3. ¿Por qué los afectos?.....	8
4. ¿Por qué el cuerpo?.....	9
5. ¿Por qué pensar la materialidad en la psicología?.....	10
6. ¿Cómo entiende Spinoza los afectos? .....	11
7. ¿Cómo puede ser terapéutica una ética? .....	14
8. Capítulos de la tesis.....	17

### ❖ Capítulo 1

#### La descristianización del ser humano

1. ¿En qué condiciones vivía Baruch Spinoza?.....	20
2. Dios como síntoma de enfermedad .....	23
3. ¿Qué es Dios para Spinoza? .....	26
4. El pensamiento y la extensión .....	31
5. ¿Cómo es un Dios inmanente? .....	33
6. El ser humano es un modo que expresa a la Naturaleza.....	34
7. La materialidad de la vida humana .....	36

### ❖ Capítulo 2

#### El cuerpo, la imaginación y los afectos

1. No existe ontológicamente la imperfección ni la maldad.....	39
2. La realidad material del alma.....	40
3. El objeto de la idea del alma.....	42
4. Toda idea proviene del cuerpo.....	43
5. La conexión del alma y del cuerpo.....	44
6. La existencia simultánea del alma y del cuerpo.....	45
7. La producción de imágenes en el cuerpo y en el alma.....	49
8. Las imágenes sensibles.....	50
9. Las imágenes en la memoria.....	51
10. El conocimiento posible en la imaginación.....	54
11. Los 3 géneros de conocimiento.....	55
12. La imaginación y los afectos.....	57

### ❖ Capítulo 3

#### El materialismo de los afectos

1. Los afectos son relaciones corporales.....	62
2. Los afectos pasivos y activos.....	64
3. El conato como afecto vital.....	65
4. El error de Damasio sobre el conato.....	66
5. Alegría y tristeza .....	67
6. Amor y odio.....	69
7. Miedo y esperanza .....	70
8. Los afectos del cuerpo no son fallas morales.....	72
9. Lo bueno y lo malo son disposiciones del cuerpo.....	74
10. La tristeza referida al alma depende de ideas inadecuadas.....	76
11. Remedios del alma contra los afectos.....	79
12. Materialismo de los afectos.....	82
13. Una terapia sociopolítica.....	83

### ❖ Conclusión

1. Resumen general .....	87
2. ¿Qué aporta esta tesis a la psicología? .....	88
3. ¿Por qué materialismo? .....	90
4. ¿Qué puede hacer la mente? .....	92
5. ¿Psicología de los afectos? .....	93
6. ¿Por qué estudiar los afectos? .....	95
7. La imaginación y los afectos .....	96
8. ¿Cuál es el problema de la imaginación? .....	97
9. ¿Cuidado de los afectos? .....	99
10. La felicidad es un problema sociopolítico.....	102

❖ Bibliografía .....	104
----------------------	-----

## **Introducción**

### **1. Crítica preliminar**

Corroborar, reafirmar, repetir, reiterar un conjunto de conceptos que forman parte de una tradición, de una escuela, que están regulados por criterios de validez, por una autoridad irracional no es lo que se presenta en este trabajo. Hasta el momento no existe ningún marco conceptual, ni criterios de validez, ni enfoques que abarquen todos los ámbitos de la realidad, todos los niveles de análisis, todos los ángulos de reflexión. Del mismo modo ningún criterio ha podido ser inmóvil y fijo (excepto quien tiene espíritu de teólogo que quiere poseer la verdad absoluta e incriticable). Los marcos conceptuales tienen su campo de aplicación donde son fecundos y útiles, y cuando se los aleja sin hacer crítica, es decir, conocer sus límites y sus alcances, pierden su capacidad de inteligir problemas para resolverlos. Con esto quiero defender que los trabajos de este tipo tienen que basarse en el criterio del pensamiento libre, claro, respetando siempre la rigurosidad, la claridad, la precisión, la argumentación y la reflexión. En el caso de esta tesis, la pregunta por los afectos sólo tiene sentido a partir de un interés práctico, esto es, la pregunta remite a las situaciones de la vida cotidiana, a sus conflictos, a sus inquietudes, a sus desajustes y desfases, a su descentramiento, esto es, al problema de cómo se siente un individuo en su vida en el día a día. Es en este ámbito de los problemas prácticos de la vida cotidiana hacia donde se dirige este conjunto de conceptos con el objetivo de contribuir a la solución de sus problemas. Asimismo, en este nivel radica la gran importancia de pensar los afectos de esta manera, en este enfoque, bajo estos conceptos, en este nivel específico de análisis. Por el contrario, el trabajo no trata en ningún sentido de discutir la verdadera definición de los afectos o emociones o sentimientos, sino de presentar un marco conceptual que ayude a la comprensión de nuestra afectividad en el momento en que acontece y en las condiciones que la hacen posible.

La elección de un autor como Spinoza obedece estrictamente a la fecundidad de sus conceptos para pensar los afectos en nuestra realidad cotidiana. Es decir, no obedece a su aparente extravagancia, a su “lejanía” en el tiempo, a que está fuera de la tradición, a que no forma parte de lo que autoritariamente se dice que es psicología, etc. Si fuera por alguna cosa

dicha anteriormente, significaría que mi criterio de elección es muy débil. En segundo lugar, quiero ser crítico con la idea de que los autores y sus ideas ubicados cronológicamente en el pasado implica automáticamente, como si fuera autoevidente, un retraso, un simple antecedente, un pensamiento primitivo, y que se sostiene de un prejuicio irracional de que lo actual, lo presente, lo cronológicamente más próximo implica una mejoría, un avance, una superación, esto es, un progreso. Esta fantástica idea es insostenible, pues los autores y sus ideas no fueron movidos por una especie de progreso mágico de los saberes, sino por la necesidad de resolver problemas prácticos que vivían en su propia realidad. Esto solamente implica que los problemas obedecen a condiciones específicas, de manera que no se puede pensar en la superación del pensamiento por sí mismo, sino de soluciones diferentes que obedecen a realidades diferentes. Cada autor lee a sus antecesores bajo el lente de sus propósitos específicos, no por solo ir superando por superar a los anteriores. En último lugar, pienso que trabajar conceptos tiene que servir necesariamente a resolver problemas prácticos, de nuestra vida real, existente y material, y no sólo ser una discusión escolástica, esto es, académica. El problema de socializar conceptos forma parte de un problema económico-político cuando lo que hace toda universidad es formar trabajadores asalariados para vender sus saberes y no para resolver problemas sociales.

## **2. Afectos y política**

Lo que me ha interesado pensar es lo que Spinoza llama afecto. En primer lugar, un afecto no equivale propiamente a un sentimiento o a una emoción. Pensar los afectos significa pensar un modo de existencia, mientras que un sentimiento o una emoción indican estados de ánimo o reacciones corporales que son intermitentes, cambiantes o pasajeras. El afecto es un modo de estar en la realidad. En segundo lugar, el afecto, siempre pensado desde Spinoza, tiene un carácter doble: es una realidad mental y corporal simultáneamente. La perspectiva idealista, en especial la platónica-cristiana, piensa que la existencia del alma y de sus ideas no depende de la existencia del cuerpo. La relación que tiene el cuerpo y el alma es problemática, de lucha, de oposición, de diferencia jerárquica. La psicología contemporánea forma parte de esta tradición, esto es, la realidad mental se piensa independiente del cuerpo. Por su parte, la perspectiva de Spinoza piensa que la existencia del alma depende del cuerpo.

Es decir, si no hay cuerpo no hay alma, por lo tanto, ideas y pensamiento. Spinoza descristianiza al cuerpo y al alma, por lo tanto, no es idealista, ni puede ser visto como parte de la tradición que sigue la psicología contemporánea. Pienso que es importante pensar la descristianización del cuerpo y del alma, por lo tanto, del ser humano, en la medida en que nuestra moral y nuestra política continúa siendo cristianizada. Es decir, no piensa más los problemas de la mente sin relación con un cuerpo. En resumen, la psicología contemporánea encuentra afinidad con el cristianismo a través del idealismo, esto es, cuando olvida científicamente al cuerpo. Lo científico no cambia en nada su ideología política, sus presupuestos cristianos y capitalistas. Por esto me parece importante discutir la descristianización del ser humano.

La estrategia de Spinoza que descristianiza su realidad procede a partir de vincular el ser y lo que se puede, mientras que el platonismo, el cristianismo para el pueblo, piensa el ser a partir de predicados que sean universales. Así pues, no puede haber una definición universal de hombre o de mujer, sino una infinidad de diferencias en cada uno. Las diferencias entre cada uno radican en sus potencias, cada uno puede cosas diferentes. No hay punto de comparación, ni de equivalencia. Definir esencialmente es un razonamiento inadecuado. Y, sin embargo, podemos tener cosas en común que no nos hacen iguales. Cada uno al tener un cuerpo diferente, tiene capacidades diferentes, por lo tanto, mentes diferentes. La consecuencia de esto es la imposibilidad de una moral universal y de una política que suponga individuos equivalentes. ¿Cómo vivir socialmente si todos tenemos un cuerpo y una mente constituidos de modo diferente, si vemos la vida dependiendo de nuestro cuerpo, si cada uno es singular en su existencia? ¿Cómo puede funcionar la psicología contemporánea si no piensa la singularidad del cuerpo y su rol en la constitución de lo mental?

Ahora bien, esta idea tiene consecuencias éticas y políticas. Esta consideración se aparta de la psicología contemporánea desde que acepta que la mente se forma a partir de su cuerpo singular y de las capacidades propias. Pero más precisamente cuando piensa al cuerpo como constitutivos de los afectos y no piensa los sentimientos y emociones únicamente referidos a las ideas de la mente. Este apartamiento se debe a mis intereses filosóficos y políticos. Por un lado, la psicología contemporánea cuando deja de pensar la mente en tanto que cuerpo, deja de pensar la existencia del ser humano se construye en relación con su sociedad, su

política, las condiciones de producción, las reglas de comportamiento. Me parece inverosímil que la mente sea una entidad privada que subsiste por sí misma (à la Descartes), ni que los problemas mentales tengan su origen únicamente en el juego de representaciones de las que es capaz de construir. Lo único que hace la diferencia es la ideología política que sostiene. Es decir, no veo ningún error teórico, ni científico. La psicología contemporánea encuentra afinidad con el neoliberalismo. Su punto en común es la categoría insuperable de individuo. El individuo es un sujeto que existe encerrado en sí mismo para la psicología, para el neoliberalismo y para el capitalismo. La diferencia que justifica la elección de un pensador como Spinoza es mi interés en no pensar individuos, sino singularidades. La singularidad implica diferencias y diversidad, pero no excluye que haya puntos en común. Desde el individuo, solo es pensable el bien como algo que empieza y termina en él. Mientras que las singularidades, entienden el bien como singular y al mismo tiempo piensan en el bien común. Es decir, mi bien es el bien de otros, el bien de otros es mi bien. Por lo tanto, el bien no puede ser la adherencia a reglas de comportamiento, ni puede ser establecido heterónomamente.

No hay duda de que el ser humano es un ser social. Desde la categoría del individuo, la socialidad se desvanece como parte de su política. Pero desde la categoría de singularidad se ilumina otra ideología política que preconiza la socialidad como necesaria y la comunidad como su medio. En este sentido, pensar los afectos forma parte de otra ideología política que piensa desde el cuerpo. Mientras que la tarea política de la psicología contemporánea es la adherencia, adaptación y obediencia. En el caso de Spinoza, si lo propio de cualquier cuerpo humano es afectarse, el cuidado de estos afectos deviene una tarea ética y política. Los afectos tienen su realidad como una relación. Los afectos son los modos en que nos relacionamos con toda nuestra realidad que básicamente atraviesa el cuerpo. La mente es la consciencia del cuerpo y de las relaciones que efectúa. Lo que puede hacer el alma es decidir qué relaciones efectuar, pero no puede crearlas. Su dominio se encuentra en la comprensión adecuada o inadecuada de estas relaciones.

La cuestión política de la psicología ya no sería el modo en que un individuo se cura aisladamente en terapia o con medicamentos. El problema de si hay cura total o no en la psicología clínica no es una cuestión de la terapia, del terapeuta o del paciente, sino del modo de vida y las condiciones en las que existe. Pensar la relación entre el modo de vida y las

condiciones de existencia muestra que es un falso problema el de la cura total o parcial, pues si las condiciones empujan a toda una sociedad a efectuar afectos de tristeza, no veo cómo no se pueda caer una y otra vez en estados neuróticos. Así pues, pienso que es importante repensarnos como una comunidad política donde se valore el bien común. Este bien común es el modo de existencia en la alegría y el placer, en donde el cuidado del cuerpo esté en el centro, y no sólo la manipulación ideológica para tolerar el modo de trabajar en el neoliberalismo como lo hace la psicología del trabajo. El marcador del bienestar es entonces el afecto constructivo y positivo que tiene que formar parte de las ocupaciones éticas y políticas. En resumen, busco pensar lo psicológico dentro de sus condiciones materiales: el cuerpo, los afectos, sus prácticas. Sólo aquí me parece pensable de un modo materialista el bienestar o malestar psicológico. Veo necesaria la descristianización, la liberación del modo de vida neoliberalista y capitalista que la psicología contemporánea sostiene para pensar de otro modo el bienestar personal, singular, individual, colectivo y social dentro de relaciones éticas y políticas diferentes.

### **3. ¿Por qué los afectos?**

Estoy plenamente convencido, así como Spinoza, de que en los afectos de los individuos y de las colectividades se juegan cosas importantes. Esto es, los afectos dan prueba del modo en que vivimos, de nuestra forma de vida, del modo en que habitamos un cuerpo. Es un hecho que no podemos deshacernos de las sensaciones, afecciones, percepciones de nuestro cuerpo en ningún momento ni en ningún lugar. Los afectos nos indican el modo en que es afectada nuestra sensibilidad a cada momento del día, al levantarnos, al comer, al enamorarnos, al fatigarnos de modo inexorable por toda nuestra vida. De manera que, trabajar la realidad afectiva que se efectúa en todo espacio y en todo tiempo de nuestra existencia, es trabajar con las situaciones que tienen lugar en lo que hemos construido como una forma de vida, una cotidianidad, una rutina, una sistematicidad. En segundo lugar, trabajar los afectos en Spinoza permite pensarlos como un efecto causado por una realidad externa. Es decir, permite pensar que la activación de los afectos no obedece a una automaticidad ni a una programación natural del comportamiento, sino a un conjunto de relaciones que tienen una

causa eficiente. Los afectos son una imagen traducida en el cuerpo de las relaciones que efectúa en las situaciones diarias y cotidianas.

Ahora bien, Spinoza presenta 3 afectos básicos de todo ser humano: la alegría, la tristeza y el deseo. La vida humana habita en su corporalidad, y bajo ésta su realidad mental, en aquello que fortifica y vitaliza su cuerpo que es la alegría, en aquello que debilita y minimiza su cuerpo que es la tristeza, y en un afecto que habita en el cuerpo independientemente de sus condiciones alegres o tristes que es el deseo. Freud y Lacan, pilares del psicoanálisis, estuvieron de acuerdo con el holandés del siglo xvii, es decir, lo retomaron. El deseo es la fuerza que habita el cuerpo que lo impulsa a perseverar en la existencia. En este sentido, no hay duda de que los afectos forman parte fundamental de la existencia humana. En los afectos se monta toda nuestra vida. La cuestión es cómo vivir con las alegrías, las tristezas y los deseos en el tiempo y el espacio con las condiciones sociales, políticas y económicas existentes. Ese problema es el que hace interesante los afectos.

#### **4. ¿Por qué el cuerpo?**

En la pregunta anterior he dado por sentada la relación entre los afectos y el cuerpo, pero es necesario decir por qué razones me parece importante. En primer lugar, consciente o inconscientemente nuestras tradiciones psicológicas se limitan a pensar la realidad mental como una cosa que se sustenta por sí misma independientemente de las condiciones externas, del tiempo y del espacio. Aquí no hay diferencia entre la ciencia cognitiva y las neurociencias. Uno con un modelo abstracto inmaterial de lo que puede ser una mente y el otro con un modelo abstracto material llamado cerebro. Lo único que parece autorizarles estos absurdos es que creen que el método y criterios de la ciencia válida en automático cualquier cosa que hagan sin hacer un trabajo subjetivo y reflexivo de sus conceptos. Todavía no ven que sus problemas no están en la aplicación de técnicas, sino en sus marcos conceptuales, que por lo demás son confusos y oscuros en sus explicaciones sobre el comportamiento humano. Sin embargo, gracias a estos problemas conceptuales pude voltear a ver a Spinoza. Debo mencionar que entre los autores interesantes que pueden contribuir

más a estos temas se encuentran Charles Fourier, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud y Wilhelm Reich.

Spinoza piensa que la mente y el cuerpo existen en tanto unidad y en correspondencia. Es decir, no hay un cuerpo humano sin mente y no hay una mente sin un cuerpo, no hay un cerebro que por sí mismo controla, dirige, programe el comportamiento humano, ni un esquema de la cognición trascendental que funcione independientemente del cuerpo y las relaciones externas (aquí Jacobi, Fichte y Hegel, el idealismo alemán, leyeron en Spinoza y en el supuesto spinozismo de Kant, la muerte de la libertad, la autonomía y validez de la razón, que no podía estar condicionada por nada externo). Justamente es en los afectos donde se muestra la síntesis entre una afección y una idea. La diferencia entre la mente y el cuerpo radica en sus capacidades. La mente percibe y conceptualiza, mientras que el cuerpo padece y se mueve. En el nivel fenomenológico no hay ninguna diferencia entre el cuerpo y el alma: lo que percibe la mente es lo que el cuerpo siente. La idea más importante es que toda la realidad mental depende de las condiciones de existencia del cuerpo. El criterio de salud y enfermedad del alma es indicado por el estado del cuerpo. Es decir, no hay ninguna “enfermedad” mental que no suponga una frustración e insatisfacción de necesidades fisiológicas. Las enfermedades mentales son los afectos destructivos que abruman al cuerpo y a la mente simultáneamente. La cura para las enfermedades afectivas se basa en una ética, es decir, en la puesta en práctica de un modo diferente de vida. Hay que precisar que la aplicación de una ética sólo a nivel individual se trata de un auxilio, pues la cura implica una modificación de la forma de vida colectiva. Esto implica que la modificación real tiene que darse a nivel social, y por ende político.

### **5. ¿Por qué pensar la materialidad en la psicología?**

Por materialidad entiendo varias cosas implicadas. En primer lugar, implica un reposicionamiento de los problemas psicológicos en los problemas del cuerpo. Más específicamente, es un problema de los afectos que habitan al cuerpo principalmente, y en donde la mente cumple con funciones específicas en su manejo adecuado. En segundo lugar, el cuerpo y la mente habitan en un espacio y en un tiempo. La comunicación entre el cuerpo

y el espacio es a partir de relaciones. Vivimos en espacios que construimos como ciudades y campos, edificios y casas, lugares públicos y privados, etc. Nos relacionamos con el tiempo a partir de un reloj, de programas, de citas, de obligaciones, etc. Ahora bien, la forma en que nos podemos relacionar en espacios y tiempos depende de lo político, lo moral y lo económico. A todo esto, le podemos llamar condiciones materiales. Estas condiciones materiales nos someten a modos de relacionarnos con las personas, con las cosas, con el espacio, con el tiempo. A su vez, estas condiciones no son universales, sino que dependen de cada situación particular. De manera que, la forma en que nos afecta una ciudad es diferente a las afecciones en el campo, pues las relaciones sociales, morales, políticas pueden ser diferentes. A partir de esto, podemos decir que es importante conocer las condiciones materiales que efectúan algún tipo de relaciones que nos pueden generar tristeza o alegría. Es necesario conocer las situaciones que transita colectivamente como cuerpo una sociedad para entender cómo es su estado afectivo.

## **6. ¿Cómo entiende Spinoza los afectos?**

En principio, hay que excluir otros conceptos que usamos como sinónimos, por ejemplo, sentimiento y emoción. La razón de esto es para ser más precisos en el significado y en el uso de los conceptos, para no intercambiarlos desordenadamente, para no confundir el pensamiento. Si bien en algún nivel de análisis y de distinciones se podrían utilizar, pueden fácilmente entorpecer la comprensión. Elegir y pensar concepto por concepto es la tarea intelectual necesaria, sin poner ni añadir sin sentido o azarosamente las palabras o la construcción de enunciados. Así pues, el afecto es una afección del cuerpo acompañada por la idea de esa afección. A partir de esta definición se pueden mostrar varias cosas que me interesan. En primer lugar, cuando se dice afección del cuerpo podemos ver el enfoque materialista para pensar los afectos. Una afección es una modificación física recibida o ejercida de un cuerpo. Más allá de discutir, de nuevo, si esta teoría física es obsoleta o no, si se subsumió a su tiempo de forma inconsciente, o de si es inválida, podemos rescatar que se está colocando a la física de los cuerpos como base para pensar la vida humana. En este sentido, cuando se piensa en un afecto se piensa en principio en una modificación corporal. En el caso del ser humano es una modificación física en su cuerpo. Ahora bien, según este

punto de vista, los cuerpos en general se rigen por leyes, por ejemplo, que se mueven o que reposan, que aplican fuerza o que se les aplica fuerza, que su estructura se debe a relaciones entre cuerpos más pequeños. En pocas palabras, Spinoza ubica la afectividad en lo corporal. Esto nos dice actualmente que los afectos no se ubican sólo en la mente, por sí sola, por falta de autocontrol, de modo espontáneo, sin reglas de cómo es que llegaron a existir en nosotros. La cultura religiosa sí ubica los afectos como una debilidad del alma frente al cuerpo y piensa que puede dominarlos y castigar al cuerpo por afectarse. Justamente Spinoza piensa lo contrario, no podemos hacer nada para dejar de afectarnos por nuestro cuerpo, el alma no puede hacer que impidamos la efectuación de las leyes de los cuerpos. Todo afecto tiene una causa, es decir, toda afección tiene una razón que lo activa y que lo genera. Esto elimina falsas ideas como la de que los movimientos del cuerpo humano son malos o incorrectos, por ejemplo, el hambre, el sueño, las pulsiones sexuales. En pocas palabras, Spinoza le da un rol fundamental al cuerpo para la vida humana. No es casual que su ética se base en el cuerpo como principio y no en el alma. Con respecto al alma corresponde el decir que un afecto es la afección corporal con una idea de esa afección. La palabra clave es idea. Podemos entender idea en un sentido amplio en esta definición. La idea de una afección es el ser consciente de los cambios que acontecen en el cuerpo. El alma ocupa un rol diferente al del cuerpo. El alma al existir simultáneamente con el cuerpo, pero no formando parte de las leyes de los cuerpos, puede solamente conocer lo que le suceda al cuerpo. Sólo a través de su capacidad para conocer, entender e imaginar puede manejar los efectos producidos por agentes externos en el cuerpo, esto es, entendiendo y aprendiendo de la experiencia.

A partir de lo anterior se desprenden más precisiones y más conceptos. Primero, la idea de una afección es una percepción en el sentido de que es un padecimiento del cuerpo humano. Todo esto se puede concatenar en el concepto de imagen. Las imágenes que construye el alma solo son posibles por la facultad que tiene de imaginar. Veamos que el significado de imagen e imaginación tiene un carácter materialista. Esto es, las imágenes son las percepciones que tiene el alma a partir de cualquier estímulo físico que recibe el cuerpo. Para ello, hay que entender en un sentido amplio el concepto de imagen, pues podemos tener imágenes visuales, auditivas, táctiles, olfativas. Podemos decir que este pequeño mundo de la mente es el mundo de las impresiones que tenemos todos los días, en muchas situaciones, bajo diferentes condiciones. Es nuestro primer modo de relacionarnos con el mundo externo.

Aquí es importante reflexionar que este modo de afectarse corresponde con las condiciones materiales externas en las que se relaciona el cuerpo humano. No es lo mismo relacionarse materialmente en la ciudad de México que en París. Los olores, sabores, impresiones visuales, el ruido o la armonía son diferentes, y, por lo tanto, nuestras afecciones también serán diferentes. El cuerpo a través de sus imágenes y afectos nos puede decir con qué se relaciona y cómo se relaciona. El vínculo clave aquí es entre las imágenes y los afectos. En este mundo de las imágenes es donde más somos susceptibles de padecer una cantidad infinita en matices de afectos de alegría o de tristeza. En este nivel de afección todo afecto tiene el concepto de pasión. Esto significa que en las relaciones que se encuentra el cuerpo en un tiempo y lugar determinado es movido por la fuerza que aplican en sí los agentes externos. Si atendemos a estos conceptos para pensar nuestra vida diaria en estas condiciones sociales de existencia, fácilmente podemos ver de qué manera somos afectados y sometidos a las fuerzas de la ciudad en general, y del trajín diario del tráfico, del ruido ensordecedor, de las horas de trabajo forzado, o bien, de las pequeñas alegrías como las de un beso, un abrazo, un café, etc. En estos casos somos causa inadecuada de los efectos que tiene la realidad sobre nosotros. Todo lo anterior forma parte de los afectos pasivos.

Sin embargo, el alma o la mente tiene la capacidad de no solo percibir los cambios acontecidos al cuerpo, sino de transformar las imágenes en ideas. Aquí idea tiene la acepción de concepto. El concepto es la actividad de la mente por medio del cual hace inteligible lo confuso. Ahora es necesario precisar más. Las imágenes son ideas confusas y mutiladas. Es decir, sólo muestran los efectos que producen en nuestra sensibilidad corporal, y sólo dan prueba de nuestra capacidad de afectarnos, pero no dicen nada acerca de la naturaleza de la realidad externa. De esto se sigue que el mundo de las pasiones es un mundo de confusiones. Por el contrario, cuando el alma actúa para entender la realidad externa, hace un esfuerzo de aclarar lo confuso, de completar lo mutilado, es decir, de deducir las causas de los afectos. De aquí se sigue otra distinción del modo de afectarse. Este otro tipo de afectos son activos. Los afectos activos implican el uso de la facultad de entender y de un enriquecimiento en el conocimiento de la realidad, es decir, experiencia. Los afectos activos excluyen cualquier género de tristeza y sólo lleva hacia géneros de alegría. La última precisión que hace falta es la epistemológica. Los afectos activos implican ideas adecuadas y verdaderas siempre, mientras que los afectos pasivos implican ideas inadecuadas y falsas siempre.

## 7. ¿Cómo puede ser terapéutica una ética?

La palabra “Ética” es usada en su sentido aristotélico. Esto es, el conocimiento práctico que no es necesario ni eterno, sino contingente debido a que su objeto es particular. El objeto de la ética es la acción. No es un conocimiento necesario porque la acción puede ser diferente dependiendo de la situación. De manera que, la decisión de qué acción es la más prudente no puede conocerse a priori. El modo en que se procede es por la deliberación. Por último, un individuo prudente es aquel que tiene experiencia y que a partir de ella puede hacer elecciones que le beneficien y que le generen bien en general. Así pues, la acción correcta según Spinoza se calcula a partir de si la relación efectuada con los cuerpos externos genera el afecto de alegría, es decir, aquello que aumenta la potencia de obrar del cuerpo y de pensar de la mente. Asimismo, la ética forma parte de la política en la medida en que la política se ocupa del mejor modo de vida para una comunidad.

La propuesta ética de Spinoza supone que lo bueno y lo malo dependen de cada cuerpo. Es decir, no existe lo malo o lo bueno en sí, independiente de la experiencia, fuera del conocimiento sensible del cuerpo. Esta idea es la antítesis de la moral cristiana. Esto debe de ser llamativo para nosotros por su actualidad, esto es, en la medida en que nuestra forma de pensar es consciente o inconscientemente católica y cristiana. El principio básico de esta moral es la preocupación de controlar al cuerpo, a sus impulsos, a su animalidad, a sus deseos, a sus movimientos espontáneos. El cuerpo según el cristianismo es lo opuesto a la razón. La mente es algo superior, mientras que el cuerpo es inferior. De esta tesis se deriva la división social del trabajo: el intelectual y el manual. Los intelectuales que teorizan, que tienen superioridad, que son la autoridad se encuentran en la élite política, mientras que los trabajos manuales y artesanos se encuentran en un nivel secundario. La cosa no ha cambiado mucho: ni el cristianismo, ni la élite intelectual, ni el desprecio al cuerpo. La tesis de la equidad ontológica del cuerpo y de la mente deriva otro modo de organización social del trabajo. No hay jerarquías sociales en los individuos, pues cada cuerpo y mente son diferentes en la medida en que sus potencias son diferentes. La política no es una labor de élite, sino una actividad práctica ejercida en las acciones de los individuos dentro de una comunidad en la que valoran el bien común como principio rector. El cuerpo con su mente singular está puesto

en el centro de la política. El bien es el bien del cuerpo en la situación presente; el bien no es el bien de acciones referidas a evitar males futuros o bienes imaginarios.

En nuestra forma de pensar cristiana, la limitación y el castigo de los deseos es una práctica social. Esto es, nos educan a limitarnos y a evadir las demandas de las pulsiones sexuales. De esta violencia al cuerpo se pueden comprender las acciones compensatorias que satisfacen distorsionadamente las necesidades naturales. Por ejemplo, las diferentes maneras en que nos podemos hacer adictos a sustancias, a situaciones, a personas, a comidas, a bebidas; todas ellas son compensaciones materiales. Asimismo, las acciones agresivas y destructivas contra otros, como sucede en toda acción movida por la envidia, por la carencia de amor, por la carencia de comida y de hogar para vivir, o bien, de todos los comportamientos sexuales que ejercen violencias contra sí en donde los casos paradigmáticos son lo de pedofilia, necrofilia, aunque también pueden expresarse en homosexuales, heterosexuales o polisexuales. Todas estas acciones son derivaciones de tristeza. Estos ejemplos son vistos por el cristianismo como problemas individuales, mientras que la realidad es que son problemas sociales, éticos y políticos.

La ética no trata de oponerse, ni de castigar, ni de limitar, ni de menospreciar al cuerpo humano, sino que entiende que es en la forma en que se habita el cuerpo donde se juega la libertad y la felicidad. Su propuesta necesita la aceptación del cuerpo con todo lo que exprese materialmente como lo real y lo necesario en la vida humana, y no como algo engañoso, ni como aparente, ni como falso, ni como lo no fiable. La clave práctica es habitar sabiamente todo tipo de afectos posibles en la vida para obtener experiencia, para ayudar el propio cuerpo, para vitalizarlo, para volverlo alegre. El rol de la mente es dar atención y cuidado al cuerpo. La ética spinoziana es, en este sentido, el cuidado de los afectos, y no es como en el cristianismo un cuidado del bienestar mental que excluya, que omita, que niegue el bienestar corporal. Por implicación lógica, esto nos muestra el cristianismo que la psicología actual conserva en la medida en que omite teóricamente al cuerpo. No hay modo de salvar con claridad teórica el rol del cuerpo en la psicología cognitiva, en la psicología social, ni en la psicología clínica. El psicoanálisis, por su parte, está próximo a Spinoza, y está alejado de la psicología en la medida en que entiende que los problemas psíquicos tienen su génesis en la

inhibición de las pulsiones del cuerpo. De ahí que el psicoanálisis tenga un punto de vista crítico ante la moralidad cristiana.

Ahora bien, la utilidad social y política de este marco conceptual radica en que está fabricado para las situaciones de la vida cotidiana. Por ejemplo, sirve para enfocar nuestros afectos dentro de relaciones materiales que habitamos inevitablemente, todos los días, en relaciones ya establecidas fuera de nuestra voluntad y deseo, es decir, dentro de relaciones cosificadas como la del trabajo asalariado. Bajo estas relaciones, el cuerpo funciona como una pieza que se quita y que se pone en la maquinaria económica y política. En nuestra cultura se dignifica como santo a quien vive como engranaje, es decir, a quien tiene un trabajo asalariado que puede acceder a bienes inútiles. Aquí, las condiciones económico-políticas establecen relaciones permanentes de competencia, y, por ende, de envidia y de miedo. Del mismo modo, podemos observar la disciplina que tenemos que efectuar en nosotros en el capitalismo. Esto es, tenemos que regular nuestro tiempo del día, de la noche, de la semana, de los meses, del año, no conforme a actividades elegidas para conservarnos en las mejores condiciones posibles, sino para una racionalidad económica que exige que el trabajador asalariado viva conforme a los objetivos de la acumulación de capital. Es decir, la economía y la política regulan el modo, el tiempo, los lugares, las personas con quienes nos vamos a relacionar, qué hacer y qué nos es posible lograr. No hay duda de que esta forma de vida impide en gran medida la efectuación de relaciones que generen alegría como lo es dormir hasta la saciedad, comer lo necesario, tener tiempo para reír y amar, espacios donde se pueda hacer comunidad, etc. Así, el cuerpo se cansa, se agota, se angustia, y finalmente, se deprime, se vuelve neurótico o se psicotiza. Los problemas que la psicología clínica, adherida a la ideología capitalista, entiende como individuales, no están sino cosificados, es decir, piensa que los individuos enferman por sí mismos o de modos incomprensibles, cuando son las condiciones materiales en las que se relaciona el cuerpo lo que lo enferma.

Este marco conceptual es médico y terapéutico, porque busca a partir de la ética un modo de manejar los afectos. Su objetivo es que se propicie la alegría y que se aleje la tristeza en la medida de nuestras posibilidades. Es decir, es una ética terapéutica en tanto que busca mantener al cuerpo y al alma en sus mejores condiciones posibles, efectuando relaciones con otros cuerpos que le beneficien. La clave de esta ética terapéutica consiste en que la salud

depende de la naturaleza de cada cuerpo. Dado que, nuestra mente y nuestro cuerpo son una unidad que se corresponde, la salud de la mente es la salud del cuerpo. Por lo tanto, la mente debe cuidar al cuerpo. Tiene que llevarlo a espacios donde se vitalice, con personas que lo amen, a manejar el tiempo conforme a sus necesidades, etc. Lo importante desde esta perspectiva, sin invalidar otras, es aprovechar la experiencia de todo lo que nos afecta, esto es, conocer las relaciones que se efectúan en un lugar y tiempo determinado dentro del cuerpo. Por otro lado, es también una terapia social en la medida en que cuida que los afectos activos se constituyan como el bien común, e inversamente intenta limitar los afectos pasivos que generan discordia o conflictos en las relaciones interpersonales. Lo que importa conocer es cómo nos afectamos aquí y ahora bajo estas condiciones materiales de existencia. La cuestión no está en modificar las condiciones materiales como en el marxismo, sino en modificar las relaciones que efectuamos aquí y ahora corporalmente. Para todo esto es necesario conocer dónde, cómo y con quiénes vivimos, de qué modo los cuerpos están sometidos a relaciones establecidas por lo político y lo económico. El modo de lograrlo es poniendo al conocimiento como lo máspreciado para una comunidad. No por nada se dice que Spinoza es un ilustrado.

## **8. Capítulos de la tesis**

La tesis que defiende comienza a partir del planteamiento materialista de la vida humana. En primer lugar, el cuerpo y el alma son igualmente necesarios para la vida. Esto quiere decir que tanto el cuerpo como el alma viven de modo simultáneo, y por ello, se afectan dentro de un lugar y un tiempo equivalente. En segundo lugar, el cuidado del alma implica el cuidado del cuerpo inevitablemente. Por último, la inferencia de lo anterior es una perspectiva del cuidado psíquico basado en el cuidado corporal a partir de las afecciones. El cuidado implica un punto de vista ético que tiene por finalidad de promover una forma de vida de acuerdo con aquello que haga más saludable, fuerte y alegre al ser humano en completud. En el aspecto sociopolítico, la ética plantea que es muy difícil vivir de modo ajeno a los otros, de modo que en comunidades donde se obtienen mayores posibilidades de vivir mejor, siempre y cuando las reglas estén hechas para promover siempre la alegría común. Para esta tesis, presento tres cuestiones importantes a reflexionar. Primero, presento la crítica de Spinoza a

la forma de vida social basada en preceptos religiosos. Segundo, reflexiono los vínculos entre el cuerpo, el alma y los afectos. Tercero, discuto en qué sentido sociopolítico es importante el materialismo en los afectos para su cuidado.

Así pues, en el primer capítulo presento los conceptos y la crítica que hacen a un modo de comprensión de lo humano, de lo moral, de lo político. Descristianizar implica la eliminación de ese Dios y de todos los comportamientos que se derivan de esa creencia, a partir de ella, que es el fundamento de las acciones. El problema se plantea en las diferentes religiones que gobernaban la vida social y política de los individuos. El primer concepto que critica Spinoza es el de Dios. De forma resumida podemos decir que aquí se introducen conceptos como la infinitud, la unicidad, la inmanencia y las leyes eternas y necesarias y la causalidad. Cada uno de estos conceptos construye una idea diferente de lo que una religión podría decir. La consecuencia de esto es que todo cuanto existe tiene una causa y es explicable, mientras que la religión apela a los milagros y maldiciones, a los acontecimientos y las modificaciones provenientes de la nada, o bien, a lo inexplicable. Si acontecen eventos que no conocíamos o que no podíamos prever, no significa que sean acciones de Dios, sino que somos ignorantes de la manera en que tuvo lugar, de las causas que le dieron realidad. En este sentido, el ser humano está sometido a las leyes de la naturaleza, es decir, está sometido a las leyes de causalidad y de su susceptible explicación. Los afectos son explicables a partir de causas. No hay nada que temer cuando el saber es poder actuar. Esto no quiere decir que por saber que existen leyes ya sepamos cómo actúan, ni que estemos destinados a comportarnos de cierta manera, o que estemos programados para sentir cosas independientemente de cualquier condición externa, no hay innatismo, pues el cuerpo es junto con las relaciones que lo efectúan en condiciones específicas. No son los mismos cuerpos en el siglo xxi que en el siglo xx sólo por el hecho de que las condiciones y las relaciones que existen son diferentes.

En el segundo capítulo expongo los conceptos que abordan al alma y al cuerpo, primero por separado y después en la relación que establecen. Consecuentemente, expongo el concepto de imagen, cuáles son las facultades del alma, los géneros de conocimiento, etc. Finalmente, expongo la relación de los afectos con la imaginación. En el tercer capítulo expongo en qué sentido los afectos excluyen un criterio moral, cómo es que son una relación, el valor del cuerpo en esta concepción, los afectos activos y pasivos, la alegría y la tristeza, el amor y el

odio, una pequeña receta para los afectos pasivos, etc. Finalmente, en la conclusión ofrezco una manera de aplicar todo el marco conceptual que trabajé para ejemplificar cómo analizar nuestra realidad actual, responderé a objeciones y reformularé críticas, y haré una síntesis de lo que quiero defender.

## Capítulo 1

### La descristianización del ser humano

“Es de esperar que el Dios de Spinoza no tenga nada que ver con el de los judíos y el de los cristianos [...] El genio de Spinoza se manifiesta en una ruptura fundamental: no cree en un Dios separado del mundo.”<sup>1</sup>

#### 1. ¿En qué condiciones sociales y políticas vivía Baruch Spinoza?

En la primera mitad del siglo XVII, Holanda o los Países Bajos, en donde vivió Spinoza cuando trabajó sus textos más reconocidos (*Ética demostrada según el orden geométrico* y el *Tratado teológico político*) brilló económicamente en Europa. Holanda estaba construyéndose en un incipiente Estado moderno, es decir, en medio de la disputa entre una forma de organización laica y entre una que se basa en ideas religiosas. De modo esquemático se puede resumir la disputa en un Estado basado en la razón y en un Estado basado en la fe. Del mismo modo, Holanda se encontraba en un proceso económico que realizaba el primer capitalismo en Europa. Su situación geopolítica le permitió ser un territorio de cruce de mercancías entre países que hoy conocemos como Inglaterra, Francia y Alemania. Su poderío económico se debía principalmente al comercio marítimo. Esta estructura económica hizo posible un choque de culturas y de religiones. La razón de esto es fácil de comprender: en donde hay solvencia económica que permita hacerse de recursos para vivir, es decir, cubrir todas las necesidades del cuerpo, hay condiciones que hacen posible a las sociedades. Pensemos este ambiente geopolítico en donde hay choque de ideas religiosas e ideas

---

<sup>1</sup> Michel Onfray. *Los libertinos barrocos. Contra-historia de la Filosofía III*. Ed. Anagrama. Barcelona. 2009., p. 253.

filosóficas junto con las científicas sobre la cuestión de la mejor forma de vida posible. El conflicto es inevitable, tanto como puede pasar actualmente. Los problemas políticos-religiosos implicaron mucha violencia y una lucha a muerte por el poder. Claro está que esta organización política se debía al carácter económico, de modo que fuera imposible la invasión de los franceses, ingleses o germanos. Culturalmente, Holanda era un refugio para exiliados y emigrados. La familia Spinoza proveniente de España y Portugal fue una de esos exiliados religiosos. Spinoza proviene de una tradición judía que se encuentra en medio de conflictos religiosos y económicos. Su padre tiene un negocio en Holanda del que se mantienen. Spinoza renunciará al negocio después de la hostilidad que recibió de la comunidad judía que lo maldijo para la eternidad, día y noche, su nombre querían borrarlo de la historia. Terminó su vida puliendo lentes, discutiendo filosofía por cartas y recibiendo visitas en su casa para aclarar dudas de Dios y de su pensamiento, por ejemplo, de Leibniz. Spinoza rechazó el cargo de profesor de filosofía en una universidad, pues la libertad de pensar era un principio insuperable. La premisa que tuvo para hacer filosofía fue “ni reír, ni llorar, sólo entender”.<sup>2</sup>

En general, podemos decir que la vida religioso-política en Europa se encuentra entre conflictos hacia la forma de vida de los judíos como nómadas, la acumulación de riquezas del catolicismo español, el liberalismo que no es ortodoxamente religioso, el calvinismo del espíritu del trabajo que es llave de entrada al paraíso. De ahí la lucha por gobernar las relaciones y los espacios, es decir, el interés de determinar los comportamientos sociales en función de intereses económicos e ideológicos por parte de las diferentes religiones. Es en este ejercicio de poder religioso donde se encuentra la crítica radical de Spinoza. Ahora bien, la situación religiosa en que la que vive Holanda es importante para entender el contexto ideológico en el que Spinoza está reflexionando. Cuando se lee la *Ética*, el lector se encuentra con el primer capítulo que se titula “De Dios”. ¿Por qué comenzar por ahí un texto? Spinoza comienza por el signo de enfermedad, es decir, diagnostica un problema en aquello que se conoce como Dios. ¿Cómo es posible que una creencia pueda causar tantos estragos? No es como tal la idea en sí misma, sino la forma en que opera, en la manera en que conduce las acciones y los comportamientos. La creencia en Dios abarca no solo a una persona, sino a

---

<sup>2</sup> Cfr. Carta XXX en Baruch Spinoza. *Correspondencia*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2013.

una sociedad. Esta creencia afecta tanto más cuanto llega a formar parte de la educación básica de una sociedad y cuando llega a ser parte de las reglas sociales de comportamiento. Por lo tanto, el problema que encuentra Spinoza es sociopolítico, es decir, encuentra problemas en la forma de vida colectiva que proponen las religiones. El síntoma de la enfermedad social es la tristeza que impera como afecto común consciente o inconscientemente.

Este problema tiene su raíz en el uso inadecuado del entendimiento. Justamente, el problema radica en que las religiones no hacen uso de la razón para entender a Dios. ¿Y, por qué es un problema entender bien o mal a Dios? ¿Por qué discutir el entendimiento de Dios, cuando ya discutir al interior de una religión es una descalificación de autoridad? Por supuesto que quien tiene intereses y beneficios en que una sociedad viva de un modo, usa cualquier método para mantenerlos. Spinoza fue uno de estos que analizó psicológicamente, y en específico, a través de los afectos de los profetas, las interpretaciones y afirmaciones que se hacían sobre las ideas de la biblia. Es notable que Spinoza diga en ese contexto que el funcionamiento intelectual de toda religión pertenecía al ámbito de los afectos y de la imaginación, de las ideas inadecuadas. La sociedad en la que vivía Spinoza tenía una relación con Dios de servidumbre. El afecto de miedo y de esperanza que están activados por imágenes fantásticas como las del cielo y del infierno eran la norma que regía el comportamiento, era, en sentido estricto, un modo de vida social. En lo que corresponde a nosotros, no ha dejado de ser la regla el pensamiento supersticioso de las religiones, incluso, la intocable ciencia comienza a tomar ese lugar.

Con respecto a la situación ideológica que se basa en la razón y no en preceptos epistemológicos de la religión, existían intentos de construir marcos conceptuales que ayudaran a dar cuenta de la experiencia humana, de las dudas, de los cuestionamientos, de las preguntas, de las inquietudes por saber. Así pues, Copérnico en 1543 revolucionó a la humanidad con la teoría del heliocentrismo. Giordano Bruno, poco después, en su libro llamado “La cena de las cenizas”, llevando más allá a Copérnico y a Caro Tito Lucrecio, afirmó la infinitud del cosmos en 1584. Kepler y Galilei en la física y en la astronomía, con el método experimental continuaron la revolución desde la ciencia. Bruno fue quemado por la inquisición, Galilei se retractó. Esta época tenía en común la crítica hacia la física

aristotélica en que la tierra no estaba en el centro, que el universo era un todo armónico, cerrado y organizado jerárquicamente. Nicolás de Cusa, del mismo modo que Bruno, afirmó que lo finito y lo infinito en la totalidad se encuentran coincidiendo en tanto que opuestos. Dios como lo uno e infinito coincide con su opuesto: lo finito y lo múltiple dentro de una sola realidad. La consecuencia lógica es que, si el universo es infinito, entonces no hay centro, ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni cielo ni infierno. No hay que pasar por alto que el monoteísmo era quien explicaba la estructura física del mundo. Descartes quien estudiaba en la facultad de teología de París puso en escena a la sustancia pensante como autónoma, autoconsciente y libre para juzgar por medio del método y la correcta dirección del espíritu. Spinoza, precedido de esto, llevó a sus últimas consecuencias esto al postular la inmanencia y al negar la trascendencia de Dios.

## **2. Dios como síntoma de enfermedad**

La servidumbre voluntaria, una contradicción en términos, es el motivo fundamental de la descristianización del ser humano que hace Spinoza. Es decir, Spinoza acomete un trabajo de limpieza conceptual de todo un armazón teórico teológico que es destructivo. El trabajo de descristianizar el entendimiento del ser humano equivale a descristianizar su realidad entera. El elemento a través del cual se urdía la realidad social y política de su contexto es justamente la idea de Dios. Aunque pueda ser extraño, Spinoza descristianiza el entendimiento de Dios. El concepto clave de esta modificación es el de *inmanencia*. Antes de explicar este concepto, reflexionemos la idea de un Dios trascendente. La trascendencia y la inmanencia son conceptos que se excluyen lógicamente. Un Dios trascendente se encuentra en un mundo diferente al humano, es una realidad superior, tiene poderes ilimitados, es el ojo del mundo, hace y deshace las leyes a su antojo. Todas estas son ideas que por sí mismas no son explicables racionalmente. Los usos éticos y políticos de la creencia de un Dios trascendente se sirven de la imagen de un ser similar al ser humano, de ahí que se diga que el ser humano está hecho a su imagen y semejanza; es un ser que vigila y que castiga, que recompensa y que corrige, que da señales en los eventos de la naturaleza que sólo una élite intelectual puede comprender, interpretar y difundir a la comunidad. De forma resumida, un interés ético y político fundamental para Spinoza es la libertad de juzgar. Discutir lo que

significa Dios en este contexto no es sino una máquina de guerra lanzada contra un régimen político, ético y religioso que tiene por objetivo la dominación del alma y el cuerpo.

La palabra que utilicé para enunciar la actividad intelectual de Spinoza fue la de diagnóstico. Bien, pues, en un sentido el diagnóstico médico es que el entendimiento inadecuado de Dios que se enseña es un síntoma de una enfermedad social. Los signos de esta enfermedad son los afectos con los que viven cotidianamente los individuos. Es una sociedad donde la envidia, la soberbia, los deseos de superioridad, el odio, el miedo, la esperanza, entre otros, forman parte esencial de las relaciones interpersonales, grupales y colectivas. La idea de Dios de las religiones, y todo lo que implica creer en eso, modelan las relaciones sociales que no hacen posible afectos como la alegría, el amor, el contento de sí mismo, el regocijo, etc. La enfermedad social es el afecto de tristeza. Así pues, ponerse a discutir qué es Dios o qué no es Dios puede parecer a algunos de ninguna importancia, mientras que a otros les puede parecer la cuestión clave de su vida, por ejemplo, al sacerdote de nuestra colonia o al obispo del Estado. ¿Qué puede ser una cuestión crucial para nosotros actualmente? Tengo que confesar que no tengo idea clara, quizás puede ser el cómo hacerse más rico, cómo ganar más dinero, cómo organizar toda la infancia y adolescencia para después devenir un trabajador asalariado en este neoliberalismo que nos tiene contra las cuerdas, hacer todo lo posible por ser superior a otros; no es raro que abunde el delirio de grandeza en nuestra sociedad. En el caso de Spinoza, la cuestión de Dios es la cuestión clave sociopolíticamente hablando.

Bien, pues, la pregunta por Dios es un cuestionamiento político. Es decir, es un cuestionamiento que atañe a una sociedad, a un conjunto de individuos, a un modo de vida, a cuestiones propiamente humanas. En este sentido, la pregunta por la naturaleza, la esencia, las propiedades, el ser del humano implica necesariamente un problema político, pues forma parte de un modo de vida establecido y aceptado, de la forma de gobierno de una sociedad. Si el humano es un animal racional, un bípedo implume, una cosa pensante o una creación de Dios, etc., indica en cada una un modo de hacer política, de cómo organizarse socialmente, de cómo comportarse, qué cuidar, qué valorar, qué trabajar y qué producir. Ahora bien, no es una cuestión de flojera filosófica o de ocio en el mal sentido de la palabra, es decir, en el sentido cristiano de la palabra, preguntarse por la realidad del ser humano. Si la filosofía o la ciencia al dar una respuesta a este cuestionamiento plantea problemas sobre nuestras

creencias, nuestras acciones, nuestros valores, nuestras ideas, etc. Esto es, hay una diferencia enorme entre creer que existe un Dios en el sentido trascendente, o sea, como un algo que se encuentra en un mundo superior, con inteligencia superior y que actúa conforme con su libertad, y en creer que de hecho no existe nada parecido a un Dios en un sentido trascendente, quizás de otras maneras sí. El efecto que tiene una o la otra creencia en la vida práctica es diferente. El diagnóstico de Spinoza es que una sociedad que cree y está convencida de la existencia de un Dios trascendente, no es un problema de un solo individuo aislado, ni de un grupo hermético dentro de una sociedad, sino de una forma de vida colectiva en la que se establecen reglas de comportamiento, premios y castigos, nociones jurídicas como la justicia, nociones morales como las acciones buenas o malas. Como dice Deleuze (2009: 12) “como mostrará Spinoza, en cualquier sociedad, se trata de obedecer y sólo de eso: por esta razón, las nociones de falta, de mérito y demérito, de bien y de mal, son exclusivamente sociales y atañen a la obediencia y desobediencia”.

Reflexionemos un poco más el problema. El problema de Dios precede a la pregunta por el ser humano, es decir, no es posible comprender al ser humano sin Dios. Históricamente, las religiones han pensado al ser humano como una imitación o una copia de Dios, como el admirador de su obra, como el elegido o como el cumplidor de su voluntad.<sup>3</sup> Dios es aquello que creó el mundo y en él al hombre. Aquí el problema es cómo entender esta afirmación. Spinoza propone una interpretación de los aforismos y parábolas de la biblia en la que se descifre el sentido de otro modo, en donde se muestre que los textos fueron escritos por seres humanos, que lo que se dice sea criticable. Solo hay dos modos de trabajar este texto: o se procede por la vía racional o por la vía de la fe y de la imaginación. La tradición religiosa en general no requiere demostraciones metódicas y racionales, sino explicaciones injustificadas e indemostradas. Spinoza opta por la vía racional y lógico-deductiva del conocimiento. Esta vía es la cartesiana: la física y la matemática son los saberes más rigurosos, eternos, lógico-deductivos y se explican desde lo simple a lo complejo, de manera metódica. Así procede Spinoza la demostración de Dios al modo geométrico. Ahora bien, el método de investigación es diferente del método de exposición. La exposición de Dios es a partir de axiomas,

---

<sup>3</sup> Jean Lacroix. *Spinoza et le problème du salut*. PUF. Paris. 1970., p. 86. “*Toute morale de la réprobation, de style chrétien ou stoïcien, n’est que la marque d’une impuissance, de l’impuissance à satisfaire le vice que l’on condamne et dont le désir demeure* » [Toda moral de la reprobación, de estilo cristiano o estoico, no es sino la marca de una impotencia, de la impotencia de satisfacer el vicio que se condena y en el que el placer permanece].

definiciones, proposiciones, corolarios y escolios, mientras que el razonamiento procede de lo general a lo particular.

En resumen, fijarse en un concepto como el de Dios en esas condiciones de existencia supone toda una estrategia que tiene por objetivo modificar y cambiar un modo de comprender la realidad, a sí mismo y a los otros, a las valoraciones, a todo lo que corresponde a lo humano. Es decir, toda una forma de vivir. De manera que, las ideas de Spinoza se pueden leer entrelíneas como un conjunto de propuestas éticas y políticas. Spinoza está luchando en el fondo por libertad política al problematizar la idea de Dios. Éste constituye un problema humano: no hay Dios sin humanos, pero sí puede haber humanos sin Dios, puede haber humanos autónomos y libres, o dicho en el vocabulario adecuado de esta tesis, con afectos de alegría basados en su razonamiento libre. Esto significa también que el problema de Dios es uno que responde a la pregunta ¿qué somos?, ¿qué hacemos en la vida? Filosóficamente hablando, estas preguntas corresponden conjuntamente a un problema ético y político. No hay duda de que esta toma de posición frente a Dios, esto es, volverlo un problema del uso adecuado y correcto del razonamiento humano (es decir, tomar consciencia de que es un problema humano demasiado humano) forma parte de un problema sociopolítico históricamente determinado.

### **3. ¿Qué es Dios para Spinoza?**

Como bien se podrá observar, todo el arsenal conceptual procede de la tradición llamada escolástica. Intentaré explicar cuál es la importancia teórica de cada concepto. Es necesario decir desde el inicio que Dios es la Naturaleza y la Naturaleza es Dios. La Naturaleza es un conjunto de leyes o de reglas. Es decir, son las leyes de la Naturaleza. Las leyes son desde un punto de visto ontológico las leyes de causalidad. Es decir, todo cuanto existe tiene una causa. O bien, en un registro más terapéutico del lenguaje: todo tiene una razón de ser, todo se puede explicar a partir de relaciones de causa y efecto. Ahora bien, este armazón conceptual excluye las explicaciones supersticiosas de la religión. Por ejemplo, se excluye la idea de que Dios creó todo a partir de la nada, sin causa alguna, o bien, se excluye que no haya reglas en los seres, es decir, no es posible que un ser humano se transforme en coyote

realmente. Un ejemplo de que sí entendemos con leyes la naturaleza humana es la herencia. De forma matemática sabemos que cada individuo tiene 50% de genes de su padre y 50% genes de su madre, 25 % de cada uno de los cuatro abuelos, y así sucesivamente. La herencia genética sigue reglas que se pueden formalizar matemáticamente para nuestro entendimiento, y no es tanto una cuestión de suerte o de designio divino. En resumen, este modo de entender las reglas de la naturaleza es una forma de decir que todo se puede comprender dentro de un razonamiento deductivo.

A partir de lo anterior, podemos comprender que Spinoza afirme en la primera definición de la *Ética* que Dios es causa de sí. Si Dios es causa de sí, entonces Dios es efecto de sí. Sería interesante poner a dialogar la teoría del Big Bang con la explicación de la causa de sí. A algunos les parece que la teoría del Big Bang es un sucedáneo científico de la explicación cristiana de la creación del universo, pues su interpretación es que dejan abierto a la discusión que antes del Big Bang no hubo nada, por lo tanto, el universo está precedido de la nada, justo como lo explica la religión cristiana. Volviendo a Spinoza, lo que hace aquí es un procedimiento lógico llamado *reductio ad absurdum*. Es decir, comienza afirmando que Dios no es causado por nada, pero por el axioma de la física de que no hay nada que exista sin causa, inmediatamente es lógicamente un absurdo que Dios no sea causado. En otro aspecto, que Dios sea causado por sí mismo implica la negación de que las cosas y que Dios creó todo de la nada como lo afirma la teología. Por último, esto significa que su existencia no es causada por algo externo a él, sino que existe por causa de sí mismo.

La idea de la *causa de sí* implica asimismo que nada más puede causarse a sí mismo la existencia, puesto que la esencia de Dios es existir, en otras palabras: Dios existe a causa de sí misma. Por lo tanto, lo que no es *causa de sí* para existir, es causado por algo externo a él. Si fuera causado por algo externo, no tendría la perfección ni la realidad infinita. Pues sólo lo finito es causado por algo externo. Esto significa también que Dios ya puso todas las leyes que determinan a las cosas a obrar de manera definitiva. De lo anterior, se debe de seguir lógicamente que Dios es causa primera, inmanente y eficiente de todo lo que existe. Ahora bien, Dios es causa primera en tanto que no hay ninguna causa anterior a él, más que sí mismo; Dios es causa inmanente en tanto que lo que produce como objetos forman parte de él; Dios es causa eficiente en tanto que produce la esencia y existencia de todo. La idea es la

siguiente: la imagen de Dios es indistinguible de la imagen de las criaturas, es decir, no es un ser dentro de una realidad superior o diferente, ya no se encuentra como en las pinturas renacentistas viendo desde el cielo infinito el modo en que sus hijos se comportan. Pensemos estos conceptos simbólicamente: se rompe con la imagen de un Dios que está en lo más alto y nosotros en la miseria de lo más bajo.

Por ello, lo que hay que deducir son las causas que produjeron la naturaleza de todo cuanto existe. El método que sigue Spinoza es ir de lo general a lo particular: Dios es lo general, es la causa general de la totalidad, el ser humano es lo particular. El ser humano es un efecto de la Naturaleza, tiene leyes que lo determinan ontológicamente como en el caso de la herencia. Ahora bien, decir de qué manera, por qué medios es que el ser humano existe, es revolucionar el pensamiento que se tiene del mundo y del ser humano en él. “El cambio principal del mundo geocéntrico y antropocéntrico de la astronomía griega y medieval por el heliocentrismo y el universo sin centro de la astronomía moderna, va a implicar una conversión del espíritu humano”.<sup>4</sup>

Dado que todo conocimiento adecuado toma en cuenta la causalidad, la definición adecuada y verdadera, es decir, el razonamiento correcto, depende de la enunciación de la causa en relación con el efecto. Este razonamiento cuenta para toda actividad de la vida humana, está hecho justamente para ser usado en la vida cotidiana. En general, en la vida cotidiana lo que se nos presenta son los efectos, es decir, el mundo se nos presenta de muchas maneras, nos afecta de múltiples modos, de manera diversa. Este armazón conceptual sirve para cualquier situación en la que nos encontremos habitualmente asaltados por múltiples cosas que acontecen. La vida cotidiana en la ciudad medieval de Spinoza fue una muestra en potencia de lo que vendría en la vida cotidiana en la ciudad capitalista que conocemos actualmente. Esto es, en el incipiente mercantilismo de la Europa del siglo XVII se puede ver que los niveles de producción y consumo de mercancías estaba aumentando su velocidad y su ritmo en relación con épocas anteriores, el uso de tecnologías y de técnicas se puso en marcha para este propósito, los avances científicos contribuían a esto. No es sorprendente que estos mismos elementos formen parte de nuestra forma de vida actual. Las diferencias están en que la racionalización de la vida, es decir, conceptos como eficiencia, eficacia, rapidez, rijan cada

---

<sup>4</sup> Cfr. Mariela Oliva Ríos. *La inmanencia del deseo*. Ed. Gedisa-UACM. 2015. México. p. 63.

uno de nuestros comportamientos. Tenemos la exigencia de ser máquinas de trabajar, máquinas de sexo, máquinas de estudiar, máquinas de administrar. La consecuencia afectiva de este modo de vida la explicaré más adelante. Volviendo al punto anterior, en nuestra vida cotidiana no pensamos que los acontecimientos suceden por una causa, no usamos el razonamiento de esa manera, pues nuestra educación social está enfocada en hacernos máquinas de consumir, y no en humanos que reflexionan.

Spinoza (2014: 62) continúa su argumento y nos dice que “*Dios es una sustancia que consta de infinitos atributos*”<sup>5</sup>. Cuando decimos que Dios es una sustancia, significa que es el sustento de toda esencia y existencia de la realidad. La noción de sustancia quiere expresar que es el fundamento en el que cualquier cosa tiene realidad. La sustancia es la constitución de todo cuanto es y existe. Por atributo entendemos las distintas propiedades que componen la sustancia. La infinitud implica que no hay nada que impida su existencia, así pues, en su esencia no tiene finitud, o bien, no hay ninguna causa que excluya su existencia, pues no hay ninguna otra cosa que sea más infinita o más potente que ella. Los atributos tienen una duración infinita, es decir, que no terminan de existir, sino que son eternos. Los atributos son necesarios y suficientes en la constitución del ser y de la existencia de las cosas, expresan la sustancia de la realidad. Cada atributo expresado es infinito en su género y expresa una realidad eterna. Esto significa que el pensamiento y la materia existen realmente como propiedades de la realidad total. Spinoza distingue aquí el atributo del modo en la medida en que sólo quiere defender su existencia de modo abstracto. El paso a lo concreto particular es cuando el pensamiento y la materia se forman en un ser humano como alma y cuerpo que tienen las propiedades de los atributos de los cuales forman parte. Spinoza llama al alma y al cuerpo modos que expresan los atributos del pensamiento y la extensión respectivamente. En resumen, la explicación ontológica consta de 3 niveles: 1) Dios o la Naturaleza como sustancia, 2) los atributos expresados de la sustancia y 3) los modos que expresan a la sustancia y a los atributos. En el tercer nivel es donde se encuentran todos los seres vivos regidos por reglas de la naturaleza para existir. No es de sorprender la estructura conceptual que usó Darwin para su teoría de la evolución de las especies, pues fue conocedor del pensamiento de Spinoza.

---

<sup>5</sup> E, I, p 8.

Por último, la distinción que Spinoza (2014: 67) hace es que “*Dios, o la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente*”.<sup>6</sup> Dado que Dios es causa de sí mismo, existe necesariamente en acto y no en potencia. Spinoza critica aquí a Aristóteles en los conceptos de potencia y acto en relación con la esencia de las cosas. La esencia de Dios no está en potencia, sino que siempre está en acto. Esto significa que Dios tal cual es ya es perfecto, no necesita llegar a su forma definitiva. En este sentido, Spinoza entiende la noción de potencia en el sentido de fuerza y entiende esencia en el sentido de potencia. Lo potencial en Dios implicaría una contradicción con todo lo que es, pues lo potencial significa algo posible pero que no existe todavía, y para que exista necesita de algo externo que lo lleve a la existencia. Esto significa que las reglas por las que acontecen las cosas son eternas. El problema no es que puedan cambiar, o que la naturaleza del ser humano pueda cambiar, sino que no conocemos todas y cada una de las reglas que gobiernan nuestra existencia. La ciencia actual demuestra este espíritu de encontrar las reglas, por ejemplo, de la mutación de los virus, de la generación de cáncer, de la monstruosa ingeniería genética. Aquí surge un problema interesante cuando Spinoza niega la causa final de los seres. Esto es, en la tradición aristotélica y judeo-cristiana, estar en acto es realizar la causa final, es decir, los objetos existen primariamente en germen y tienen una finalidad para existir, de manera que su tarea en la vida es realizarse como algo determinado, que es su forma definitiva. Criticar esto, significa que ningún ser humano nace en germen y no tiene que llegar a cumplir ninguna forma definitiva de existencia. Ahora bien, si la causa final es un producto de la imaginación, y no de un razonamiento adecuado, querría decir que todo ser humano cuanto existe, es decir, en la forma en que nació y como nació, sin importar que tenga algún tipo de “discapacidad” o de “malformación”, es en sí mismo perfecto. Pues, nada de lo que produce la Naturaleza tiene error o falla al tener una causa. ¿No nos estaría diciendo aquí Spinoza que la ingeniería genética es un error de razonamiento al querer adaptar los cuerpos a un ideal? Es decir, el ideal es que todo ser humano es útil si nace dentro de un esquema que piensa que, si no puedes realizar cierto tipo de actividades, si no puedes tener un cierto tipo de capacidades intelectuales eres automáticamente inservible. O bien, si no se tiene el color de piel blanco, los ojos azules, el cabello rubio, no vales nada, o vales para servir a los que sí cumplen con esas características. Y, sin embargo, es posible deducir las

---

<sup>6</sup> E, I, p 11.

reglas físicas y químicas que pueden modificar el cuerpo humano y acercarlo a una ideología, a una imagen. ¿Acaso la ciencia funciona con ideas inadecuadas, con imágenes, con ideología? Sí, la eugenesia nazi lo demuestra.

#### 4. El pensamiento y la extensión

El pensamiento y la extensión como atributos son el segundo nivel ontológico en el que se expresa Dios o la Naturaleza. La razón de que Spinoza se ocupe solo de dos de los infinitos atributos lógicamente posibles de la realidad es que sólo estos dos componen a todo ser humano. Bien puede haber seres que sólo formen parte del atributo de la extensión, como puede ser todo ser animado o inanimado que no tiene ningún grado de cognición. El alma no es aquello que anima a un cuerpo, sino que todo cuerpo tiene por naturaleza la capacidad de moverse y reposar. Podemos el proceso de descristianización conceptual cuando se refuta que lo que da movimiento a los cuerpos, lo que los anima, es un alma. La vida no está clasificada entre los seres que tienen alma y los que no tienen alma.

Ahora bien, Dios se expresa en atributos que son infinitos en su género, que son eternos y que expresan una única realidad. La idea es la siguiente: Dios es la totalidad infinita y los atributos son partes que componen esa totalidad. De modo que esas partes son infinitas y eternas como Dios, pero cada parte es única en su género.<sup>7</sup> Aquí, pensamiento y extensión refieren únicamente a las partes componentes reales y generales, y no al pensamiento humano. El pensamiento como atributo de Dios es la realidad que puede entender. La extensión es la longitud, la anchura y la profundidad, que puede moverse y reposar.<sup>8</sup> Así pues, la extensión es la realidad de los cuerpos y el pensamiento es la realidad de las ideas.

Reflexionemos un poco la importancia teórica de este planteamiento. En primer lugar, Spinoza está diciendo que lo divino incluye lo corporal, mientras que la tradición judeocristiana, dice que la extensión no forma parte de Dios. Para la vida religiosa es

---

<sup>7</sup> E, II, p 2.

<sup>8</sup> Aquí es notable la diferencia de Spinoza con Descartes. El francés hace una distinción real, es decir, de sustancia, entre el pensamiento y la extensión. De manera que las dos son sustancialmente excluyentes. Spinoza, por su parte, sólo entiende a la sustancia como la totalidad infinita de lo real y ésta subsume al pensamiento y a la extensión como atributos. Hablando políticamente, ambos pensadores tenían el mismo objetivo, pero recorriendo diferentes caminos: la autonomía del juzgar.

imposible identificar a Dios y todo lo que fuera divino con lo corporal. De ahí que se piense que el cuerpo es ausencia de vida al no poseer un alma. Ellos piensan que Dios es el ser más perfecto, la forma más simple que no está compuesta de materia. Esta exclusión de lo material le da su criterio de superioridad. De esto se puede justificar fácilmente que la vida buena es la que se acerque a Dios. Las reglas de comportamiento exigen que se viva para el alma a pesar de tener un cuerpo. El cuerpo solo es una transición desgraciada por la que atraviesa el alma, es el lugar donde tiene que probar que merece tener una mejor vida en una realidad inmaterial. En esta afirmación se puede entender mejor la enfermedad que produce el cristianismo. No por nada, Freud le llamó justamente a esta moralidad un malestar en la cultura. ¿Qué puede producir sociedades neuróticas más que la negación y el castigo del cuerpo? El cristianismo se adapta bien donde no hay recursos materiales para satisfacer las necesidades del cuerpo, pero en forma de consuelo a los afectos de tristeza, es decir, en las enfermedades, en la pobreza, en la miseria.

Con respecto al ser humano, el cristianismo tiene la voluntad de que el alma sea la esencia del humano y que el cuerpo sea la elección de la suerte divina. Lo que es propio del ser humano es su alma, mientras que su cuerpo es lo impropio. De modo que lo que realmente tiene que cuidar el ser humano es su alma y limitar las funciones de su cuerpo para vivir bien, pues el cuerpo es lo animal, lo nefasto, el mal en un sentido moral. Sin embargo, podemos preguntarnos ¿cómo es que en la vida humana el alma tiene más importancia y necesita más cuidados que el cuerpo? Pienso que la psicología tal y como la conocemos actualmente continúa siendo cristiana. Esto es, en la medida en que omite al cuerpo, en que continúe pensando la distinción del cuerpo y del alma como Platón y Descartes, en que piense que la salud o enfermedad mental depende exclusivamente de creencias correctas o incorrectas, en tanto que crea que lo que construye la realidad es el lenguaje por sí mismo como cree Lacan, entonces seguirá pensando cristianamente. Spinoza, en este caso, recupera la materialidad para pensar las ideas y los afectos, las creencias y los sentimientos. Los afectos dependen de la materia, de la sensibilidad, del choque físico de cuerpos, de situaciones materiales diversas, de las experiencias. Las creencias son un efecto de la materialidad del cuerpo. Al ser humano le pertenece para la vida un alma y un cuerpo como dos realidades que se corresponden.<sup>9</sup> El

---

<sup>9</sup> Gilles Deleuze ha llamado a esto “paralelismo”. He decidido no usar este término. La razón de prescindir de la famosa idea del paralelismo es que está abierto a interpretación y debates sobre su significado preciso. En mi

cuidado de uno implica el cuidado del otro, el malestar de uno implica el malestar del otro, no hay desfase de realidades, sólo el momento actual en que ambos acontecen.

## 5. ¿Cómo es un Dios inmanente?

El concepto clave de Dios o la Naturaleza es la inmanencia. Spinoza (2014: 85) dice que “*Dios es causa inmanente y no transitiva*”<sup>10</sup>, es decir, “*Todo lo que es, es en Dios; y nada puede darse ni concebirse sin Dios*”<sup>11</sup>. Esto significa que la causa eficiente de todo cuanto existe es Dios, todo lo que se sigue como efecto, se produce como realidad dentro de sí. Es decir, la Naturaleza se crea a sí misma estableciendo leyes naturales. Esta afirmación descristianiza radicalmente la idea de Dios, pues no habría dos mundos diferentes como el cielo y el infierno, esto es, un mundo superior divino y otro mundo inferior humano. En segundo lugar, deconstruye el fundamento que establece las reglas de comportamiento y la forma de vida de una sociedad. La consecuencia teórica de esto es que ontológicamente no podría justificarse ningún tipo de superioridad. El ejemplo paradigmático ha sido el de la diferencia entre seres humanos. Los blancos son superiores, mientras que los no-blancos son inferiores; justifica que haya formas de vida superiores como las del padre de iglesia que es asceta, mientras que se juzga negativamente a quien es hedonista. Siempre que hay la voluntad de justificar la superioridad en cualquier ámbito es para ejercer un dominio político,<sup>12</sup> pero en este caso, la inmanencia defiende que todo lo que existe se encuentra en

---

opinión, este término puede dejar la impresión de que de algún modo el cuerpo y la mente no tienen conexión y que en otro sentido sí lo tiene. Cosa que no es explicada. Lo único que se puede decir, es que este término sirve para decir que el cuerpo y el alma están en un mismo rango ontológico, y, por lo tanto, las cuestiones éticas rigen conjuntamente en ambos. En esto estoy de acuerdo, pero no quiero dejar ninguna impresión de que existen paralelamente, sino que lo único que los diferencia realmente son las capacidades que tienen, pero forman una sola realidad unitaria. Es decir, lo que importa saber es qué es lo que puede el ser humano. Esto es, puede pensar y afectarse corporalmente.

<sup>10</sup> E, I, p 18.

<sup>11</sup> E, I, p 15.

<sup>12</sup> Gilles Deleuze. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les éditions du Minuit. Paris. 1964, pág. 156 : *Une cause est immanente, au contraire, quand l'effet lui-même est «immané» dans la cause au lieu d'en émaner. Ce qui définit la cause immanente, c'est que l'effet est en elle, sans doute comme dans autre chose, mais est et reste en elle. L'effet ne reste pas moins dans la cause que la cause ne reste en elle-même. De ce point de vue, jamais la distinction d'essence entre la cause et l'effet ne sera interprétée comme une dégradation. Du point de vue de l'immanence, la distinction d'essence n'exclut pas, mais implique une égalité d'être : c'est le même être qui reste en soi dans la cause, mais aussi dans lequel l'effet reste comme dans autre chose.*

el reino de Dios, en las leyes de la naturaleza, de modo que no hay diferencias en el sentido de superioridad o de inferioridad, sino de singularidades. La idea política que se desprende este concepto es la complementariedad y la pluralidad de las diferencias.

Así pues, Dios en tanto que es causa inmanente implica que la extensión y el pensamiento posean equidad ontológica. La diferencia de la propuesta ontológica de Spinoza radica en que todo lo que es y existe, se da dentro de Dios. De modo que no existe nada fuera de Dios. Por consiguiente, la realidad material se da simultáneamente a la realidad del pensamiento. La materia y el pensamiento son partes constituyentes de Dios. Ahora bien, los atributos no pueden ser divisibles realmente, sólo pueden ser divisibles modalmente. Esto es, los cuerpos materiales se distinguen modalmente, pero no a nivel real, pues es absurdo que existan dos sustancias materiales. “Spinoza llega. Fue precedido sin duda por todos aquellos que tuvieron más o menos audacia en lo concerniente a la causa inmanente, es decir, esta causa extraña tal que no solamente permanece así para producir, sino que lo que produce permanece en ella. Dios está en el mundo, el mundo está en Dios”<sup>13</sup>.

## 6. El ser humano es un modo que expresa a la Naturaleza

¿Qué significa que el ser humano sea un *modo* de la Naturaleza? Los modos son los efectos causados por la Naturaleza misma. Ahora bien, todos los modos son finitos, tienen duración, su esencia no implica la existencia, la causa de su existencia se debe a otra cosa singular y finita, son imperfectas, tienen impotencia. El ser humano se caracteriza ontológicamente como un modo, como una parte de la naturaleza, como algo que está sometido a las leyes naturales. ¿Por qué la Naturaleza nos hace así y no de otra manera? Esta pregunta solo tendría sentido si se creyera que hay un error en nosotros y procedería de una idea inadecuada, pues

---

[Una causa es inmanente, al contrario, cuando el efecto mismo es « inmanado » en la causa, en lugar de emanar de ella. Lo que define la causa inmanente es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero es y queda en ella. El efecto no permanece en menor grado en la causa que lo que la causa permanece en ella misma. De este punto de vista, la distinción de esencia entre la causa y el efecto no será jamás interpretado como una degradación. Del punto de vista de la inmanencia, la distinción de esencia no excluye, sino que implica una igualdad del ser: es el mismo ser que permanece en sí en la causa, pero que también en la que el efecto queda como dentro de cualquier otra cosa].

<sup>13</sup> Gilles Deleuze. *En medio de Spinoza*. Ed. Cactus. Buenos Aires. 2008., p. 27.

no adaptarnos a una imagen, a un ideal, no significa que tengamos errores. El ideal moral de un ser humano apela a un modo de comportarse. Quien no lo cumpla, no es un buen individuo. Más bien, el ideal es el inadecuado, en tanto que no alcanza a captar todas las diferencias y singularidades entre uno y otro individuo. De ahí que Spinoza niegue que pueda ser posible un enunciado universal sobre la esencia del ser humano. No puede enunciarse como un animal racional o un bípedo sin plumas, pues la generalización no puede dar cuenta de todos y cada uno de los casos. Lo que define en común a todos los seres humanos es que tienen una potencia, pero cada uno puede hacer cosas diferentes. Si no hay identidades, entonces el ideal moral es inútil. De modo que no tendría sentido que lo moral se definiera por el cumplimiento de un ideal, sino por el conocimiento de las capacidades propias y su uso adecuado para el cuidado de sí.

Hasta el momento solo se ha redondeado la tesis fuerte de este planteamiento. Bien, pues, la idea clave de todo este planteamiento es la perspectiva materialista: la vida humana es fundamentalmente corporal, el alma depende del cuerpo para vivir, los problemas de la mente son primariamente problemas del cuerpo. El cuidado de los pensamientos y las creencias es incompleto si no se modifican las relaciones materiales que efectúa el cuerpo humano. La procreación, los nacimientos, las muertes, los cambios que tenemos en una vida que tiene una duración finita e indefinida, acontecen en el cuerpo humano. La mente en esta perspectiva, y en lo que se vuelve relevante para la psicología, tiene funciones determinadas y específicas en relación directa con el cuerpo. La tesis que me interesa defender es que la mente, en todo lo concerniente a los afectos, estados de ánimo, sentimientos, emociones, enfermedades, neurosis, no tiene más que un rol perceptivo. Es decir, toda afección tiene lugar en el cuerpo y la mente solo tiene la capacidad de percibir y pensar, no es la causa que los produce aisladamente. Es decir, la neurosis es un conflicto de frustraciones corporales, no es un problema exclusivo de creencias. Veremos más adelante que esto se corresponde con una visión ética y política que pone en la base teórica al cuidado del cuerpo en las relaciones que efectúa cotidianamente. Es un cuidado de los afectos que asaltan al cuerpo a causa de las relaciones materiales que tiene con un número incontable de situaciones, de personas, de sensaciones, etc., que le generan cambios positivos y negativos.

## 7. La materialidad de la vida humana

El propósito fundamental de este capítulo ha sido argumentar que la limpieza conceptual que tiene por objetivo la descristianización del ser humano implica una recuperación de la materialidad de la vida humana, que es una forma de pensar nuestra salud y enfermedad tomando como principio el cuerpo sin desconectarlo de la mente. Esto es, la vida propiamente humana necesita del cuerpo y no sólo del alma. El bienestar del alma equivale al bienestar del cuerpo. Pensar los afectos significa colocarse en un concepto límite entre la mente y el cuerpo. Es, asimismo, tomar consciencia de que nuestra vida cotidiana está atravesada constantemente por afectos. Y los afectos son las relaciones sensibles que tenemos con una realidad exterior. En cierto sentido, el alma no es la causa de esa afectividad del cuerpo, sino una realidad exterior que nos mueve, que nos presiona, que nos ofrece sensaciones a los sentidos de múltiples cualidades. De alguna manera, se está valorando que quien sufre o quien se alegra es el cuerpo dentro de un conjunto de relaciones que lo modifican. La mente es capaz de percibir las afecciones en la medida en que depende del cuerpo, y no conoce la realidad más que por su cuerpo. La mente piensa las relaciones materiales que efectúa el cuerpo y se afecta en el mismo sentido que el cuerpo lo hace de la realidad en la que vive.

Por su parte, como ya hemos explicado, la psicología cristiana sí sostiene que la vida humana depende más del alma que del cuerpo. Los afectos son vistos como una debilidad moral, la indicación moral es vivir al margen de las pulsiones y los deseos corporales, reprimirlos, limitarlos, negarlos, pues piensan que las consecuencias siempre tienen un carácter destructivo. La idea de un Dios que no es en ningún sentido material y de que existe un paraíso a donde van a parar las almas sin cuerpo, monta este programa moral de desprecio al cuerpo. Justamente, los pecados valoran negativamente al cuerpo humano al pensar lo sexual como lujuria, el hambre como gula, el descanso corporal como pereza. En lo que respecta a la psicología en general, es necesario hacer explícito que siempre cuenta con valoraciones morales, éticas y políticas. La psicología que se practica actualmente considera, no materialistamente, que su objeto de estudio son las creencias sin hacer referencia al cuerpo, ni a las condiciones en que existe ese cuerpo. Por su parte, la psicología de Spinoza tiene su punto de partida teórico no en las creencias, pues las entiende como un resultado de las afecciones del cuerpo, sino en los afectos que conceptualmente siempre van a referir a la

realidad corporal. Así pues, si el punto de partida para la psicología es el cuerpo, y no solo las creencias con las que cuenta un individuo, entonces el objeto de estudio es el cuerpo y la forma en que este cuerpo vive, es decir, las condiciones materiales en donde se desenvuelve. La psicología podría diagnosticar el estado de salud mental a partir del modo en que un individuo habita su propio cuerpo, esto es, la forma en que se alimenta, cómo duerme, cómo es su vida sexual, cómo exige a su cuerpo en un día, etc. Esto implica que las creencias sean simplemente un resultado de un conjunto de hábitos y prácticas que realiza un individuo. Entonces, los problemas no estarían exclusivamente en las creencias sin tomar en cuenta la forma de vida del cuerpo, sino en cómo habita su cuerpo, qué hace y qué no hace.

Los afectos, que es de lo que hablaremos más adelante, por ejemplo, los de odio y envidia a sí mismo y a otro respectivamente, están sostenidos en su fundamento por una ontología teológica que piensa al ser humano como hecho a la imagen de Dios, sólo que, con la particularidad de ser inferior e imperfecto, y que jamás podrá ser como él. La crítica de Spinoza es que dada esta idea de imperfección natural (la gente actualmente no se cansa de decir que nadie es perfecto), resulta afectivamente que todo ser humano se sienta mal consigo mismo y envidie a todo aquél que le parezca superior, y sea sádico con todo aquel que le parezca inferior. Esta narrativa hace creer que hay seres humanos que están más cerca de Dios como los padres de la iglesia o los reyes. Para Spinoza esta escala es un absurdo, pues cada uno es un ser singular y diferente, y del mismo modo Dios es neutral y no ama ni odia nada, no es como un ser humano, sino es la totalidad de lo existente. Aquí Nietzsche dirá tiempo después que fue el descubridor de la psicología del padre de Iglesia que es el de degenerar los instintos, de pervertirlos con la moral de esclavos. A cualquier lugar que llegó el cristianismo en todas sus variantes fue para enseñar una historia de vencidos y para instaurar la tristeza infinita. En el aspecto político, la crítica es sobre la vinculación social que no tiene que ser ya mediada por los afectos de tristeza con las ideas de ser imperfecto, de la culpa, del cuerpo como mal, de sentirse con miedo a los designios de Dios, que sólo tienen por función la de vigilar, de ejercer un poder, de modelar los comportamientos cotidianos, públicos y privados. Es, más bien, una vinculación que es consciente de la singularidad y diferencia de cada ser humano, de producir una realidad con libertad de pensamiento y con alegría, con la particularidad de que lo común tiene que ser defendido como un bien político y público.



## Segundo Capítulo

### El cuerpo, la imaginación y los afectos

“El cuerpo de Spinoza es anticristiano: en el pensamiento de Spinoza no hay dualismo en absoluto: nada de alma inmaterial, incorruptible, eterna, amable y venerable, entendida como una parcela de la divinidad, capaz de unirnos a Ella; nada tampoco de carne corruptible, pecaminosa, corrompida, mortal, detestable.”<sup>14</sup>

#### 1. No existe ontológicamente la imperfección ni la maldad

Todo ser humano está constituido por Pensamiento y Extensión. Es decir, todos los seres humanos tienen la facultad de pensar, de afectarse y de moverse. Spinoza quiere mostrar una idea muy importante en oposición a una ontología religiosa. Como ya vimos, el decir que lo corpóreo y el pensamiento son igualmente propiedades de la Naturaleza, que ninguna es superior a otra, sino que sólo es el modo en que los seres humanos están constituidos, significa que la realidad humana acontece en el pensamiento y en el cuerpo. Spinoza llama alma y cuerpo a los modos que expresan los atributos del pensamiento y la extensión respectivamente. Como vimos, los atributos existen simultáneamente y en el mismo rango ontológico, de suerte que el alma no existe sin el cuerpo y el cuerpo no existe sin el alma. Esto es, el alma depende del cuerpo para existir, y el cuerpo depende del alma para existir. Esta idea se debe comprender en un sentido más preciso. No significa que uno cause la

---

<sup>14</sup> Michel Onfray. *Óp. cit.*, pág. 258

existencia del otro. La causa de la existencia del alma y el cuerpo es otro cuerpo y otra alma, es decir, otro modo finito. Por consecuencia ambos existen simultáneamente en acto.

Esta idea anticristiana rechaza la noción de imperfección natural de los individuos, pues si aceptamos que nacimos imperfectos, entonces buscaremos la perfección. Esto es lo que más arriba decíamos sobre los seres que están en potencia y que su razón de existir es actualizarse. Esta actualización es el llegar a su punto óptimo, y esa es su finalidad predeterminada. Como vimos Spinoza niega que haya cualquier tipo de finalidad predeterminada en nuestro ser. Es decir, no tenemos ninguna finalidad ni destino marcado por Dios ni por nadie, tenemos la libertad de decidir qué hacer con nosotros. La segunda idea refiere a la maldad como constituyente del ser humano. Esta maldad que es inherente a todo ser humano, según el cristianismo, nos considera pecadores y culpables. Spinoza niega que haya un bien o un mal metafísico, es decir, que los valores del bien y del mal se encuentren predeterminados en nuestra conciencia. El bien y el mal son valores inventados. Esto es, no hay modo en que el ser humano en tanto que consta de cuerpo y de alma sea algo imperfecto tal que implique defecto o corrupción en sí mismo. No tiene ningún mal que redimir como parte de un castigo divino.

## **2. La realidad material del alma**

Spinoza (2014: 138) argumenta que “*el ser actual del alma humana se constituye primero por la idea de una cosa singular existente en acto*”<sup>15</sup>. El ser actual del alma humana significa que el alma está referida a un tiempo presente como única manera en que puede existir. Es decir, no hay modo en que el alma preexista al cuerpo o a la realidad material. La idea es el objeto con que piensa. El alma actúa en la formación de ideas. En este sentido, Spinoza otorga una particularidad esencial al ser humano en su alma: tiene la capacidad de formar ideas de los objetos. Si lo pensamos inversamente, ¿qué sucedería si no pudiéramos mover al alma por medio de las ideas? Que el alma actúe implica que todos y cada uno de los seres humanos podemos pensar, reflexionar, entender, cuestionar, comprender, preguntar, es decir, podemos activar la mente en el orden de entender algo. Si el alma fuera pasiva por naturaleza,

---

<sup>15</sup> E, II, p 11.

implicaría que sólo es un almacén de cosas, acomodadas por los agentes externos. Spinoza precisa que el alma sólo percibe cosas singulares que existen en acto, y que necesariamente no percibe cosas singulares que no existen en acto. Esta distinción implica que el alma crea conceptos sólo en la condición de un tiempo y espacio concretos. Entonces, deja claro que aquello que no existe en acto es imperceptible necesariamente para el alma, puesto que implica que no hay objeto presente ni sensible que imprima su huella en el alma.

Ahora bien, dada esta precisión, Spinoza establece un principio de teoría del conocimiento. Esta teoría del conocimiento en esta primera proposición excluye que el alma pueda conocer algo más allá de la experiencia presente de un objeto existente en acto. Por ejemplo, está excluido que el alma pueda conocer algo que no tiene realidad en un tiempo y en un espacio actual. Esto quiere decir que no hay ninguna otra realidad a la que pueda acceder el alma, ya sean fantasmas, querubines o seres sobrenaturales, etc.<sup>16</sup> Como dice Spinoza (2014: 138):

“Todo lo que acontece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana, o sea, de todo ello se dará necesariamente en el alma una idea: esto es, si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá acontecer en este cuerpo que no sea percibido por el alma”<sup>17</sup>

Aquí se explica de modo más preciso que aquello que percibe el alma se da en Dios. Esto quiere decir que Dios al ser la única sustancia que consta de atributos eternos e infinitos que expresan una realidad, el alma percibe en estas condiciones necesarias, no hay modo que perciba algo que exista fuera de Dios, porque nada existe fuera de esta realidad condicionada por el tiempo y el espacio: “*Pues, de todo lo que acontece en el objeto de la idea que constituye el alma humana, de todo ello se da necesariamente un conocimiento en Dios en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, esto es, el conocimiento de todo ello será necesariamente en el alma, o sea, el alma lo percibe*”<sup>18</sup> Todo lo anterior implica que toda idea tiene un objeto que la constituye, la idea refiere a un objeto, y el alma piensa el objeto de la idea. La segunda precisión es que “*debe ser percibido*”. Aquí vemos una conexión necesaria del alma con los objetos de sus ideas: el alma percibirá necesariamente todo aquello

---

<sup>16</sup> El vínculo con la política es el postular que todo ser humano es perfecto en su entendimiento finito y cada uno tiene la facultad de usar la razón.

<sup>17</sup> E, II, p 11.

<sup>18</sup> E, II, p 12.

que sea objeto de su idea, o bien, el objeto de su conocimiento. Esto es, todo acontecimiento implica que haya cambios y movimientos, variaciones y diferencias, de suerte que el alma percibe necesariamente la variación de su objeto.

### 3. El objeto de la idea del alma

¿Cuál es el objeto de la idea del alma? “*El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y nada más*”<sup>19</sup> El cuerpo y el alma son modos que expresan de cierta y determinada manera la esencia de Dios, de modo finito, esto es, que implican una cierta duración. Spinoza utiliza el vocablo *mens* para lo que hemos llamado aquí alma. Es importante aclarar, como todo en filosofía, el lenguaje que se utiliza para pensar y hacer conocimiento. Por contraparte, el vocablo *anima* ha sido el término filosófico tradicional para referirse al alma humana. Vidal Peña piensa que no es casual que Spinoza utilice el vocablo *mens* para “limpiar” semánticamente la comprensión teológica de que el alma tiene un aspecto trascendente a este mundo, esto es, que forma parte de una realidad distinta a la realidad material en la que es superior ontológicamente<sup>20</sup>. En este caso, Vidal Peña piensa que el vocablo *anima* está más emparentado con una comprensión de trascendencia.

En esta proposición se nos plantea una relación entre el alma y el cuerpo. ¿Qué implica que el objeto de la idea que constituye al alma sea el cuerpo? Spinoza imbrica una ontología y una gnoseología: el alma conoce al cuerpo, y en tanto conoce, ella sabe que existe. La constitución del alma humana se da en el conocimiento del cuerpo humano que es un modo finito del atributo de la extensión que existe en acto. Spinoza se enfoca más en la función del alma en relación con el cuerpo, más que en determinar su valor teológico o metafísico. Uso el término función de modo filosófico, pues este parece sugerir una relación con una máquina. En Spinoza no sería desdeñable la analogía con una máquina, pues ésta se rige por leyes fijas y determinadas. Asimismo, el alma humana funciona a partir de leyes fijas y determinadas, es decir, se puede conocer por medio de sus causas y efectos.

---

<sup>19</sup> E, II, p 13.

<sup>20</sup> Baruch Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. Alianza. Madrid. Versión de Vidal Peña.

#### 4. Toda idea proviene del cuerpo

Spinoza (2014: 141) complementa su teoría del alma con la noción de experiencia y sensación. En este sentido, las afecciones del cuerpo son los movimientos y variaciones propias del cuerpo, y el alma las percibe necesariamente. En el Corolario de la proposición 13, Spinoza dice lo siguiente: “*De aquí se sigue que el hombre consta de alma y cuerpo, y que el cuerpo humano, tal como lo sentimos, existe*”. Este enunciado tiene implicaciones importantes en distintos registros. Primero, se da la relación del cuerpo con el alma. Segundo, el modo en el que se da es muy particular: la relación existe en tanto que el alma concatena afecciones del cuerpo y sus ideas. Tercero, el cuerpo humano se afecta de cuerpos exteriores en su realidad física. Esto es, si no hay un alma que perciba un cuerpo, entonces podemos decir que no existe el cuerpo, y si un cuerpo se afecta, pero no es percibido por ninguna agencia intelectual, entonces tampoco existe. De suerte que un registro de la relación entre el cuerpo y el alma es gnoseológica y ontológica. Es decir, el alma existe en la medida en que conoce el cuerpo y el cuerpo existe en la medida en que el alma lo conoce. Spinoza está defendiendo un materialismo. El valor del alma y del cuerpo para la vida se diferencia de las religiones que consideran que el cuerpo sólo tiene vida si tiene un alma. Por lo tanto, Spinoza niega la existencia independiente del alma en relación con el cuerpo, y también niega que funcione sin relación a su cuerpo y todo lo que condiciona su existencia.

El modo en que existe el alma y el cuerpo no es una cuestión de poca relevancia, pues las teorías morales fundan sus principios en correspondencia con la ontología del ser humano que implica una idea sobre el alma y el cuerpo. Por ejemplo: la tradición platónico-cristiana funda su moral en la distinción ontológica del alma y el cuerpo. El alma es inmortal, inmutable, eterna, y fundamentalmente, forma parte de una realidad superior al cuerpo. De modo que, la moral funda un combate con las pasiones y corrupciones del cuerpo. Así pues, la moral dicta que el cuidado del alma conlleva un porvenir en un mundo trascendente liberado de las demandas y fatigas del cuerpo. Como explica Deleuze (2009: 19): es una empresa moral por la dominación del cuerpo.<sup>21</sup> Spinoza rechaza estas ideas cuando afirma que no puede existir el alma sin el cuerpo. Así, vemos que cobra sentido decir que el cuerpo existe tal como lo experimentamos, no hay ningún conocimiento más allá de las afecciones

---

<sup>21</sup> Gilles Deleuze. *Spinoza. Filosofía Práctica*. Ed Tusquets. Barcelona. 2009.

que tiene el cuerpo y del que el alma necesariamente percibe y forma ideas. Así pues, la naturaleza del ser humano se define por una unión del cuerpo y el alma en acto, es decir, en un tiempo y espacio determinado. Spinoza niega entonces la existencia eterna y trascendente del alma. La cuestión del conocimiento del alma implica un rechazo a esta inteligencia y reminiscencia eterna del alma que siempre ha tenido conocimiento de las esencias de las cosas. En Spinoza, el alma sólo obtiene conocimiento a partir del cuerpo que existe en acto y a partir de sus afecciones. En este sentido, la experiencia es el fundamento materialista del conocimiento.

### 5. La conexión del alma y del cuerpo

Spinoza dice que la conexión entre el alma y el cuerpo se realiza en el conocimiento del objeto de la idea que constituye al alma: el cuerpo. No hay que olvidar que el cuerpo es un modo finito de la extensión que existe en acto, y éste tiene en común con cualquier cuerpo las propiedades del atributo de la extensión. Todos los cuerpos se rigen por las leyes fijas y determinadas de la física. La realidad del alma depende del cuerpo. Esto es, el grado de perfección o realidad del cuerpo equivale al grado de perfección o realidad del alma humana. Esto constituye la singularidad existencial del alma.<sup>22</sup> Esta correspondencia Spinoza la explica así: *“cuanto más apto que los demás es un cuerpo para obrar o padecer muchas cosas al mismo tiempo, y cuánto más dependen las acciones de un cuerpo de él solo, tanto más apta es su alma para entender distintamente”*<sup>23</sup>. Esto implica que cuando el cuerpo padece, entonces el alma no entiende; cuando el cuerpo obra, el alma entiende. Esta es una diferencia filosófica importante en relación con otras ontologías: si el conocimiento del alma no es eterno y no subsiste en sí mismo independientemente del cuerpo, y si no hay una distinción ontológica, la consecuencia es que el alma padece simultáneamente con el cuerpo de modo necesario, y nunca contingente, e inversamente, cuando el cuerpo obra, el alma tiene entendimiento claro necesariamente, y no contingentemente. Esto quiere decir que el alma no padece al cuerpo, ni que el alma es menos perfecta si se deja dominar por el cuerpo, ni el

---

<sup>22</sup> E, II, p 13, esc.

<sup>23</sup> E, II, 15, esc.

cuerpo es un caballo negro sin rienda que puede hacer perder los estribos al alma<sup>24</sup>, ni el alma se tiene que defender del cuerpo. La idea fundamental es que el alma depende del cuerpo para existir y para conocer, sin cuerpo no es posible la existencia del alma. Esto es como ya habíamos dicho el materialismo de Spinoza.

## 6. La existencia simultánea del alma y del cuerpo

¿Qué puede determinar al cuerpo a actuar y qué puede determinar al alma a actuar? Spinoza (2014: 227) dice: “*Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a nada más (si lo hay)*”<sup>25</sup>. Esta tesis rechaza la idea tradicional de que el alma se vence por la fuerza de las pasiones, y que el alma debe dominar absolutamente la bestia de los afectos. En esta idea se funda todo un programa moral y político. En otras palabras, el modo de vida se norma por una consideración negativa de todo tipo de pasiones, que son vistas como un defecto ontológico del alma. El alma en este caso tendría que regular y ordenar las pasiones que impiden vivir virtuosamente. En este sentido, Spinoza piensa que no hay modo en que el alma determine al cuerpo, ni que el cuerpo determine al alma. Esto es, no es posible por naturaleza que el alma domine y venza la fuerza de las pasiones por la voluntad. Pues, la voluntad para Spinoza no es sino la facultad de afirmar o negar lo verdadero y lo falso, es un modo del pensamiento. En la condición de modos finitos que expresan de cierta y determinada manera la naturaleza, somos necesariamente compelidos por otras cosas singulares existentes en acto. Esto implica que nuestro cuerpo está sometido necesariamente al movimiento o reposo por otros cuerpos, y el alma tiene noticia de estas afecciones en el mismo tiempo. Spinoza ( lo dice del siguiente modo:

“Todos los modos del pensar tienen por causa a Dios en cuanto es cosa pensante y no en cuanto se explica por otro atributo; luego, lo que determina al alma a pensar es un modo del pensar y no de la extensión. [...] Además, el movimiento y el reposo del cuerpo deben provenir de otro cuerpo, que también haya sido determinado al movimiento o al reposo por otro, y todo, en absoluto, lo que sobreviene en un cuerpo ha debido provenir de Dios en cuanto

---

<sup>24</sup> Véase Fedro de Platón.

<sup>25</sup> E, III, p 13.

se lo considera afectado por algún modo de la extensión y no en cuanto afectado por algún modo del pensar, esto es, no puede provenir del alma, que es un modo del pensar”<sup>26</sup>

La pregunta que surge es ¿de qué modo uno no determina al otro y cómo sucede eso si están unidos? Aquí es necesario distinguir entre un aspecto ontológico y un aspecto experiencial. En el aspecto ontológico, el alma no determina el movimiento ni el reposo, y el cuerpo no determina los modos de pensar. La imposibilidad de que estos dominios de la realidad produzcan efectos en el otro, tiene una razón muy particular. Aquí es clave el materialismo como fundamento de toda la realidad. Las relaciones fundamentales de la vida son las del cuerpo. El pensamiento no puede producir realidad física de ninguna manera, sólo los movimientos y acciones del cuerpo son quienes pueden producir cambios en la realidad física. En el caso inverso, la situación es algo diferente. Dado que lo corpóreo se impone como la realidad primera, el pensamiento está condicionado a existir por esta realidad material y física. En este sentido, el pensamiento humano está condicionado por las circunstancias materiales y físicas para existir. Es un materialismo porque la mente se forma sólo en relación directa con las relaciones que se efectúan en el cuerpo. De otra manera no es posible: no existen las ideas innatas, ni formadas fuera de las relaciones materiales que se producen.

Por otro lado, podemos ver que si afirmamos o negamos que estemos enamorados o tenemos hambre, el alma no determina al cuerpo a dejar de tener hambre o a no enamorarse. Esto es, la realidad material se impone a la realidad mental. Lo único que puede hacer el alma es tener noticia, darse cuenta de los sucesos que afectan al cuerpo, pero no puede hacer nada para evitar que se den las afecciones en el cuerpo. Así pues, podemos ver que nuestra vida transcurre necesariamente en relaciones infinitas con los objetos exteriores de los que no podemos evitar que nos afecten, sino que sólo podemos tener noticia de lo que el cuerpo siente, y así, tenemos noticia de que existimos y en qué modo lo hacemos.

Ahora bien, Spinoza (2014: 212) dice que

“el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, concebida ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión. De donde resulta que el orden o encadenamiento de

---

<sup>26</sup> E, III, p 2.

las cosas es uno solo, ya se conciba la Naturaleza bajo este atributo, ya bajo aquél; y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es por naturaleza simultáneo con el orden de las acciones y pasiones del alma.”<sup>27</sup>

La idea clave es que el cuerpo existe simultáneamente con el alma. En el aspecto experiencial no sentimos ninguna diferencia entre el cuerpo y el alma. Cuando tenemos experiencias de los objetos, tenemos noticia a partir de los afectos producidos en el cuerpo acompañado de las imágenes que contemplamos conscientemente. La palabra experiencia designa aquí un carácter epistémico que está mutilado e incompleto, y más precisamente, se relaciona con la experiencia singular de un cuerpo cuando está en relación con otros cuerpos. En este sentido, lo único que puede conocer el alma es aquello que provenga del cuerpo, ni más ni menos. El alma depende enteramente de las afecciones que tenga el cuerpo para poder formar ideas de las cosas. El alma piensa lo que el cuerpo dé noticia. Por esto decíamos que el concepto clave es el de experiencia. De suerte que padecemos en la medida en que las afecciones que producen afectos en el cuerpo nos son confusas, sin claridad, o bien, no dan certeza de que se dé en ese modo.

¿Qué sabemos de nuestro cuerpo? En primer lugar, tenemos en cuenta que de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos y en tanto que somos modos finitos, nuestro entendimiento es finito. Por lo tanto, nuestro conocimiento es necesariamente limitado de todo lo que se podría seguir de la Naturaleza misma. Spinoza reprocha la supuesta limitación material a la que está sometido el cuerpo humano, a la supuesta corrupción ontológica, a la idea de que el cuerpo implica necesariamente un defecto, negatividad, un mundo de inferioridad. La comprensión de los afectos del cuerpo ha sido una que los culpabiliza, ridiculiza y maldice. En este sentido, el valor de lo corporal se transforma en una ignorancia positiva. Esta infinitud del cuerpo humano implica una consideración de la libertad de movimiento que es propia de su naturaleza. En todo caso, implica la negación de la determinación de una finalidad, del rechazo, olvido y represión del cuerpo. Si el cuerpo no está predeterminado a subordinarse a ninguna finalidad, podemos decir que tiene un carácter infinito, no padece *a priori* ningún

---

<sup>27</sup> E, III, p 2, esc.

tipo de consecuencias, ni ningún tipo de limitaciones morales. Spinoza (2014: 212) lo expresa así:

“En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que puede el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se considera como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma.”<sup>28</sup>

Deleuze (2008) opina al respecto que:

“Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. Les propone instituir al cuerpo como modelo: no sabemos lo que puede el cuerpo. Esta declaración de ignorancia es una provocación: hablamos de la conciencia y sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar al cuerpo y las pasiones, pero *no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo*. A falta de saber, gastamos palabras. Como dirá Nietzsche, nos extrañamos ante la conciencia, pero más bien es el cuerpo lo sorprendente.”<sup>29</sup>

En este punto hay que distinguir diferentes ideas: 1) la simultaneidad en los efectos percibidos por el alma y el cuerpo, 2) la esencia de cada uno que es distinta, 3) su existencia que implica una finitud y duración idéntica, y en que, en otro sentido, 4) son una y la misma cosa expresadas por dos modos de los atributos del pensamiento y de la extensión. Spinoza piensa que es falso que el alma exista sin el cuerpo: “*Les pregunto: ¿acaso no enseña también la experiencia que si, a la inversa, el cuerpo fuese inerte, el alma sería al mismo tiempo inepta para pensar?*”<sup>30</sup>. En este sentido, el cuerpo y el alma coexisten. Si el cuerpo está en condiciones negativas, por ejemplo, cuando tiene cansancio, cuando tiene hambre, cuando ha sido lastimado, el alma no puede pensar con facilidad, y, por el contrario, cuando el cuerpo está en condiciones óptimas, el alma puede pensar con más facilidad y más desenvolvimiento. Spinoza (2014) nos dice con más precisión que

Los decretos del alma no son nada aparte de los apetitos mismos, que, por lo tanto, varían según la variable disposición del cuerpo. Pues cada cual lo gobierna todo según su afecto, y

---

<sup>28</sup> E, III, p 2, esc.

<sup>29</sup> Gilles Deleuze. *Óp. Cit.*, p. 28.

<sup>30</sup> E, III, p 2, esc.

los que, esto aparte, se debaten entre afectos contrarios, no saben lo que quieren; mientras que los que no tienen ningún afecto, son empujados acá y allá por cosas de poco momento.<sup>31</sup>

En este sentido, si no hay distinción entre los decretos y voluntades del alma con lo que hace el cuerpo, entonces lo que acontece en el alma, acontece el cuerpo. Esto significa que el alma y el cuerpo son afectados simultáneamente. El decreto del alma equivale a la determinación del cuerpo. Por ejemplo, pensamos que al hablar o pensar lo hacemos por decreto libre del alma, como si el cuerpo se mantuviera ajeno, pero no hay tal cosa como un mundo del alma y un mundo del cuerpo separados, pues el decreto del alma equivale a la determinación del cuerpo, esto es, por un movimiento corporal es que hablamos. En esta explicación, Spinoza sólo quiere dejar claro que los sucesos a los que estamos pendientes todo el tiempo se dan en uno y en otro, y en realidad, no son sino la misma cosa. Si el alma no habla equivale a un reposo del cuerpo, si el alma dice algo equivale a un movimiento del cuerpo.

## 7. La producción de imágenes en el cuerpo y en el alma

El alma y su objeto de pensamiento, el cuerpo, forman ideas y conocimiento. Spinoza distingue tipos de conocimientos, o bien, en su vocabulario: ideas o conceptos con los que el alma piensa. Dada la unión del alma y el cuerpo, y principalmente, por la esencia infinita de la realidad, el conocimiento se relaciona con los múltiples modos en que se puede disponer el cuerpo: “*El alma es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más modos puede disponerse su cuerpo*”<sup>32</sup> Dados los principios o leyes que determinan a todos los cuerpos y dadas las facultades del alma, la primera consecuencia lógica es que el cuerpo es afectado y afecta a otros cuerpos de diversos modos. Todo suceso producido en el cuerpo, el alma forma una idea, esto es, lo percibe. Así pues, el alma tiene la facultad de formar ideas o imágenes sensibles de los diversos acontecimientos en el cuerpo.<sup>33</sup> En este sentido, si el cuerpo humano está compuesto de cuerpos individuales de distintas naturalezas, entonces el

---

<sup>31</sup> E, III, p 2, esc.

<sup>32</sup> E, II, p 14.

<sup>33</sup> Mercedes Allendesalazar. *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*. Ed. Alianza. Madrid. 1988., p. 26: “La imagen, que Spinoza también llama «idea de un cuerpo exterior», es el resultado de la relación que se instaura entre el objeto que me afecta y mi cuerpo, pero lo que determina esta relación es sobre todo la forma de reaccionar de mi propio cuerpo ante el objeto exterior y no la naturaleza de ese objeto”

alma tiene ideas de distinta naturaleza. De aquí se sigue, que el alma está compuesta de muchas ideas en el mismo sentido que el cuerpo está compuesto de muchos cuerpos.<sup>34</sup>

Así pues, lo que el alma percibe es su naturaleza y la naturaleza del cuerpo exterior que la afecta.<sup>35</sup> Esta tesis es fundamental en todo el desarrollo teórico del alma y el cuerpo. Spinoza (2014: 152) dice claramente que todos los modos en que es afectado un cuerpo implican su naturaleza y la naturaleza del cuerpo exterior que lo afecta, por ello, el alma forma conocimiento de este género. Esta es la base de la teoría del conocimiento que se fundamenta en la experiencia. Como vimos, toda experiencia acontece en un tiempo y espacio determinado y concreto. La experiencia, vista de este modo, se corresponde con la existencia en acto del cuerpo y sólo de este modo puede formar ideas o tener conocimiento. Spinoza rechaza que el alma pueda conocer sin correspondencia alguna con el cuerpo, y que el cuerpo por sí sólo no puede constituir un ser humano. En este tipo de conocimiento, las ideas que se forman de las afecciones del cuerpo no implican el conocimiento «en sí» de los objetos externos, sino sólo las impresiones que se forman en el cuerpo de los objetos exteriores. Esto es, las huellas que se imprimen indican más la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de los objetos exteriores.<sup>36</sup> Ahora bien, estas huellas tienen una particularidad: cada una expresa una singularidad y unicidad. En otras palabras, el cuerpo siente A con el cuerpo B, pero no siente A con el cuerpo C. En este sentido, la afección que se da es única y distinta dependiendo la naturaleza del cuerpo exterior.

## 8. Las imágenes sensibles

De acuerdo con lo anterior, las impresiones que se registran en el cuerpo humano producen imágenes. Esta sensación se da a nivel corporal, y cuando el alma forma ideas de la sensación decimos que tiene percepciones. Así pues, cuando el alma percibe las afecciones del cuerpo, contempla y experimenta lo que se ha producido, o bien, recuerda. La memoria es el almacén de imágenes. De manera que la imaginación está relacionada directamente con la memoria. De este modo, la imaginación se construye por la contemplación del cuerpo exterior que

---

<sup>34</sup> E, II, p 15.

<sup>35</sup> E, II, p 16.

<sup>36</sup> E, II, p 16, corolario.

afecta al cuerpo humano en un momento presente. La contemplación se constituye por las impresiones o vestigios que han dejado los cuerpos exteriores al relacionarse con el cuerpo humano, de suerte que el alma puede observar atentamente los cambios que acontecen en su cuerpo. Así pues, surge la distinción entre una sensación que se da en primer orden, y posteriormente, al tener la idea de la sensación, se constituye en imaginación. La contemplación termina cuando otro cuerpo exterior afecta al cuerpo humano y excluye esa afección por otra.

En este sentido, la imaginación implica una concatenación de las ideas de las afecciones del cuerpo que puede hacer presentes a su consciencia, aunque no existan en acto. Cuando el alma contempla las ideas de las afecciones del cuerpo, diremos que tiene imágenes sensibles de las cosas. Ahora bien, es claro que todo aquello que sucede en el cuerpo y en el alma se sigue de las leyes de la naturaleza, de modo que no hay ningún error en sí en la facultad de imaginar, ni en las imágenes que se forman de los objetos. De modo que la potencia imaginativa es una actividad natural y necesaria del alma en el orden del proceso de conocimiento. Esto implica que el alma necesariamente forma ideas en la medida en que su cuerpo se relaciona materialmente con otros cuerpos. El principio que rige la teoría del conocimiento de Spinoza es una correspondencia material con los objetos. De aquí que el alma forme imágenes de los objetos que se relacionan materialmente con el cuerpo, o a la inversa, el alma no percibe nada si el cuerpo no es afectado por ningún otro cuerpo exterior. Spinoza aclara que la potencia imaginativa del alma no es libre, esto es, no se determina a sí misma a imaginar en el sentido de que depende de las experiencias del cuerpo en concreto con los objetos. Evidentemente, la naturaleza de esta potencia del alma necesita ser determinada o activada por cuerpos exteriores que impriman sus huellas. La idea fundamental es la determinación que los cuerpos externos efectúan en el cuerpo humano. Esto quiere decir que la potencia de imaginar no se encuentra en nuestra potestad, es decir, no es auto-causada, sino que depende de un agente externo para activarse.

## 9. Las imágenes en la memoria

Cuando hablamos de imágenes y de la imaginación, está implicado que el alma tiene la facultad de recordar y memorizar: *“Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos simultáneamente, tan pronto como el alma imagine después uno de ellos, al instante se acordará también de los otros”*<sup>37</sup> Las teorías de la memoria de la psicología cognitiva son una analogía con la computadora. Esto es, la memoria es un almacén de datos organizados. La memoria funciona en dos tipos de procesos: memoria de trabajo y memoria a largo plazo. El problema fundamental con estas teorías es que los recuerdos se almacenan ordenadamente y conscientemente, y finalmente, niegan todo rastro de actividad subjetiva como la imaginación o la fantasía. Por nuestra parte, estamos más a favor de una teoría de la memoria como la de Spinoza en la que las imágenes se ordenan arbitrariamente y sin orden, y sin la acción del entendimiento, sino que es compeliada aleatoriamente. Spinoza (2014) piensa que el mecanismo básico que construye la memoria es el siguiente:

“El alma imagina un cuerpo por esta causa, a saber: porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo del mismo modo que ha sido afectado cuando algunas de sus partes han sido impulsadas por el cuerpo externo mismo; pero el cuerpo queda dispuesto entonces de tal manera que el alma imagine dos cuerpos simultáneamente; por tanto, también ahora imaginará dos cuerpos simultáneamente; luego, tan pronto como el alma imagine uno de los dos, al instante se acordará también del otro”<sup>38</sup>

Esto es, el cuerpo y el alma encadenan las ideas de las afecciones de los cuerpos externos que imprimen sus huellas. Como hemos visto, las improntas que dejan los objetos externos en el cuerpo humano y en el alma, indican más la constitución del cuerpo humano, esto es, el conocimiento que se genera corresponde necesariamente a las impresiones que se dan por la síntesis de la naturaleza del cuerpo humano y la naturaleza del cuerpo exterior. De suerte que, cada impresión es única y singular, puesto que un cuerpo afecta de diversos modos a otros cuerpos. En segundo lugar, dada la singularidad de las impresiones, cada cuerpo humano singular ordena y encadena las afecciones del cuerpo según el orden en que se le presenten en acto. Este ordenamiento es netamente arbitrario, es determinado por la

---

<sup>37</sup> E, II, p 18.

<sup>38</sup> *Ibidem.*

contingencia de acontecimientos que les ocurre a los cuerpos singulares. Hay que distinguir que este encadenamiento y orden es propio del cuerpo, pero el alma puede ordenar y encadenar en el entendimiento las causas primeras. Esta distinción implica que en tanto nos percibimos como un cuerpo singular, entendemos que somos afectados y afectamos a otros cuerpos, de modo que los efectos producidos por los cuerpos implican un conocimiento parcial de las cosas y de nuestro cuerpo, mientras que el entendimiento ordena y encadena las esencias de las cosas, esto es, da cuenta de las causas que implican los efectos que producen las impresiones en el cuerpo humano. Spinoza (2014) pone el siguiente ejemplo:

“Y por eso entendemos, además, claramente por qué el alma cae del pensamiento de una cosa al instante en el pensamiento de otra cosa, que no tiene ninguna semejanza con la primera; por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum* caerá un romano al instante en el pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza en común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre fue afectado frecuentemente por los dos, esto es, que el mismo hombre oyó frecuentemente el vocablo *pomum* mientras veía ese mismo fruto; y así cada cual caerá de un pensamiento en otro, según la costumbre de cada cual haya ordenado en el cuerpo las imágenes de las cosas.”<sup>39</sup>

La explicación formal de la memoria es del siguiente modo: si el cuerpo externo A afecta al cuerpo humano B, y al mismo tiempo, un cuerpo externo C afecta al cuerpo humano B, entonces en cada ocasión que el cuerpo humano contemplé en el alma, o sea, imagine al cuerpo A, también imaginará al cuerpo C. Así pues, el alma y el cuerpo, en su potencia imaginativa, produce memoria de los cuerpos externos que afectan a su cuerpo. Ahora bien, en un aspecto distinto de este proceso, la cualidad de este conocimiento se distingue por indicar solamente la constitución actual del cuerpo humano. “¿*Qué es, por tanto, la memoria? Nada más que la sensación de impresiones del cerebro, junto con el pensamiento dirigido a la duración determinada de la sensación*”<sup>40</sup>. En esta cita vemos la correspondencia entre las afecciones que se imprimen en el cerebro a través de todas las partes componentes del cuerpo humano. Spinoza aclara que estas impresiones son compelidas y determinan la memoria. El pensamiento se concentra en la duración determinada de cada sensación, esto es, la sensación se da necesariamente en un tiempo y en un espacio determinado. En otras

---

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> Baruch Spinoza. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Ed. Alianza. Madrid. 2014., p.141.

palabras, cada recuerdo que formamos de los acontecimientos se construye desde una perspectiva singular que no implica que ese recuerdo de cuenta de lo que sucede en sí.

### **10. El conocimiento posible en la imaginación**

El tipo de conocimiento posible en la imaginación son ideas parciales y mutiladas de los objetos, ya que implica el conocimiento de la naturaleza del cuerpo humano mismo cuando es afectado por un objeto externo. Las imágenes que se concatenan en el alma y cuerpo son singulares:

“Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos externos, un conocimiento adecuado, sino sólo confuso, cuántas veces percibe las cosas según el orden común de la Naturaleza; esto es, cuantas veces es determinado externamente, a saber, según la presentación fortuita de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no cuantas veces es determinada internamente –es decir, porque considera varias cosas simultáneamente– a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones; en efecto, cuantas veces es dispuesta internamente de este o aquel modo, entonces considera las cosas clara y distintamente.”<sup>41</sup>

¿Qué quiere decir que el alma humana no conozca adecuadamente al cuerpo humano ni a sí misma? La respuesta es la siguiente: hay una correspondencia entre la potencia imaginativa y un conocimiento parcial de los objetos. El conocimiento parcial quiere decir que sólo forma un conocimiento por la experiencia del cuerpo humano en relación con un cuerpo exterior. La potencia imaginativa implica necesariamente una presentación parcial de los objetos externos, y, por ende, una presentación aleatoria de las partes del cuerpo que son afectadas junto con las ideas que se perciben de estas afecciones. En este nivel de análisis parece que no hay ningún problema en que el ser humano tenga una potencia imaginativa, ni que el conocimiento que tiene de sí sea una cuestión negativa. Sin embargo, al considerar esto desde un punto de vista moral, es decir, como un modo de vida, implica cuestiones diferentes al simple problema psicológico. Es muy importante considerar que, para Spinoza, la naturaleza del ser humano se sigue de leyes fijas y determinadas, y esto implica que la imaginación no es en sí misma nada negativo, sino todo lo contrario, es parte inmanente de su naturaleza. La

---

<sup>41</sup> E, II, p 29.

diferencia entre la idea del entendimiento es que implica afirmación y negación, mientras que la imagen es la mera recepción y efecto del choque material de los cuerpos.

Las ideas inadecuadas tienen límites desde un punto de vista epistemológico: “*La falsedad consiste en una privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, o sea mutiladas y confusas*”<sup>42</sup>. Este conocimiento inadecuado es parcial y no absoluto, pues “*se dice que yerran y engañan las almas, no los cuerpos*”. Esto significa que el alma en tanto que tiene ideas de las afecciones del cuerpo, tiene una idea inadecuada, o, en otras palabras, decimos que es un conocimiento mutilado, confuso y parcial, de suerte que el alma no tiene discernimiento ni certeza en lo que percibe. Así pues, las ideas inadecuadas implican necesariamente una privación de conocimiento cierto e inequívoco. Desde un punto de vista subjetivo el alma experimenta una incapacidad para distinguir con acierto aquello de que se trata el objeto de experiencia, en otras palabras, el alma sólo percibe los efectos sin poder determinar las causas implicadas. Spinoza pone el ejemplo de que imaginamos que el sol se encuentra cerca de nosotros en razón de la afección que produce en nosotros y la afección con la que el cuerpo la registra, pero realmente el sol se encuentra a miles de kilómetros de nosotros. En este ejemplo podemos ver que la imagen verdadera se distingue por el uso del entendimiento, mientras que la imagen falsa implica una recepción pasiva de las sensaciones de los objetos externos.

## **11. Los 3 géneros de conocimiento**

Los 3 géneros de conocimiento que articulan la epistemología, su crítica y su propuesta son los siguientes<sup>43</sup>: el primer género corresponde a la imaginación en la medida en que no opera el entendimiento, de suerte que la cualidad de estas imágenes es necesariamente falsa; el segundo y el tercer género de conocimiento corresponden al uso del entendimiento en tanto que ordena las imágenes del cuerpo, y en tanto que percibe adecuadamente nociones comunes y las esencias respectivamente. En estos dos géneros de conocimiento, el alma deviene consciente de las imágenes que lo configuran, es decir, piensa sobre la verdad o falsedad de

---

<sup>42</sup> E, II, p 35.

<sup>43</sup> E, II, p 40, esc1.

sus imágenes. Es importante decir que esta actividad se corresponde con una acción o una pasión, pues el alma y el cuerpo tienen una identidad ontológica indistinguible en la experiencia presente. El cuerpo cuando entiende, actúa, se mueve por sí mismo, pero mientras no lo hace, es movido por las pasiones.

Del primer género de conocimiento se desprenden dos modos de razonar que conllevan al error: las nociones que están mal fundadas y que producen confusión más que claridad son las nociones trascendentales y las nociones universales. Las nociones trascendentales nombran a las cosas con términos como ente y cosa. Ahora bien, la razón de su falsedad consiste en que el entendimiento humano es finito, de modo que sólo puede ordenar con claridad un número limitado de imágenes. El error consiste en que, dada la finitud del entendimiento, el alma se confunde con las numerosas imágenes que percibe de los cuerpos singulares. Así pues, la confusión conlleva a entender sin claridad que son entes o cosas. Las nociones universales conllevan error a causa de la confusión de las numerosas imágenes que se concatenan en el alma. El alma no puede distinguir ni discernir las diferencias entre las imágenes singulares. Por ejemplo: el concepto ‘hombre’ se dice de modo general, es decir, hace un razonamiento inductivo. Sin embargo, el alma no puede determinar el número de hombres y no puede saber si todos cumplen con la propiedad. Por otro lado, el concepto ‘hombre’ se forma de modos distintos dependiendo la disposición del cuerpo y la costumbre de ordenar por ciertas propiedades a una cosa.

Además de estos razonamientos que producen errores, Spinoza (2014) agrega otro modo de razonamientos incorrectos: *“de los signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas y formamos de ellas ciertas ideas semejantes a aquellas por las cuales imaginamos las cosas”*<sup>44</sup>. La relación que existe entre las palabras y las imágenes es de un tipo diferente al de las imágenes sensibles producidas por el cuerpo. Estas imágenes que son producidas por el lenguaje y por los signos, se producen por la ausencia de juicio por el entendimiento en su carácter verdadero o falso.

Como dijimos antes, aquello que percibimos como contingente, esto es, que no implica necesidad, es un defecto en el conocimiento de la realidad. Si tenemos una facultad que por

---

<sup>44</sup> E, II, p 40, esc.

su naturaleza puede percibir la necesidad de las cosas, entonces la imaginación funciona sólo cuando se dan contingentemente los sucesos. Una tesis fundamental es que no hay ninguna cosa de la que no se puedan determinar sus causas. En este sentido, el entendimiento o la razón es la única facultad que puede dar cuenta de las causas que implican los efectos. De modo inverso, la imaginación se da siempre y cuando no haya en el cuerpo una afección que excluya la presencia del afecto, o bien, que en el alma no haya una idea que excluya la imagen que se contempla. Esto es, cuando el alma y el cuerpo no entienden la causa que determina al efecto. En este sentido, el alma puede imaginar los sucesos encadenados progresivamente, esto es, temporalmente. Como hemos dicho, la memoria se forma por la concatenación y orden de las imágenes que se presentan fortuitamente, y, por otro lado, hemos explicado que el alma asocia sucesos siempre que sean simultáneos y hayan ocurrido frecuentemente.

## 12. La imaginación y los afectos<sup>45</sup>

Hay una correspondencia muy interesante entre las imágenes y los afectos. La facultad de imaginar que valga la redundancia funciona con imágenes. Las imágenes son efectos producidos por cuerpos externos en el cuerpo propio y el alma toma consciencia de estos efectos. Estas imágenes son un conocimiento parcial, mutilado y confuso de lo que se presenta al alma. Es decir, no tienen orden ni sentido por sí mismas, sino sólo cuando el entendimiento lo hace. Las imágenes muestran sólo la manera en que se afecta el cuerpo con otros cuerpos, pero no dice nada acerca de la naturaleza de los objetos, es decir, qué son, de qué constan y cómo fueron producidos. Las imágenes son las que producen los afectos. Podemos decir que son su causa eficiente. Ahora bien, las imágenes que producen afectos sólo pueden ser padecimientos o pasiones, mientras que los afectos que acompañan al entendimiento son acciones. Las imágenes pueden causar alegría y tristeza, pero el entendimiento sólo puede causar alegría. Las pasiones son siempre un enfoque inadecuado de la realidad, en la medida en que no se sabe nada acerca de su efectiva realización. El cuerpo sólo es movido por la fuerza de las pasiones, de modo que estar imaginando es en

---

<sup>45</sup> Gregorio Kaminsky. *Spinoza: la política de las pasiones*. Ed. Gedisa. Buenos Aires. 1990., págs. 101 y 102. “Lo imaginario no es un mero subproducto de la maquinaria gnoseológica, sino algo más decisivo: es la argamasa o cemento de lo social [...] No es tan sólo una actividad psicológica; tampoco es sólo una manifestación social. Es, si se desea, un “fenómeno” psicosocial que no reconoce polaridades ni antinomias”.

parte estar confundido e intranquilo. El entender genera tranquilidad y puede acompañarse siempre de alegría. El problema de la imaginación es básicamente que confunde la realidad interna con la realidad externa, es decir, las imágenes del alma con la realidad material externa. Las ideas son inadecuadas en tanto que distorsionan la realidad que se puede entender según reglas. Todas las pasiones son ideas inadecuadas, y por lo tanto, la imaginación es siempre inadecuada.

La imaginación puede producir en nuestra alma y cuerpo afectos positivos o afectos negativos.<sup>46</sup> La memoria y la imaginación pueden recuperar del pasado ciertas imágenes que causaron alegría o tristeza, o bien puede producir imágenes sobre eventos en un tiempo futuro que pueden ser alegres o tristes. Podemos imaginar que moriremos mañana o que viviremos eternamente, pero no podemos dar cuenta del suceso. Spinoza hace énfasis en que la potencia imaginativa del alma, dado su conocimiento parcial y confuso de la realidad, conduce al error con facilidad. Él observa que hay ciertos usos de la imaginación que frecuentemente conducen a la tristeza, por ejemplo: “*un afecto cuya causa imaginamos que está ahí al presente ante nosotros, es más fuerte que si imagináramos que ella no está ahí*”<sup>47</sup> Cuando el alma imagina, afirma la existencia actual del cuerpo por medio de las imágenes de las cosas. Una imagen es más intensa mientras no imaginemos nada que excluya la existencia presente de la cosa externa, es decir, cuando no hay algo que la haga falsa, por lo que un afecto cuya causa imaginamos que está ahí al presente ante nosotros es más intenso o más fuerte que si imagináramos que ella no está ahí. Esto quiere decir que cuando imaginamos que un efecto está próximo a suceder, sentimos con más fuerza el afecto que produce la imagen, ya sea de tristeza o de alegría. Por ejemplo, si imaginamos que un mal como un dolor que se ha producido en el cuerpo por un objeto externo como cercano al presente, nos afectamos de tristeza, y, en consecuencia, sentiremos miedo. Cuando imaginamos que está cercano al

---

<sup>46</sup> Diego Tatián analiza también la relación entre imaginación y política desde su aspecto positivo: “La imaginación es una forma del *conatus*; el *conatus imaginandi* como el *conatus agendi* traban una articulación estricta con el *conatus sese conservandi*. O bien, -tomando en consideración la relación establecida entre *conatus, voluntas, appetitus* y *cupiditas* en E, III, 9, esc.-, la imaginación es una forma de deseo. La cooperación entre imaginación y deseo se establece en la medida en que la *mens* se esfuerza (*conatur*) es cuanto puede imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo (*corporis agendi potentiam*) (E, III, 13) [...] Esta solidaridad entre razón, imaginación activa y pasiones alegres traza el horizonte de la vida buena en sentido ético.” Cfr. Diego Tatián. Spinoza, Filosofía terrena. Ed. Colihue. Buenos Aires. 2014., pág. 105 y 106.

<sup>47</sup> E, IV, p 9.

presente que un objeto singular nos afecte de placer, nos afectamos de alegría con mayor intensidad. Pero, si en ambos casos imaginamos que el suceso ocurrirá en un tiempo diferido, esto es, en un futuro, la intensidad del afecto es menor, el miedo o la esperanza se experimentan con menor intensidad.

Un rasgo particular de la imaginación es la capacidad de imaginar eventos en intervalos de tiempo. La imaginación del tiempo nos interesa en dos aspectos: primero, en tanto que es algo que el alma puede hacer, que se encuentra en su potencia y que su naturaleza lo permite; segundo, en tanto que, por el hecho de imaginar, produce afectos, y, en tanto que el contenido de las imágenes que afectan al alma y al cuerpo versan sobre sucesos que se desenvuelven a futuro o se desenvolvieron en un pretérito. *“Llamo aquí pretérita o futura a una cosa, según hayamos sido o vayamos a ser afectados por ella. Por ejemplo, según que la hayamos visto o la vayamos a ver, nos haya sido o nos vaya a ser útil, o dañosa, etc. En cuanto la imaginamos así, afirmamos su existencia, esto es, el cuerpo no experimenta afecto alguno que excluya la existencia de la cosa; y de esta suerte, el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa de igual modo que si ella estuviera presente”*<sup>48</sup>. Ahora bien, la imaginación cuando se refiere al tiempo como futuro o pretérito produce fluctuación y duda en el pensamiento. La razón de ello es que la imaginación no puede saber nada acerca de la realización efectiva de lo que se imagina. *“En la medida en que imaginamos que una cosa es posible en el futuro, en esa medida imaginamos ciertas cosas que afirman su existencia, es decir, que mantienen la esperanza o el miedo”*<sup>49</sup>. De este modo, queda claro que el miedo y la esperanza son afectos que contienen siempre una idea inadecuada y que producen padecimientos en el cuerpo y en el alma.

Hay una relación entre las imágenes, la memoria y los afectos. Las imágenes sólo pueden hacerse presente al alma si el cuerpo tiene memoria de las afecciones producidas en él, y de este modo, siempre que se imagina, se recurre a la memoria. Por lo tanto, los afectos tienen su base material en la memoria y las imágenes que se encuentran en el cuerpo. Un ejemplo de esto es cuando el alma asocia por la frecuencia de ocurrencia que cierto objeto ‘A’ está emparentado con un tiempo ‘A’. Es decir, si por las mañanas hemos visto con mucha

---

<sup>48</sup> E, III, p. 18.

<sup>49</sup> E, IV, p. 11.

frecuencia que la campana de la iglesia timbra, entonces imaginaremos a futuro que cada vez que sea mañana, sonará la campana; o bien, podemos imaginar que ha sucedido en el pasado que sea de mañana y suene la campana, entonces imaginamos que se pueden dar sucesos en tiempo futuro o pasado. Puede suceder que a mediodía en Königsberg el señor Kant dé un paseo por el parque de manera habitual y frecuente, pero puede suceder que al otro día en el mediodía vea dar un paseo al señor Newton. Entonces, imaginaremos que al otro día pueda dar un paseo Kant o Newton, pero no ambos, pues nunca los hemos visto juntos dar un paseo a mediodía. En este sentido, no hay modo de determinar si será uno o el otro, por lo que el alma fluctuará imaginando como contingente un suceso o el otro<sup>50</sup>. Es decir, generamos recuerdos que son imágenes, y estas imágenes nos disponen afectivamente el cuerpo a su manera, nos mueven según la fuerza de lo que imaginemos. Pero, sin duda, no podemos tener ninguna certeza de su efectiva realización, pues se trata de una idea confusa y abstracta.

Ya que hemos explicado con cierta profundidad que el alma imagina en tanto que padece por las imágenes que se concatenan aleatoriamente, esto es, que es determinada externamente por los cuerpos exteriores, explicaremos las implicaciones de la imaginación desde un punto de vista que involucra al cuerpo y al alma como una unión. Así pues, la imaginación, desde el punto de vista del alma, se corresponde con un género de percepción particular que se da en el cuerpo y el alma por naturaleza. Este tipo de conocimiento implica incertidumbre y ciertas limitaciones. De modo que, todo lo anterior se corresponde con la producción de afectos simultáneamente en el cuerpo. Spinoza (2014) nos dice lo siguiente: “*el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las cuales su potencia de obrar es aumentada o disminuida; y también de otras que no hacen ni mayor ni menor su potencia de obrar*”<sup>51</sup>. Esta proposición incluye particularmente una imagen del cuerpo en tanto que se relaciona en acto con infinitos cuerpos, no ya sólo vemos las propiedades ontológicas que lo componen, sino hablamos de un cuerpo singular que existe en acto junto con otros cuerpos que lo afectan. En este sentido, los efectos que se producen pueden aumentar o disminuir la potencia de obrar del cuerpo, o bien ser indiferentes. Cuando Spinoza piensa en la potencia de obrar no está diciendo sino que se aumenta o disminuye la fuerza del cuerpo mismo para moverse según una cierta proporción, que las relaciones que componen en partes individuales

---

<sup>50</sup> E, II, 44, esc.

<sup>51</sup> E, III, postulado 1.

la complejidad de su cuerpo se efectúen o se interrumpen: “*Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto tiene ideas adecuadas obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto tiene ideas inadecuadas padece necesariamente ciertas cosas*”.<sup>52</sup>

Aquí podemos ver la correspondencia intrínseca entre la percepción del alma y los afectos en el cuerpo. Siempre que el alma perciba adecuadamente obrará ciertas cosas, esto es, la fuerza de su cuerpo aumentará. En otro sentido, cuando el alma percibe adecuadamente las cosas se determina a sí misma gracias a su entendimiento, y, por consiguiente, se determina a sí mismo a actuar.

---

<sup>52</sup> E, III, p 1.

## Tercer Capítulo

### El materialismo de los afectos

« La réalité humaine est d’abord une réalité affective. C’est à partir de nos émotions, de nos joies et de nos craintes, de nos humeurs et de nos passions que s’assemble notre vie, qu’elle évolue, se construit et se défait. En ce sens, nous avons tort de distinguer notre « vie affective » du reste de notre vie. »<sup>53</sup>

#### 1. Los afectos son relaciones corporales

El valor del cuerpo en Spinoza pierde todo contacto con las tradiciones teológicas. El cuerpo es el centro de la ética y de la política de ahora en adelante. Ya hemos indicado que el cuerpo en tanto que materia tenía un valor negativo, era algo despreciable y asqueroso. Según Spinoza, el cuerpo sólo es. Lo importante a señalar es que el cuerpo por sí mismo no posee ningún valor. Los seres humanos hemos valorado al cuerpo según ciertos criterios para vivir la vida. Es decir, no hay valores en sí ni por encima de la historia que los humanos producen. Así pues, el cuerpo es fundamental para la vida humana junto con el alma. Pero es en el cuerpo en donde atraviesa fundamentalmente toda nuestra realidad y toda nuestra vida. La propuesta de Spinoza es que hay que poner atención al cuerpo y cuidar de él como uno de los bienes más preciados que tenemos en la vida. El ocuparse de cuestiones como la de Dios fuera del mundo sensible o de la suerte divina, del alma en otro mundo, es sólo entregarse a la nada. Nuestro mayor bien es el conocimiento de lo que produce alegrías y lo que produce

---

<sup>53</sup> Balthasar Thomass. *Être heureux avec Spinoza*. Ed. Eyrolles. París. 2008., p. 6. “La realidad humana es en principio una realidad afectiva. Es a partir de nuestras emociones, nuestras alegrías y nuestros temores, nuestros humores y nuestras pasiones que se ensambla nuestra vida, que cambia, que se construye y se deshace. En este sentido, nos equivocamos al distinguir nuestra vida afectiva del resto de nuestra vida.”

tristezas en el cuerpo. En última instancia, el cuidado del cuerpo es también el cuidado del alma.

Los afectos del cuerpo son relaciones materiales con otros cuerpos. Es decir, no son un estado de la mente por sí sola, ni producidos por sí misma, ni son un error producido por la mente. Desde el punto de vista materialista de Spinoza, el alma sólo puede tomar conciencia de aquello que se produce en el cuerpo en su relación con los cuerpos externos, pero no como tal ser causa eficiente de los afectos. *“La existencia presente de nuestra alma depende sólo del hecho de que el alma implica la existencia actual del cuerpo”*<sup>54</sup>. Esto implica que no depende del alma que el cuerpo se afecte y que el alma sólo piensa a través de las relaciones corporales. El cuerpo puede hacer muchas cosas que sobrepasan lo que el alma entiende. Lo que acontece en el cuerpo son relaciones regidas por leyes naturales, de manera que no implican ningún valor en sí, pero muestran que la capacidad fundamental del cuerpo es la de afectarse. La realidad material tiene un aspecto fundamental en la producción de relaciones en la vida humana, y no tanto la realidad mental, es decir, la realidad mental por sí misma no puede producir cambios en las relaciones materiales del cuerpo. Lo máximo que puede hacer el alma para reducir los afectos es excluir imágenes dolorosas con otras imágenes alegres o a partir de la razón entender la causa de los afectos, pero no produce ningún cambio en las relaciones del cuerpo con otros cuerpos que le producen esos afectos. Los únicos cambios reales se producen eligiendo las relaciones corporales que produzcan alegría y alejándose de las relaciones corporales que produzcan tristeza en la praxis. Spinoza (2014) piensa que el alma depende del cuerpo para vivir, y no inversamente. *“Las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo”*<sup>55</sup>. Aquí Spinoza deja claro que es un materialismo, es decir, lo que nos constituye humanamente son los apetitos del cuerpo que expresan la tendencia a perseverar en la existencia. El apetito es la voluntad material de querer existir.

---

<sup>54</sup> E, III, p. 11.

<sup>55</sup> E, III, p 2.

## 2. Los afectos pasivos y activos<sup>56</sup>

Cuando el alma percibe confusamente las cosas, entonces el alma padece, esto es, la fuerza del cuerpo disminuye impidiéndole obrar. El alma no se determina a sí misma a obrar, sino que su determinación es causada externa y fortuitamente. Lo que implica el obrar y el padecer es la relación de movimiento y reposo del cuerpo, es decir, disminuye la capacidad de movimiento en el cuerpo. Mientras el alma perciba adecuadamente se moverá con una fuerza que se determina a sí misma, mientras que cuando el alma percibe confusamente no se moverá a causa de sí, esto es, reposará o se moverá en relación con las determinaciones externas. Así pues, Spinoza hace una correspondencia entre los afectos, la experiencia y el entendimiento: “*el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por el contrario, obra tantas más cuantas más ideas adecuadas tiene*”<sup>57</sup>. Primero, se expresa claramente la correspondencia entre la imaginación y los afectos pasivos o activos. Segundo, vemos la correspondencia entre el entendimiento y los afectos activos.

¿Qué implica que las ideas inadecuadas que involucra la imaginación, dado su primer género de conocimiento, se correspondan con las pasiones? ¿La imaginación se corresponde con una valoración negativa de los afectos únicamente? La primera correspondencia que Spinoza hace es la de una idea inadecuada en tanto origen de afectos pasivos, esto es, afectos que disminuyen la fuerza o potencia de actuar del cuerpo humano. Este punto es fundamental, pues hay una imbricación teórica entre el conocimiento inadecuado o parcial, es decir, un género de conocimiento que es propio del alma humana en relación con las afecciones del cuerpo, la experiencia y fuerza del cuerpo. Sin embargo, no se sigue de modo necesario que sólo por imaginar se dé un afecto pasivo, pues la imaginación puede tener en su contenido imágenes de alegría. Esto es, en el primer género de conocimiento no hay una relación necesaria con los afectos pasivos. Así pues, el cuerpo tiene pasiones en la medida en que es determinado por la fuerza de las imágenes que se concatenan fortuitamente. Por lo menos en

---

<sup>56</sup> Michel Onfray. *Óp. cit.*, p. 262: “¿Cuáles son, pues, las pasiones tristes? La vergüenza, el odio, el desprecio, el dolor, la melancolía, el horror, la aversión, la burla, la desesperación, el desdén, el miedo, la humillación, la decepción, el acatamiento, la piedad, la aprensión, la indignación, el pudor, la envidia, el estupor, la cólera, la venganza, la censura, la crueldad, el arrepentimiento, el desprecio de uno mismo y los celos. He aquí lo malo que mengua mi potencia de ser, mi adhesión vital al mundo y a lo real. Sin lugar a dudas, hay que rechazar estas invitaciones a decrecer en el ser propio”.

<sup>57</sup> E, III, p 1, corolario.

esta proposición, el término pasión no se ha distinguido en afecto activo o afecto pasivo, pues ya sea alegría o tristeza producida por la imaginación, no implica un conocimiento adecuado. Spinoza quiere explicar cuál es el origen de las acciones y de las pasiones, esto es, las condiciones en las que se presentan los modos de actuar y los modos de padecer. La idea es la siguiente: si los seres humanos viven bajo ciertas condiciones, se originan padecimientos y disminuciones de fuerza, o bien, se originan acciones y aumento en la fuerza del cuerpo.

### 3. El conato como afecto vital

Hasta el momento hemos visto que el cuerpo en tanto que padece, tiene afectos pasivos; y el cuerpo en tanto que actúa, tiene afectos activos. Estos dos afectos dependen de la determinación externa o interna del alma y el cuerpo. El cuerpo tiene 3 afectos primarios: alegría, tristeza y el conato. La alegría y la tristeza son afectos que aumentan o disminuyen la potencia de actuar del cuerpo. Esto implica que los afectos efectúan la fuerza del cuerpo. El conato es un afecto que impulsa al cuerpo a la vida, es la fuerza con la que cada cuerpo persevera en la existencia. *“Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser”*<sup>58</sup>. No hay nada que por sí mismo, dada su propia naturaleza, se autodestruya o que busque la manera de quitarse la existencia. Es decir, en todo ser hay una tendencia necesaria a perseverar en la existencia. Es una tendencia natural de todo cuerpo, un afecto que no está determinado por nada, sino por sí mismo: *“El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma”*<sup>59</sup>.

Ahora bien, el conato es anterior a los afectos pasivos y activos, puesto que se determina a sí mismo y se da necesariamente en todo cuerpo humano, mientras que los otros dos afectos son compelidos y dependen de otra cosa para darse: *“El alma, tanto en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una cierta duración indefinida y es consciente de ese este esfuerzo suyo”*<sup>60</sup> Aquí observamos que la duración indefinida implica que el *conato* no es finito y no sabemos si cuándo ni cómo terminará, pues siempre se encuentra en acto y es la esencia del cuerpo humano. Cuando este esfuerzo se dice sólo del alma se le llama *voluntad*, pero cuando implica al alma y al

---

<sup>58</sup> E, III, p 6.

<sup>59</sup> E, III, p 7.

<sup>60</sup> E, III, p 9.

cuerpo se llama *apetito*. En tanto el ser humano es consciente de este apetito, decimos que el ser humano desea, pues “*el deseo es el apetito con conciencia de él*”<sup>61</sup>. Spinoza hace un giro de tuerca: todo aquello que deseamos lo juzgamos como bueno, no por que pensemos que es bueno, es porque lo deseamos. Esto significa que los objetos deseados no son buenos o malos en sí mismos, sino que nosotros los juzgamos como buenos o malos para nuestro cuerpo en tanto que los deseamos.

Lo más fundamental del conato es que se corresponde con otras dos nociones: esencia y potencia. Esto quiere decir que la potencia es la esencia del ser humano. Esto significa que el ser humano se define por lo que puede y no por lo que es. Para este planteamiento sería absurdo comprender al ser humano por una definición como “es un bípedo sin plumas” o “un animal racional” o “una cosa que piensa, y en tanto que piensa, existe”. Estas tres definiciones corresponden a Platón, Aristóteles y Descartes respectivamente. El conato es la potencia del ser humano. En este sentido, cuando el cuerpo es afectado de tristeza, reduce su conato y potencia; y cuando es afectado de alegría, aumenta su potencia y conato. Así pues, los afectos efectúan las capacidades del cuerpo y del alma. De este modo, podemos ver que los afectos son entendidos de manera diferente por el materialismo, que, por el idealismo de la psicología actual, como fuerzas que directamente producen efectos positivos o negativos en el cuerpo y en el alma. Es decir, los afectos no se refieren al solo hecho de ideas en la mente, sino que son efectos materiales de objetos externos sobre el cuerpo siempre. Los afectos se producen materialmente por las relaciones del cuerpo con otros cuerpos y no sólo en la mente con sus ideas.

#### **4. El error de Damasio sobre el conato**

Antonio Damasio, neurocientífico, piensa que el conato es simplemente un término viejo e inactual, lo desprecia y lo abandona con toda la fantasía del progresismo de la ciencia y de la falsa creencia de que lo actual es lo mejor<sup>62</sup>. Él imagina que actualiza el término entendiéndolo como una serie de procesos homeostáticos que se activan automáticamente en

---

<sup>61</sup> E, III, p 9, esc.

<sup>62</sup> Véase en: Antonio Damasio. *En busca de Spinoza. Neurobiología de los afectos*. Ed. Crítica. Barcelona. 2005.

el cuerpo. Sin embargo, confunde un concepto ontológico con un término biológico. Esto es, reduce el impulso que tiende a la vida, a perseverar en el ser con una función vegetativa y regulatoria del cuerpo a partir de niveles que necesitan estar en equilibrio. Damasio no es consciente de la ontología platónica puesta en el término de homeostasis, pues la regulación implica que todo desajuste es una emoción negativa, y el ajuste es una emoción positiva. En este sentido, el término justo implica una noción de armonía entre partes que son contrarias. De modo que la regulación implica un punto medio que el organismo de modo automático busca. Por otro lado, la ontología que defiende Damasio necesita del supuesto de que hay funciones en el cuerpo de modo escalar, esto es, de funciones vegetativas a funciones voluntarias. Esto es una contradicción con el planteamiento ontológico de Spinoza. Freud y Spinoza tienen más afinidad en el concepto de pulsión de vida y en el conato respectivamente.

## 5. Alegría y tristeza

*“Si una cosa aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, la idea de esa misma cosa aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma”*<sup>63</sup>. Como vemos, estos afectos dependen de una cosa ya sea externa o interna, y en consecuencia aumentan o disminuyen simultáneamente al alma y cuerpo, pues son una y la misma cosa expresada de dos modos distintos. Al depender de causas internas o externas producen ciertos efectos en el cuerpo y el alma. El cuerpo se determina en un cierto modo, esto es, se modifica según una cierta disposición. Estos cambios o mutaciones que se producen en el cuerpo y en el alma son la alegría y la tristeza.

Cuando el ser humano pasa de una menor perfección a una mayor perfección está afectado de alegría, al contrario, cuando el ser humano pasa de una mayor perfección a una menor perfección está afectado de tristeza. Cuando se refiere al alma y el cuerpo, la alegría es placer o regocijo, pero cuando siente tristeza es dolor o melancolía. El placer y dolor afectan a una parte específica de los componentes del cuerpo, pero el regocijo y la melancolía se experimentan en todo el cuerpo. La alegría, tristeza y deseo son los tres afectos primarios que componen al ser humano. De estos afectos primarios se derivan todos los demás con una

---

<sup>63</sup> E, III, p 11.

mayor complejidad. Cuando pensamos en los términos de alegría y tristeza nos referimos a un afecto en sentido amplio por la definición dada. Se entiende que sean afectos básicos, pues define las dos tendencias producidas en el cuerpo humano de modo general y que abarca todo tipo de afectos particulares que puede tener el cuerpo y el alma. Cada afecto es particular en el contenido que representa en el alma y el cuerpo. Por el momento, la explicación procede formalmente, pues todavía no vemos tipos de alegría o tipos de tristeza.

Ahora bien, desde un punto de vista puramente psicológico, el alma tiene la capacidad de excluir imágenes que antes hayan producido tristeza en el individuo. La imaginación tiene la capacidad de excluir recuerdos tristes con otras imágenes que recuerden alegrías. Este es un modo en que es posible afectarse de alegría desde el alma. *“El alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo”*<sup>64</sup>. El alma se esfuerza por preservar la condición óptima del cuerpo, de modo que obre y no padezca, esto es, de modo que se determine a sí mismo al movimiento, y que no sea determinado al reposo. El conato está en correspondencia con la tendencia del alma para conservarse en la existencia y alejar todo aquello que pueda descomponerlo, esto es, el alma hace todo lo posible por que las relaciones que componen al cuerpo se efectúen y no se destruyan. Como decíamos más arriba, la imaginación no implica en sí un error, y el alma puede imaginar positivamente en el orden de conservar un tipo de alegría: *“Cuando el alma imagina cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras que excluyen la existencia de aquéllas.”*<sup>65</sup>

Es por naturaleza que el alma detesta todo lo que produce una reducción en la potencia de obrar del cuerpo, pues esto implica que el cuerpo detiene su movimiento, las relaciones que lo componen se ven interrumpidas, y, por ende, el cuerpo no puede moverse a causa de sí mismo. No nos resultará difícil aceptar por experiencia que estas dos proposiciones explican de modo satisfactorio el funcionamiento de nuestra mente. Cuando imaginamos consecuencias negativas o ciertas cosas que producen daño directo a nuestra integridad, y que ponen en riesgo nuestro bienestar, hacemos el esfuerzo de pensar consecuencias positivas.

---

<sup>64</sup> E, III, p 12.

<sup>65</sup> E, III, p 13.

## 6. Amor y odio

“El amor no es nada más que la alegría acompañada por la idea de una causa externa y el odio nada más que la tristeza acompañada por la idea de una causa externa.”<sup>66</sup> Esto es, sentimos amor cuando somos conscientes del objeto que produce alegría, e inversamente, sentimos odio cuando somos conscientes del objeto que lo produce. El objeto de amor o de odio puede ser otro individuo o alguna cosa. Aquí es importante señalar el rasgo materialista de los afectos. El amor y el odio es una alegría o una tristeza que tiene por causa un objeto externo. El rasgo importante es que tanto el amor como el odio son causados materialmente, es decir, se producen a partir de las relaciones del cuerpo con otros cuerpos externos. El amor no es algo predeterminado ni divino, sino la relación de alegría con otro cuerpo. De manera que la sensibilidad del cuerpo es necesaria para efectuar este tipo de relaciones. De la misma manera, el odio es la tristeza causada por un cuerpo externo que ha producido un daño sensible. Es decir, el amor y el odio son relaciones con los cuerpos dentro de un espacio y tiempo específico. No hay ningún tipo de afecto que no tenga una causa corporal.

Aquello que amamos queremos conservarlo, pues aumenta nuestra potencia de obrar, y al contrario, lo que odiamos queremos alejarlo o destruirlo, pues disminuye nuestra potencia de obrar. De aquí se sigue necesariamente que “*todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos en promover que suceda; pero lo que imaginamos que le repugna, o sea, que conduce a la tristeza, nos esforzamos por alejarlo o destruirlo.*”<sup>67</sup> Aquí se prefigura parcialmente la tendencia ética y política que Spinoza planea: mediante el conato se busca vivir conforme la alegría y el amor, alejando el odio y todo lo que se sigue de la destrucción. Spinoza como buen ilustrado, piensa que la libertad se encuentra en el uso de la razón y la esclavitud en la imposibilidad de hacer uso de ella, de donde se sigue que en la vida comunitaria haya discordia y ausencia de comunión. Me parece importante hacer esta precisión porque nos puede aportar una comprensión de nuestra actualidad.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup>E, III, p 13, esc.

<sup>67</sup> E, III, p 28.

<sup>68</sup> Michel Onfray. *Óp. Cit.*, p. 263: “Como se verá, esta tipología de las pasiones es contraria a las virtudes judeocristianas: aspirar al amor a sí mismo, la consideración de la propia persona, la relación alegre y feliz con el mundo, tender a la expansión de la propia fuerza en un ejercicio de admiración por la vida, nada de esto es

## 7. Miedo y esperanza

El miedo y la esperanza son el ejemplo más claro de cómo se corresponde la imaginación con los afectos: *“una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de esperanza o de miedo”*<sup>69</sup>. El miedo o la esperanza se efectúan sólo cuando es imposible determinar la causa que los activa. Los términos que se usan son los buenos o malos presagios, la superstición, el destino. De aquí se sigue claramente que del miedo surge una tristeza y de la esperanza una alegría, de modo que nuestro deseo es alejar todo aquello que puede causar tristeza, y acercarnos lo más que podamos a aquello que puede causarnos alegría. *“De esto han nacido las supersticiones, por las cuales los hombres son dominados en todas partes”*<sup>70</sup>. La fuerza del miedo o de la esperanza se funda en la duda. Este conocimiento confuso conduce necesariamente a la pasividad en tanto que una imagen dirige el comportamiento. Esta imagen es una ilusión porque no podemos determinar con certeza y seguridad si sucederá o no. *“Los afectos de la esperanza y del miedo no pueden ser buenos por sí”*<sup>71</sup> No se dan afectos de esperanza y de miedo sin tristeza. Pues el miedo es una tristeza, y no hay esperanza sin miedo.

*“El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente”*<sup>72</sup> Cuando el alma imagina, lo que hace es contemplar la idea de una afección del cuerpo, esto es, tiene presente en su consciencia la imagen que se produce por el efecto del cuerpo exterior. Esta imagen permanece presente al alma mientras no haya otra imagen que excluya de la consciencia a esa imagen. Esto significa que el cuerpo y el alma contemplan imágenes en la consciencia en acto. Entonces, cuando el alma imagina cierta cosa singular puede referirlo a un pasado o a un futuro, esto es, imagina que un suceso se dio en un tiempo que ya no continuó en el

---

del agrado de los defensores del ideal ascético cristiano. Tanto más cuanto que Spinoza rechaza lo que bajo la pluma freudiana se convertirá después en la pulsión de muerte dirigida contra uno mismo (vergüenza, temor, humildad, arrepentimiento, etc.), contra el otro (odio, envidia, venganza, cólera, crueldad, celos, etc.) y contra el mundo (dolor, melancolía, horror, aprensión, etc.). ¡Y cuánto les agrada la pulsión de muerte a los tres monoteísmos!”

<sup>69</sup> E, III, p 50.

<sup>70</sup> E, IV, p 47.

<sup>71</sup> E, IV, p 47.

<sup>72</sup> E, III, p 18.

presente, o bien, imagina que acontecerá algo que en el presente se encuentra en potencia y no en acto. Sin duda, la imaginación se apoya en la memoria de todas aquellas ocasiones en que el cuerpo ha sido afectado por otros cuerpos y han dejado huellas en él *“llamo aquí pretérita o futura una cosa, en cuanto hemos sido o seremos afectados por ella. Por ejemplo, en cuanto la hemos visto o la veremos, nos ha restaurado o restaurará, no ha dañado o nos dañará.”*<sup>73</sup>. Cuando imaginamos, afirmamos la existencia. Dado que es la potencia imaginativa, el alma duda y no tiene certeza de que se dará lo que imagina: *“De aquí resulta que los afectos que nacen de semejantes imágenes de las cosas no son muy constantes, sino que son perturbados generalmente por las imágenes de otras cosas, hasta que los hombres llegan a estar ciertos del suceso de la cosa”*<sup>74</sup>. Ahora bien, podemos ver la relación entre la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, el gozo y el remordimiento de conciencia:

“La esperanza, en efecto, no es nada más que una alegría inconstante nacida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos. El miedo, por el contrario, es una tristeza inconstante nacida también de la imagen de una cosa dudosa. Además, si se quita de estos afectos la duda, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación; es decir, una alegría o una tristeza nacida de la imagen de una cosa pretérita de cuyo suceso hemos dudado. El remordimiento de conciencia, finalmente es la tristeza opuesta al gozo.”<sup>75</sup>

El miedo o la esperanza tienen su fuerza en la duda, en la falta de certeza, en la incertidumbre. Por un lado, la imagen del miedo implica un daño, mientras que la imagen de la esperanza implica un beneficio. No hay que olvidar que nos encontramos en el primer género de conocimiento, esto es, en la producción de imágenes por la afección del cuerpo con otros cuerpos. Mientras imaginemos es imposible tener certeza alguna sobre lo que sucederá. Pensemos que un modo de vida puede permanecer en este primer género de conocimiento, en un estado que implica la duda constante, la imposibilidad de terminar con el miedo o con la esperanza. No es por nada que les llamemos afectos pasivos, pues no implican que el ser humano actúe, sólo producen la ausencia de movimiento. Como sabemos el miedo genera en el cuerpo el reposo, y, por lo tanto, genera en el alma la imposibilidad de pensar o razonar.

---

<sup>73</sup> E, III, p 18, esc.

<sup>74</sup> *Ibidem.*

<sup>75</sup> *Ibidem.*

La esperanza se produce al olvidarse del presente concreto en la espera de un futuro mejor, de un progreso, de una vida que de algún modo cambie. ¿Qué sucede si estos afectos pasivos los consideramos a nivel social? ¿Cómo entender una sociedad que funda sus relaciones en el miedo y la esperanza?<sup>76</sup>

## 8. Los afectos del cuerpo no son fallas morales

“La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la manera de vivir de los hombres, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Más aún, parecen concebir al hombre en la Naturaleza como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre más bien perturba que sigue el orden de la Naturaleza; que tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, y que no es determinado por nada más que por sí mismo. Atribuyen luego la causa de la impotencia y la inconstancia humanas, no a la potencia común de la Naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, y la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian, o, lo que sucede con más frecuencia, detestan; y se tiene por divino a quien ha sabido despedazar más elocuente o sutilmente la impotencia del alma humana.”<sup>77</sup>

Los afectos forman parte de la naturaleza humana. Al decir que forman parte de la naturaleza humana está implicada una tesis ontológica y está excluida una tesis moral. Esto quiere decir que los afectos no pueden ser reprobables en sí mismos, puesto que se dan naturalmente en los seres humanos y en ese sentido no hay ningún defecto ontológico en afectarse. Los afectos son relaciones del cuerpo con otros cuerpos. Hay cuerpos externos que aumentan la potencia de obrar del cuerpo y potencia de pensar del alma, y de igual modo, hay cuerpos externos que disminuyen la potencia de obrar del cuerpo y la potencia de pensar del alma. Es decir, es falso que la voluntad sea una facultad del alma que puede reprimir o aumentar afectos del

---

<sup>76</sup> Diego Tatián. *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*. Ed. Adriana Hidalgo. Argentina. 2001., p. 171: “La esperanza y el miedo no son malas pasiones, como para la tradición estoica, por el hecho de privilegiar el futuro respecto del presente, abjurando del goce de lo dado a favor de expectativas vanas e inciertas. Esperanza y miedo, más bien, son concebidos por Spinoza como dispositivos de dominio que inducen a la pasividad, que obstruyen o bloquean el incremento de nuestra potencia de existir, cuya realización es el presupuesto, o más precisamente la forma misma de la vida buena”.

<sup>77</sup> E, III, prefacio.

cuerpo. Esta concepción de la voluntad es parte de la psicología cristiana en la que se sostiene todo un sistema moral, político y económico. Es decir, si creemos que tenemos la capacidad mental de modificar el cuerpo, entonces tendremos que aceptar que la mente produce realidad material. Eso se llama idealismo, pero desde el materialismo es imposible que eso suceda. De manera que, el alma no tiene la capacidad voluntaria de afectarse o no, de controlarse en ese sentido de anulación total del cuerpo.

No existe nada en la Naturaleza que pueda llamarse antinatural o que sea un pecado contra la Naturaleza. En este sentido, tener afectos pasivos o activos no es en sí bueno ni malo. Los afectos son efectos que implican causas. De modo que, los afectos sólo existen en la medida en que se relacionan con una causa. Spinoza entiende que los afectos no son estados sino relaciones con las cosas. La frase “yo estoy triste” sería incorrecta debido a que comprende los afectos como un estado. La corrección que hace Spinoza es que la frase anterior es abstracta. Una frase correcta tendría que decirse del siguiente modo: “me siento triste por la muerte de un ser querido”. En la frase anterior se puede ver que los afectos están relacionados a algo que los causa. En este sentido, la primera frase sería una idea confusa, mientras que la segunda frase sería una idea clara y distinta.

Spinoza tiene el objetivo de dismantelar las manipulaciones fantásticas que se dicen sobre el cuerpo. Por ejemplo, que un afecto es producido de la nada, sin ninguna causa, sin ninguna razón, que los afectos son contrarios a la vida buena, a la vida razonable. La psicología cristiana considera un bien moral recompensado el que el alma pueda tener control absoluto sobre los afectos del cuerpo, sobre su limitación y sobre su represión, pues es indigno dejarse llevar por ellos. De manera que la vida debe vivirse bajo este criterio y darle importancia a otras cosas que no sean terrenales como los buenos pensamientos. La psicología actual no ha renunciado a las valoraciones cristianas, es decir, la salud mental es concebida como un problema de representaciones convenientes e inconvenientes, en donde comienza y termina la enfermedad y la salud. La psicología científica se basa en una ideología cristiana. Tanto es así que la llamada reinserción de los individuos a la vida social es el someterlos al régimen de producción y a las normas de control político como criterio de salud.

La moral juzga como buenos o malos no a los arrebatos de ira, de celos, de tristeza o de alegría, sino a los individuos que se afectan de ellos. El castigo moral se fundamenta en la

recriminación de la falta de fortaleza mental o de valores incorrectos cuando se actúa con base en ellos. Spinoza niega esta relación ontológica y moral. No hay ningún fallo en la naturaleza humana cuando se afecta, sólo causa que producen efectos determinados. En este sentido, los afectos pasivos que podemos sentir en nuestra existencia son incontables, de este modo nuestra potencia puede ser disminuida. No hay duda de que somos herederos de una tradición de pensamiento que valora negativamente lo que hemos entendido como cuerpo distinto del alma. Como ya hemos dicho, esta tradición de pensamiento evalúa distintamente aquello que se pueda seguir de nuestro cuerpo. El énfasis que Spinoza hace en este punto es crítico en contraste con el pensamiento que entiende a los afectos como lo irracional en un sentido reprobatorio. Los juicios morales castigan sin sentido algo que no depende del alma que es el afectarse del cuerpo. En este sentido, se rechaza que existan valores del bien y del mal fuera de la realidad sensible, éstos son inventados por cuerpos y almas en cierta disposición material con el mundo. Los afectos, entonces, desde el punto de vista materialista, no son una debilidad del carácter, no indican debilidad del carácter psicológico, no son detestables por sí mismos, ni una falla de la voluntad del alma, pues el alma no **puede** producir nada en la realidad extensa: sólo puede entender las causas de los afectos y ser consciente de los cambios y modificaciones que acontecen en su cuerpo singular.

### **9. Lo bueno y lo malo son disposiciones del cuerpo**

Los afectos que experimenta el ser humano en esta crítica que Spinoza hace a la teología moral se corresponden con el bien y el mal. Por un lado, Spinoza no usa esos dos términos en su sentido teológico, sino que utiliza en el sentido de los términos de “lo bueno” y “lo malo” a modo de crítica sobre un bien y un mal trascendental. Esto es, no existe un bien o un mal que sea determinado por cierta fuerza distinta de este mundo, por designios divinos o por una voluntad superior, etc. Lo que llamamos bueno y malo no designan una propiedad real de las cosas en sí mismas, sino relaciones del cuerpo. Spinoza (2014) dice que

“todo aquello que conduce a la salud y al culto de Dios lo llamaron bien; en cambio, mal lo que es contrario. Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman acerca de las cosas, sino que las imaginan solamente, y toman la imaginación por el entendimiento, creen, por ello, firmemente que hay un orden en las cosas ya que ignoran su

propia naturaleza y la de las cosas. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que, al sernos representadas por los sentidos, podamos imaginarlas más fácilmente y, por consiguiente, recordarlas fácilmente, pero de lo contrario, decimos que están mal ordenadas o que son confusas.”<sup>78</sup>

Lo malo no es un designio divino ni un castigo. Lo bueno tampoco es un designio ni una recompensa dada a causa de cierto comportamiento y norma de vida. Podemos decir que este tipo de vida es llevada por la facultad de la imaginación. Así pues, los valores de lo bueno y de lo malo, desde el materialismo, dependen de las condiciones materiales, es decir, son relaciones del cuerpo con lo exterior. De manera que lo bueno y lo malo corresponden a los afectos de alegría y tristeza que el cuerpo experimenta en su relación con las cosas que existen en acto. Así pues, es imposible determinar la causa de que el bien o el mal sean producidos por una fuerza supra-terrenal.

Esta crítica del bien y del mal se opone al cristianismo. Si el bien y el mal son las valoraciones singulares que hacemos de los efectos producidos por los cuerpos externos en nuestro cuerpo, entonces les podemos llamar buenas cosas a todo lo que produzca alegría, y cosas malas a todo lo que produzca tristeza. Lo bueno es aquello que produce una mayor perfección en la potencia de obrar del cuerpo, y malo a aquello que produce una menor perfección en la potencia de obrar del cuerpo. Lo bueno es aquello que sabemos que nos es útil, y por malo aquello que sabemos ciertamente que impide que seamos poseedores del bien del cuerpo y del alma. En palabras de Spinoza (2014) : “*el conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto de la alegría o la tristeza en cuanto somos conscientes de él*”<sup>79</sup> En última instancia, lo que Spinoza quiere dejar claro es que el bien y el mal son sólo valoraciones inventadas por los seres humanos.

---

<sup>78</sup> E, I, apéndice.

<sup>79</sup> E, IV, p 8.

## **10. La tristeza referida al alma depende de ideas inadecuadas**

Existen dos maneras de comprender los afectos. 1) si disminuye la potencia de obrar del cuerpo, entonces disminuye la potencia de pensar del alma; 2) si disminuye la potencia de pensar del cuerpo, entonces disminuye la potencia de obrar del cuerpo. Ya hemos analizado los afectos que se producen cuando el cuerpo se afecta de tristeza por causas materiales y que afectan simultáneamente al alma. Ahora analizaremos la segunda cuestión que igualmente es psicología materialista. Ahora bien, la tristeza oprime y disminuye la potencia de obrar del cuerpo y la potencia de pensar del alma. Aún más importante es definir la tristeza no sólo como un estado de ánimo, sino como una relación con los objetos. La tristeza es desde este punto de vista una relación con los objetos con una idea inadecuada. Es decir, los afectos referidos a la imaginación implican necesariamente un conocimiento parcial y mutilado de lo que se experimenta. Pues, mediante la imaginación es imposible tener certeza. El deseo que nace de la tristeza está fundado en la imaginación y por ello es más débil que un deseo fundado en la razón, pues el primero implica incertidumbre y el segundo implica certeza. La tristeza no es nunca una idea adecuada, por lo tanto, jamás puede implicar un conocimiento adecuado de la realidad. La consigna de Spinoza en este caso es decirnos que la tristeza es una condición de ignorancia, es un padecimiento de ignorancia.

¿Cuál es la diferencia entre ser afectado de tristeza y un modo de vida triste? La tristeza es un conocimiento inadecuado de un objeto, es una relación en la que no tenemos una idea clara y distinta de la realidad. Es decir, cuando imaginamos no es posible entender cómo, cuándo, dónde y por qué razón, con qué se relaciona, las concordancias y diferencias del acontecimiento que produce afectos. Un modo de vida es toda una forma de relacionarse con el mundo. El modo de vida triste es entonces un modo de relacionarse con la realidad en donde imperan los conocimientos mutilados, parciales y confusos de la realidad. En última instancia la propuesta de Spinoza es hacer un cambio en nuestras relaciones con el mundo a través del entendimiento, en la búsqueda del conocimiento adecuado. El indicador de un conocimiento inadecuado son los afectos de tristeza. Spinoza niega un modo de vida en la ignorancia, en la imaginación y por consiguiente en la tristeza. Un modo de vida que se sigue de lo inestable y de la fortuna, con un conocimiento sin certeza, tiende a sentir con mayor impacto la fuerza de los afectos tristes, de la frustración, del dolor, del daño, pues mientras

imagina, es presa de la indeterminación e incertidumbre. Un modo de vida en tristeza implica que el principio ético sea el uso de la imaginación, de donde necesariamente se sigue que vive en la duda constante, en el temor, en el miedo, en el deseo desproporcionado o en la esperanza.

Desde un punto de vista político, Spinoza explica que la consecuencia de una vida que promueve la tristeza y todos sus afectos derivados, es la discordia: “*en cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza*”<sup>80</sup> El lado inverso de esta proposición implica que puede darse una política que se sirva de la discordia y de las tristezas, de modo que los individuos no usen la razón para existir. Si los individuos vivieran conforme a su razón, serían alegres y seguirían un criterio de razonabilidad para obtener los mejores beneficios. De aquí se sigue que la tristeza colectiva implica la composición de relaciones entre los individuos con un conocimiento confuso y mutilado.

En este sentido, si no hay razón, no hay alegría, y si no se dan estas dos cosas, no se da una comunidad. Pues una comunidad no es la distinción numérica y formal de individuos que se encuentran en un mismo territorio, sino la relación afectiva y racional. Los seres humanos que son dominados por los afectos pasivos son incapaces de tener concordia. Pues, mientras su cuerpo esté afectado por la vehemencia de los afectos, no puede juzgar ni entender. Como hemos visto, de los afectos se sigue que los individuos se muevan en diferentes direcciones por la naturaleza de sus afecciones. Mientras se encuentren afectados, están ofuscados de su razonamiento para poder concordar con otros individuos, pues querrán que las cosas se dispongan a su conveniencia singular: “*en cuanto los hombres están dominados por afectos que son pasiones, pueden ser contrarios unos a otros*”<sup>81</sup>.

Spinoza (2014) pone el siguiente ejemplo de discordia a causa de las pasiones:

“Un hombre, por ejemplo, Pedro, puede ser la causa de que Pablo entristezca porque tiene algo semejante a una cosa que Pablo odia, o porque Pedro solo posee una cosa que Pablo también ama, y, por tanto, sucederá que Pablo tenga odio a Pedro, y por consiguiente, sucederá fácilmente que Pedro tenga odio a Pablo, y, por tanto que se esfuercen en hacerse

---

<sup>80</sup> E, IV, p 32.

<sup>81</sup> E, IV, p 34.

mal el uno al otro. Pero el afecto de tristeza, luego, en cuanto los hombres están dominados por afectos que son pasiones, pueden ser contrarios unos a otros”<sup>82</sup>

Este ejemplo es fundamental para comprender la vida social. Pedro y Pablo se encuentran en una relación. Esta relación implica idea y afectos simultáneamente. Los afectos de uno sobre otro implican un conocimiento. Si seguimos el razonamiento de Spinoza veremos que la relación entre ellos está marcada por el odio y la envidia. La consecuencia de esta relación es la discordia y diferencia entre sí. Si esto es así, no podemos hablar de una comunidad en sentido estricto. Spinoza precisa que los afectos que son pasiones necesariamente tienen por afecto primario a la tristeza. El odio se deriva de la tristeza en tanto que se acompaña de la idea de la causa externa que la produce. En este sentido, cuando otro individuo nos produce una tristeza, le tenemos odio. Cuando le tenemos odio, nos esforzamos en destruirlo o alejarlo de nuestra proximidad. En este mismo camino encontramos a la envidia, que es el odio a alguien por poseer algo que deseamos, que finalmente se deriva en una tristeza. En cuanto los individuos son dominados por un afecto decimos que la potencia de la causa externa es más fuerte que la potencia de obrar, de este modo entendemos que los individuos que son esclavos de las pasiones realicen cosas que son inadecuadas a la naturaleza humana, ya sea hacia sí mismos o hacia otros individuos, los seres humanos no pueden concordar en su naturaleza.<sup>83</sup>

*“La alegría no es directamente mala, sino buena; pero la tristeza, por el contrario, es directamente mala”*.<sup>84</sup> Entonces cuando los humanos sienten odio entre sí, entendemos que pueden sentir envidia, irrisión, desprecio, ira, venganza, etc. No hay duda alguna que mientras estamos sometidos por estas pasiones, nos esforzamos cuanto podemos en dañar a otro individuo. En estricto sentido, no hay nada que nos impida dañar a alguien, quitarle su alegría, quitarle aquello que también deseamos y que sólo el posee. Pero para hablar en términos más profundos, y no sólo en términos de los efectos del odio en las relaciones con los otros, pensamos que el odio, tal y como lo entendemos no difiere mucho de lo que Spinoza

---

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Diego Tatián. *Óp. cit.*, p. 161. “Las pasiones constituyen formas de concebir el mundo, modos de estar en él, maneras de relación con los otros; es en ellas donde deberá buscarse la clave de la superstición, el origen de la tristeza ética, los motivos de la obediencia política, sea en sus formas legítimas –que se subordinan siempre a una aspiración de autonomía– como en sus formas serviles.”

<sup>84</sup> E, IV, p 41.

nos dice, pues, podemos darnos cuenta que el odio es en muchos individuos el motor de sus comportamientos y acciones. El odio implica e indica necesariamente tristeza. De suerte que los comportamientos y acciones que podemos observar cotidianamente con un contenido de odio, se sirven de la tristeza de los individuos. Sin embargo, es imposible determinar todas las causas que puedan producir tristezas, pues sabemos bien que son infinitas y la afección depende de la singularidad de cada individuo.

Este marco teórico nos puede ayudar a comprender en otro sentido la construcción de nuestra realidad ética y política en la que los afectos de tristeza son producidos sistemáticamente. Por experiencia, no es complicado observar a una sociedad que se rige en la desesperanza, en el miedo, y en la espera de algo mejor como la nuestra.<sup>85</sup> En tanto que seres individuales, los afectos derivados de la tristeza tienen su causa determinable en cada uno, o, dicho de otro modo, todo aquello que observamos e interpretamos como violencia, crimen, destrucción, etc., puede ser clara y distintamente motivado por la tristeza. En esa medida, si procedemos del mismo modo que Spinoza, en vez de juzgar una acción destructiva como mala, observemos más bien, que el afecto que produjo la acción tiene un origen que es la tristeza, y a su vez, la tristeza es ocasionada por otras causas. Así pues, nos preguntamos: ¿De qué modo las condiciones políticas constituyen sistemáticamente una sociedad triste y no alegre?

## **11. Remedios del alma contra los afectos**

Los afectos referidos al alma (que es lo que psicológicamente resulta más interesante) son los relacionados con lo que se produce a partir del uso de las facultades del alma, es decir, de los afectos que dependen del alma. Esto es, el alma no sabe de qué manera dar sentido a lo que acontece en su cuerpo en relación con otros cuerpos. Los afectos tienen una complejidad diferente a las afecciones que refieren sólo al cuerpo, por ejemplo, el dolor de una fractura es percibido por el alma, pero no depende del alma por medio de su entendimiento el remediar el dolor de la fractura, pues no es un problema de imágenes o ideas, de conocimiento, de

---

<sup>85</sup> Jean Lacroix. *Óp. Cit.* « Dans cette philosophie de la positivité intégrale, toute attitude négative est condamnée. Le renversement moral que préconisent Nietzsche et Freud se trouve déjà chez Spinoza, mais lié à une métaphysique qui le fonde ».

error en la organización de las percepciones. Mejor dicho, Spinoza investiga los afectos que estén relacionados con la capacidad del alma para actuar.

Un problema común de los afectos es la envidia. La envidia es el odio mismo hacia otro y hacia uno mismo por no tener la capacidad de lograr lo mismo que otro. Spinoza dice “*cuando el alma imagina su impotencia, se entristece*”<sup>86</sup>. Es decir, el alma se puede confundir a partir de ideas que le dicen que hay cosas que habría podido lograr, y por ello, el alma se odia a sí misma. Es decir, recuerda que falló en alguna ocasión, pero cree que pudo haber hecho algo diferente. Spinoza dice que la envidia surge por creer que todos somos idénticos y que tenemos exactamente las mismas capacidades. El problema radica en el razonamiento incorrecto de las llamadas nociones universales. Por ejemplo, la noción universal de hombre que lo define como bípedo implume puede producir afectos de envidia. El problema con esta definición, y con toda definición que busque la generalización, es que no puede captar la infinita variedad y diferencias que cada individuo tiene, es decir, hay diferencias que nos hacen singulares entre nosotros. Esto significa que cada uno tiene una esencia y capacidades diferentes, de manera que es imposible hacer comparaciones, y si no se pueden hacer comparaciones, no es posible sentir envidia, porque sería como envidiar la altura de un árbol o la fuerza del león que son características singulares de ellos. El problema que tiene toda definición de este tipo es su elevación a ideal. El ideal del humano es el europeo blanco. Esta idea naturalmente produce envidia a todo aquel que no pueda entrar en esa definición.

Del ejemplo anterior podemos ver que aquello que produce muchos afectos de tristeza provienen de ideas inadecuadas. De suerte que, el mayor bien que se puede alcanzar es el conocimiento mismo como fuente de felicidad. “*Dado que la potencia del alma, como más arriba he mostrado, se define por la sola capacidad de conocer, los remedios contra los afectos -remedios que todos conocen por experiencia, pero que, según creo, no observan cuidadosamente ni comprenden con distinción- los determinaremos por el solo conocimiento del alma*”<sup>87</sup>. Lo primero que hay que recordar es que las ideas del alma se corresponden en orden y conexión con las afecciones producidas en el cuerpo, y que, los afectos del cuerpo están ordenados y en conexión con las ideas del alma. En primer lugar, dado que todo afecto

---

<sup>86</sup> E, III, p. 49.

<sup>87</sup> E, V, prefacio.

refiere a una causa externa, el alma puede conocer la causa que produce el afecto por su entendimiento, y de esa manera, sabe cómo proceder a manera de suprimir la causa que produce el afecto. Es decir, el alma al entender cómo se produce el afecto, puede actuar de otro modo en orden de romper esa relación de tristeza. En resumen, el pensamiento dirige una acción, y es sólo en la acción que se puede producir un cambio. Por ello, Spinoza (2014) dice que *“un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta”*<sup>88</sup>. Es decir, un afecto reduce su opresión en cuanto más conocido nos es, en cuanto más sabemos cómo se produce, bajo qué condiciones se genera. Esto implica que el autoconocimiento es una actividad necesaria para curarse de los afectos negativos. De esta manera, los afectos negativos no nos dominarán y no nos moverán a su fuerza, sino que nosotros los moveremos y los volveremos positivos.

Asimismo, *“en la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos a causa de ellos”*.<sup>89</sup> Esto significa que el alma, en la medida en que conoce las fuerzas y relaciones que produjeron un acontecimiento, sabe que no pudo suceder de otra manera. Por ejemplo, cuando se pierde un bien, los afectos reducen su opresión en el alma cuando sabemos que no había nada que pudiéramos hacer para no haberlo perdido, esto es, cuando conocemos por qué sucedió y de qué manera, y en qué sentido no dependía de nuestras capacidades. Así pues, mediante la capacidad de ordenar correctamente los afectos del cuerpo, de deducirlos lógicamente y saber en qué manera nos afectan, podemos lograr no ser tan afectados negativamente. En última instancia, el remedio contra los afectos recae en tres cuestiones fundamentales: 1) saber qué depende de mí y qué no depende de mí, 2) saber qué puedo hacer y qué no puedo hacer frente a lo que acontece en la vida, 3) conocer la naturaleza de los objetos y de las personas: saber qué pueden y qué no pueden, qué depende de ellas y qué no depende de ellas. Esta sabiduría es la clave de una mayor felicidad (y el bien máspreciado).

---

<sup>88</sup> E, V, p. 3.

<sup>89</sup> E, V, p. 6.

## 12. Materialismo de los afectos

El materialismo de los afectos consiste en las relaciones que hacen posible la efectuación de los mismos. Las relaciones son materiales y tienen lugar en condiciones determinadas. En todo momento, nuestro cuerpo efectúa relaciones materiales, es decir, siempre estamos dentro de una sensibilidad. Como es explicado en el primer apartado de este capítulo, los afectos son relaciones que efectúa el cuerpo humano con objetos exteriores. Es necesario recordar que la afectación corporal es inevitable mientras haya vida. Negar los afectos es negar la vida. Es decir, mediante los afectos es que conocemos la manera en la que nos relacionamos con la realidad y la manera en que la realidad se relaciona con nosotros. En primer lugar, hay que aclarar que toda relación es primariamente sensible. Spinoza le llama *afección*. Ahora bien, cuando hablamos de un afecto está implicada la *afección sensible* y la idea de esa *afección*. Esto es, un afecto sólo es afecto cuando tenemos consciencia de que está aconteciendo en nuestro cuerpo. Este es el primer nivel de conocimiento de la realidad. Aquí estamos en la realidad de las imágenes y de las ideas inadecuadas. Viviendo en este nivel perceptivo de la realidad, somos siempre movidos por objetos externos a partir las estimulaciones que nos producen en cada encuentro. Nos mueve negativamente el ruido escandaloso de la ciudad, nos disminuye las energías el tráfico, nos domina el estrés del trabajo, nos aplasta la preocupación del dinero, nos arrastra la envidia generada por las comparaciones con los otros, nos atacamos a muerte en la competencia laboral. Este nivel de percepción de la realidad es el de las ideas inadecuadas y de la esclavitud de los afectos. Es la percepción simple de lo que se nos presenta y del que se forma parte irreflexivamente, en donde las relaciones que efectuamos están ya cosificadas. Esto me lleva al siguiente punto.

Los afectos no son producidos de la nada, pues dependen de causas que los efectúen en el cuerpo. Este es el nivel en el que se comprende el materialismo de los afectos. Esto es, los afectos son relaciones que se efectúan en condiciones espaciales y temporales. Así pues, el tipo de afectos que se efectúan dependen de las condiciones en las que vive el cuerpo. Por ejemplo, las condiciones en las que se vive en la ciudad son diferentes de las del campo. En la ciudad hay un tipo de afectación más continua y de modos variados por el modo de vida que demanda. Esto nos lleva necesariamente a observar la vida diaria y cotidiana de los individuos. Los ciudadanos tenemos en nuestra memoria una variedad de imágenes que nos

ofrece el espectáculo del tráfico, de los edificios, de la contaminación visual, auditiva y olfativa. Todas estas imágenes generan afectos en su mayoría negativos. Los trabajadores asalariados, o empleados en el eufemismo del liberalismo, usan su cuerpo y lo someten a relaciones cosificadas. Esto es, la energía del cuerpo se somete, no a sus necesidades propias, sino a las obligatorias que impone el sistema económico. El individuo regula su tiempo, sus actividades y sus fuerzas para adaptarse a este modo de vida. De modo que las relaciones que ejerce consigo mismo son impuestas desde el exterior. El tiempo “libre” que le queda le sirve para reponerse y volver al siguiente día a la misma rutina. Estas son las relaciones sociales y políticas que condicionan fuertemente qué afectos se efectuarán. Así pues, desde este modo de analizar los afectos, se hace inteligible que el modo en que se usa el cuerpo es lo que genera afectos tristes o alegres. El alma no puede ser la causa eficiente de los afectos, pues no es parte de un cuerpo externo al cuerpo humano. En este caso, el alma es la consciencia de la afectividad que se produce en la ejecución de las relaciones condicionadas. Los afectos son una prueba de la sensibilidad del cuerpo en un determinado modo de vida. Si conocemos las condiciones específicas y comunes en las que se habita colectivamente el cuerpo, entonces se podrá dar un diagnóstico del tipo de afectos que son más susceptibles que otros. De las condiciones dichas anteriormente, la consecuencia lógica es que imperen los afectos de tristeza. El caso paradigmático es la depresión, el estrés y las enfermedades derivadas de una falta de cuidado del cuerpo que generan estas condiciones de vida. Las vacaciones son solo el sacarse del cuerpo esta forma de vida. No es casualidad que encontremos alegría en las vacaciones, pues somos independientes y autónomos para regular nuestro tiempo, para cuidar al cuerpo conforme con sus necesidades, y disfrutar estéticamente de cada momento, cosa que no es posible en el trabajo asalariado en el modo de producción capitalista.

### **13. Una terapia sociopolítica**

Lo expuesto en el capítulo anterior, nos lleva a considerar en un nivel social la cura profunda de las enfermedades afectivas del cuerpo y del alma. El tipo de terapia que nos ofrece Spinoza tiene sus ejes en la reformulación de lo ético y lo político de un cuerpo social. Como vimos en el primer capítulo, la enfermedad social fundada en la creencia de un Dios que vigila y que castiga, y al que se le debe rendir ciertos comportamientos y obedecer reglas, tiene su

cura justamente en reconfigurar las creencias sociales y las prácticas no en una moral, sino en una ética que es lo que se puede hacer individualmente para vivir bien y que al mismo tiempo modela las relaciones sociales, es decir, lo político. Lo que genera el modo de vida social cristiano es una realidad afectivamente triste, con odios, con envidias en las relaciones interpersonales. De modo que el odio en las relaciones es la regla. La cura que propone Spinoza en la ética es que el cuidado de sí es condición necesaria de la felicidad y no el gastar las energías en satisfacer a algo externo. La tristeza es vivir para no hacer molestar o para hacer feliz a Dios y no para sí mismo. La segunda cosa es guiarse por la razón y no por la imaginación para soportar de modo firme los embates de los afectos. En lo político, lo que se tiene que buscar es generar los afectos de alegría en sí mismo y en los otros, pues el que se guía por la razón sabe que su alegría depende del cuidado propio y de los otros. Es una falsa felicidad la del individuo que es feliz mientras los demás viven tristes, es una felicidad egoísta e infantil. La política de la alegría es el bien común, y el bien común es que el afecto de alegría y de amor, y que las ideas adecuadas sean el espacio común de convivencia. Así se desmonta la máquina de tristeza del cristianismo.

Así pues, la terapia de los afectos no puede ser la cura aislada, individualizada y privada de un sujeto, por lo menos no la realmente efectiva. El individuo tratado de esta manera no está reconfigurando sus relaciones éticas y políticas con los demás individuos. Es decir, continúa en las mismas relaciones cosificadas impuestas por una maquinaria económica y política. El único logro de la psicología clínica es hacer tolerante a los individuos, programarlos para aceptar el modo de vida, y auxiliarlos no psicotizarse. La psiquiatría sí piensa materialmente la solución a los problemas dando ansiolíticos o antidepresivos como analgésicos que mitigan los efectos, pero no atacan las causas. Así pues, desde el punto de vista de la terapia social en nuestras condiciones actuales de existencia, la reconfiguración de lo ético y lo político son necesarias. El modo en que esto puede llevarse a cabo es lo que he intentado exponer en esta tesis. En primer lugar, es tomar en cuenta que todos nuestros afectos son generados dentro de condiciones específicas, en nuestro caso se trata del modo de vida instaurado por el neoliberalismo, es decir, por el capitalismo. Desde el punto de vista individual, la práctica del cuidado de los afectos es muy útil. Esta es propiamente la parte ética. Se trata de poner como principio del bienestar al estado del cuerpo y de dirigir todos nuestros esfuerzos intelectuales en su cuidado. El cuidado se basa en la elección racional de los beneficios y

alegrías. El conocimiento es el medio que permite cuidar de la mejor manera al cuerpo. De manera que, entre más conozcamos las condiciones sociales, políticas y económicas en las que nos encontramos, más capaces seremos de manejar nuestros afectos, Así, por ejemplo, la melancolía y los enfados disminuyen, si entendemos que somos una masa de trabajadores asalariados con fatiga, con estrés, con preocupaciones, con problemas afectivos por falta de tiempo para recrearnos interpersonalmente. Y, en segundo lugar, que todos estamos sometidos a las mismas relaciones de poder. De forma que, entender a los otros, es encontrar problemas políticos en común. La cuestión política entra entonces en juego. Al entender los problemas comunes, y al actuar con razón que es buscar el bien propio y el bien de los otros, se podría convenir en una solución común que beneficie a todos. La forma de vida neoliberal y capitalista genera individuos tristes debido a las falsas libertades y felicidades. En el concepto de vida privada monta esta falsedad. Los individuos necesitan estar en competencia permanente, ser egoístas, no compartir, no hacer comunidad, tener cada uno sus propiedades privadas, privatizar sus ideas. Esta forma de relacionarse necesita también de la inferiorización de los otros para que valga algo la individualidad infantil de los adultos. Al dirigir nuestras acciones de esta manera ya estamos tomando una posición política consciente o inconscientemente. La cuestión clave es ser consciente de la posición política que se adopta, del modo en que nos relacionamos interpersonalmente con el herrero, el jardinero, el pescador, el carnicero, el burócrata, el intelectual para establecer lo mejor comúnmente, y no actuar con sadomasoquismo, no hacer relaciones verticales y de autoridad, no hacer depender la felicidad propia del menosprecio de los otros. Esto implicaría una reconfiguración radical de nuestra sociedad, y por un lado veo complicado que muchos quieran renunciar a su relación sádica hacia los otros, pues les genera un placer perverso tratar al mesero, al taxista, al servidor, al indígena como cosas de las cuales servirse y maltratar. A mí me parece la soberbia de la más estúpida, del mismo modo como hay supersticiosos que piensan que la posesión de dinero les hace superiores. De modo que, nuestra forma de vida actual excluye en el pensamiento y en las acciones sociales la práctica de la ayuda mutua y del bien común. En resumen, la terapia social trata de hacer comunes las condiciones que hacen posible los afectos positivos a partir de la práctica ética del cuidado de sus afectos, del autoconocimiento, de resolver los conflictos con la razón, de buscar las alegrías propias, y a partir de la búsqueda

del bien común, de la horizontalidad en las relaciones interpersonales, de la felicidad que depende del bien de uno mismo y del otro, de amor y la alegría en lo político.

## **Conclusión**

### **1. Resumen general**

La conclusión a la que he querido llegar es que el bienestar o malestar de la mente depende de las condiciones en que se encuentre el cuerpo. Esto excluye conceptualmente que el bienestar o malestar mental sea un problema exclusivo de ideas o de creencias. El problema de las ideas en el orden del bienestar o malestar sólo puede ser complementario. La idea es que lo que la mente piensa es lo que el cuerpo siente. Las ideas del alma son las afecciones del cuerpo. Los afectos del cuerpo corresponden a ideas adecuadas o inadecuadas de la mente. Las relaciones que efectúa el cuerpo son las relaciones de ideas con las que piensa el alma. Esto significa que la realidad material se traduce hacia la realidad mental, es decir, es materialismo. Esta tesis defiende la importancia de recuperar un marco conceptual que piense los afectos desde un punto de vista materialista. Nótese que fundamentalmente lo que se intenta ofrecer es un cambio de perspectiva en cuestiones psicológicas. Así pues, el concepto clave en este materialismo de Spinoza es ‘relación’. Los afectos son una relación de causa y efecto. No es casualidad ni solo una mera afición de la época el usar los conceptos de la física cuando se busca defender la importancia de la realidad corporal en la existencia humana. (Si todos los autores fueran un producto de su época, significaría que son determinados por las circunstancias sin poder a su vez determinar las circunstancias. La creación de un marco conceptual obedece a necesidades críticas y de transformación del presente, a resolver problemas.) Los afectos son efectos activados por otros cuerpos que son sus causas. Hay que entender el concepto de cuerpo en dos sentidos. En un sentido es lo referente a la manera en que acontece lo sensible en el ser humano de manera general, en otro sentido es el cuerpo humano. La tesis ontológica es que el cuerpo humano puede ser afectado. Así pues, a partir de esta capacidad, el cuerpo es un campo de fuerzas. Por esta razón, es importante saber qué relaciones efectúan los cuerpos en condiciones determinadas, de modo que sea posible entender sus afectos, y entendiendo sus afectos podremos entender el estado en que se encuentra la mente.

Por ejemplo, un tipo de relaciones que establece el cuerpo es en las condiciones de la ciudad. Conocer el movimiento de la ciudad, su rapidez, su ruido, su contaminación, su sobrepoblación, su presión, nos puede indicar el modo en que el cuerpo y la mente se encuentra. Conocer las condiciones económicas, es decir, el trabajo asalariado y el tiempo del día, los días de la semana, los meses del año, las décadas de la vida a las que estamos destinados a someternos, nos indican igualmente el gasto de energía física que empleamos sistemáticamente, y, por lo tanto, nos indican los altos grados de depresión y de estrés en que se encuentra una sociedad. Conocer la relación del cuerpo consigo mismo y con los otros a través de las reglas morales de comportamiento, nos indica en qué medida se vive con placer y dolor, con satisfacción y frustración, con libertad y represión en aspectos vitales que refieren al cuerpo como las relaciones sexuales, la alimentación, el descanso necesario de la noche, las actividades recreativas. En resumen, se trata de tomar en cuenta una serie de condiciones a las que estamos sujetos para comprender la afectividad social, si hay condiciones que generen afectos de alegría o afectos de tristeza. Una de las tareas en las que puede colaborar políticamente este enfoque es en hacer posible a partir de las condiciones los encuentros que generen alegría a partir de una ética. Esta ética considera que lo bueno es siempre lo que genera afectos de alegría, por lo tanto, las elecciones sociales, en la medida de lo posible, se orienten a la alegría. La ética y la política fungen como una terapia social.

## **2. ¿Qué aporta esta tesis a la psicología?**

Un problema que este trabajo tiene que responder es: ¿qué aporta a la psicología? Puesta de esta manera la pregunta, nos vemos obligados a preguntar críticamente por la misma psicología. En primer lugar, me parece que es falso hablar de un cuerpo teórico homogéneo sin problemas conceptuales en el que se pueda circunscribir aquello que entendemos por psicología. No conozco hasta ahora una perspectiva que se erija como la única y verdadera. Sin embargo, aun cuando hay diferentes tradiciones que intentan hacerlo, lo único que es visible es el intento de un ejercicio de poder en el modo de pensar los problemas y de un progresismo en los saberes e implícitamente (o inconscientemente) se defienden posiciones políticas y morales. Por un lado, no hay modo alguno de dar razones suficientes para decidir qué perspectiva es la más correcta o verdadera, pues las perspectivas son posiciones teóricas

inconmensurables. Esto tiene relación directa con el ideal de progreso en los saberes, pues hasta el momento no ha sucedido que las teorías sean realmente mejoradas o que subsuman a las anteriores en el tiempo, más bien han sido construcciones que obedecen a resolver problemas situados y concretos, en realidades sociales y políticas específicas. Por lo tanto, no hay modo de decir que un pensamiento cronológicamente antiguo es automáticamente inútil, obsoleto o inservible. Solo podemos hablar de marcos conceptuales que tienen potencialidades diferentes para resolver problemas, no de marcos conceptuales mejores o peores.

Ahora bien, fuera de la fantasía del progreso y de las comparaciones absurdas puedo decir lo siguiente: un problema en común de las diferentes tradiciones de psicología es que el análisis de los problemas presupone una realidad psíquica que existe independientemente de las condiciones materiales. Es como si hubiera una estructura mental, psíquica o cerebral independiente de las relaciones sociales, políticas y económicas. No por ello niego su utilidad, siempre y cuando se tenga en cuenta que son abstracciones teóricas que suspenden el objeto de estudio del movimiento real en que se encuentra. Así pues, recurrir a la filosofía es una necesidad de utilizar marcos conceptuales y enfoques que pueden ser fecundos para comprender y transformar la realidad concreta y actual en la que estamos. Por lo tanto, me parece importante ofrecer un enfoque materialista y un conjunto de categorías que lo apoyen. “Regresar” a Spinoza forma parte de una estrategia no solo teórica, sino política y filosófica.

La psicología que conocemos se nutre básicamente de las posturas del siglo XX, todo lo anterior se ha borrado en la fantasmagoría del progreso. A este siglo se le puede preguntar ¿Dónde está el cuerpo? A excepción de Freud, el cuerpo ha sido omitido (y negado en palabras freudianas). En el caso de la neurociencia que no quiere ser psicología le agrada el automatismo del cerebro: ve máquinas como Descartes veía en los animales. La prueba de este olvido voluntario de otras psicologías es afirmar que la psicología comenzó en Leipzig en el siglo XIX. ¿Entonces, todas las teorías del alma, de la mente, de la inteligencia, de las facultades, eran falsas o inútiles? La respuesta evidentemente es no. Esta idea sólo fue posible cuando el empirismo lógico creyó que al fin podrían dar cuenta de la realidad de modo satisfactorio y verdadero a partir de los datos duros de la realidad y un análisis lógico del lenguaje con su extraña idea de que sólo un enunciado puede tener sentido y puede ser

susceptible de ser verdadero si tiene una referencia. Asimismo, regreso el realismo ingenuo, el escepticismo y los problemas conceptuales que Hume dejó. En pocas palabras, no hubo nada estrictamente nuevo bajo el sol, ningún progreso, en la psicología del siglo XX. Es un escepticismo porque el enfoque filosófico siempre lleva la incompreensión: la caja negra del conductismo y de las neurociencias lo prueban. El realismo regresó como la ilusión de la objetividad, de que hay algo que existe afuera que no depende del pensamiento humano. Los problemas conceptuales son ahora de las teorías de la cognición que no explican ninguna mente de ningún individuo real y vivo: son puras abstracciones conceptuales. La herencia fue una confusión tremenda. Descartes sigue teniendo vigencia en toda la psicología que busca la sustancia pensante, es decir, la mente que existe por sí misma sin depender de nada, menos de la materia. Los neurocientíficos han respetado este cartesianismo: hicieron del cerebro una sustancia en el mismo sentido que Descartes. Se olvidaron de que el conocimiento de lo real es dialéctico, es decir, lo subjetivo y lo objetivo están mediados por los conceptos. Así pues, voltear a ver a Spinoza queda entonces justificado para pensar al cuerpo y la mente como una misma realidad que tiene dos dimensiones que se corresponden. Pienso que este marco conceptual nos puede ser útil para resolver problemas conceptuales de la psicología junto con nuestra reflexión subjetiva que hagamos de él, pues por sí solo no resuelve todo ni nada, tenemos que criticarlo simultáneamente.

### **3. ¿Por qué materialismo?**

La filosofía y el materialismo siempre van a ofrecer problemas, especialmente políticos y éticos, pues su crítica se dirige permanentemente contra todo fetichismo, superstición, planos de trascendencia o distorsiones voluntarias. El primer problema que se plantea para otras tradiciones desde el enfoque que ofrezco es, en palabras de Marx, la *robinsonada* de la mente que existe indeterminada e incondicionada por relaciones, es decir, una mente sustraída de un contexto complejo de relaciones que le dan realidad y a las que dialécticamente está dando realidad. Aquí podemos encontrar a las investigaciones de la mente inmaterial y abstracta de las ciencias cognitivas y a determinismo comportamental de la neurociencia. La diferencia de enfoque que ofrezco es, por ejemplo, que la salud y la enfermedad, lo bueno y lo malo, lo correcto o incorrecto dependen de condiciones de existencia con las que efectuamos

relaciones materiales, y que no son eternas, sino históricas. Por ejemplo, la hiperactividad sólo es relevante en una sociedad que exige disciplina y obediencia, la depresión sólo tiene relevancia en sociedades donde la producción económica funciona como máquina voraz, las dependencias a sustancias relajantes, las famosas drogas, sólo son tan elevadas en sociedades que no ofrecen relaciones personales satisfactorias, así como las neurosis histéricas de las mujeres sólo podían existir en sociedades altamente punitivas en lo referente al sexo. Nosotros tenemos un alto grado de medicalización de ansiolíticos y antidepresivos, pues se vuelve necesario donde hay que vivir sin tiempo para descansar y donde hay que vivir para trabajar y trabajar para vivir. Tampoco es una casualidad que la diabetes aumente en México, pues el consumo de comida elevada en azúcares y en grasas se corresponde con la falta de tiempo para alimentarse bien, para hacer ejercicio, para convivir en comunidad. Así pues, no es posible percibir los problemas de la psicología sin las determinaciones sociales, políticas y económicas a las que está sometida, pues la mente no flota en el aire.

La posición de Spinoza al respecto es que el cuerpo tiene un rol necesario y fundamental en la existencia humana en la medida en que se adentra en condiciones sociales e históricas, o en el vocabulario de Spinoza, en relaciones que determinan sus afectos, sus intercambios materiales, y consecuentemente sus ideas. La consecuencia de esto es que la mente se construye a partir de las relaciones que tiene el cuerpo con el mundo exterior, es decir, la mente construye sus contenidos y experiencias sólo a partir de lo que acontezca en el cuerpo. Nuestros comportamientos son moldeados por las condiciones materiales, por las relaciones que los cuerpos efectúan, o, dicho de otro modo, por las prácticas sociales. El enfoque de esta psicología consiste en descifrar los afectos desde un punto de vista materialista. Los afectos esconden las relaciones que el cuerpo efectúa, los afectos son el efecto de estas relaciones que practica cotidianamente. Es leer en la tristeza las relaciones que la determinan a acontecer, no como un problema individual y privado, sino como un problema circunscrito en relaciones de diversos tipos. Donde hay tristeza se puede leer muy bien que las relaciones que efectúa una sociedad no son gratificadoras, energizantes, constructivas y fortalecedoras.

#### 4. ¿Qué puede hacer la mente?

En este enfoque, la mente sólo puede descifrar los signos que en primera instancia se presentan confusos en los choques que tiene materialmente el cuerpo en un tiempo y en un lugar determinado. Si pudiera decir algo diferente sobre los afectos, es que no son estados mentales, sino relaciones de fuerzas que transitan al cuerpo. Sólo hay dos tipos de fuerzas que se ponen en acción en el cuerpo humano: un género que fortalece (alegría) y un género que debilita (tristeza). Nótese el carácter materialista de Spinoza. Estos dos géneros de afecto implican siempre la potencia de actuar del cuerpo: si el cuerpo es afectado de tristeza, su potencia de obrar disminuye; si el cuerpo es afectado de alegría, su potencia de obrar aumenta. En segundo lugar, puedo ofrecer un modo diferente de comprensión de los afectos: se excluye que sean correctos o incorrectos, apropiados o inapropiados, buenos o malos, racionales o irracionales, es decir, no hay un modo previo a su aparición de valorizarlos. Como ya dije, su valorización depende del contexto. Vale la pena decir que justamente Spinoza piensa que las tradiciones religiosas de su contexto veían a los afectos de tristeza como algo bueno. Por ejemplo, la abstinencia en comer o en tener sexo se juzga como algo bueno. Por lo tanto, es un error categorial aplicar estos adjetivos a los afectos. Esto es el aspecto moral adoptado convencionalmente por una sociedad, son las normas que determinan el comportamiento y la conducta a escala social. De manera que, la lectura psicológica de este enfoque excluye todo tipo de valoraciones morales y de normalizaciones de conducta. Lo que se puede hacer es poner en cuestión son las reglas sociales de comportamiento que juzgan los afectos de tristeza como buenos y justificados.

Spinoza tiene claridad de que el pensamiento humano tiene límites en sus efectos en la realidad material: los pensamientos no pueden modificar ningún estado corporal. Por ejemplo, el hecho de tener hambre no puede ser satisfecho a partir de sólo pensar o desear no sentir el impulso de comer. Pasa lo mismo con el sueño y con el sexo. Es importante señalar bajo este enfoque la cuestión ética y política que la psicología supone en el individuo que vive una realidad privada y solipsista. Esta es una fantasmagoría que continúa causando estragos, confusiones y soluciones parciales. La atención psicológica individualizada es una salud cosificada. Esto es, la salud es la funcionalidad y la adaptación del individuo a un modo de vida que se adecua a las relaciones económicas y morales, que son, más bien la condición

material de enfermedad social, de las neurosis sociales. El error es creer que el individuo sano es aquel que está bien educado y adiestrado para ejecutar las normas de la economía-política en turno. Es en estas normas donde se efectúan las relaciones de poder, o en palabras de Spinoza, las relaciones que efectúan el afecto de tristeza. Cierto es que no estoy diciendo nada nuevo, sin embargo, pienso que no hay que dejar de insistir en esto. Ahora bien, si el problema son las relaciones sociales, es obligatorio pensar el modo de vida que está instaurado socialmente. El problema actual es que nacemos en sociedades donde las relaciones están ya cosificadas antes de que podamos elegir libremente las relaciones que nos producen alegría, amor y bienestar. Las preguntas que pueden guiar esta reflexión son ¿qué relaciones ejercen los cuerpos en un tiempo y en un lugar determinado? Y ¿qué afectos acontecen a partir de estas prácticas? Podemos decir que la terapia es una propuesta ética, en la modificación de las prácticas sociales, no en la medicalización individual, ni en el tratamiento psicológico privado. La ética y la política tendrían que ser la vinculación a partir de los afectos de alegría en las relaciones sociales cotidianas. En este sentido, este enfoque hace una defensa de la realidad del presente.

## **5. ¿Psicología de los afectos?**

Sí, podemos entender en un sentido muy preciso que este marco conceptual implica una forma de hacer psicología. No es, claro está, una psicología como la conocemos actualmente. La primera diferencia con toda la psicología que conocemos es que el cuerpo y la materialidad constituyen nuestra realidad humana. Más allá de lo obvio y evidente de este enunciado que voluntariamente puede leerse de manera trivial para hacer incomprensible su fuerza, tenemos que hacer más precisa su idea. Todo malestar psíquico, todo caso de enfermedad mental, de neurosis está mediado o estuvo mediado por un acontecimiento material. En otras palabras, no hay manera que no haya alguna causa material y que forme parte de la experiencia que no produzca los afectos de tristeza. En algún tiempo y espacio determinado tuvo necesariamente que haberse activado algún tipo de afección. Todo afecto es prueba de una realidad material externa que imprime en nuestro cuerpo y en nuestra mente su fuerza y sus cualidades específicas.

Lo que se excluye aquí es un tipo de explicación generalizada, digamos un prejuicio popular, sobre los malestares psíquicos que consiste en pensar que dependen exclusivamente de creencias. Se piensa que el malestar depende de creencias correctas o incorrectas, falsas o verdaderas, justas o injustas. En el caso de nuestra cultura, el bienestar o malestar psíquico está íntimamente ligado a un criterio moral. Está tan ligado que ya se ha vuelto indiscernible. Por lo tanto, el bienestar psicológico no es la obediencia a reglas de comportamiento, eso sería una normalización o un ejercicio de poder inconsciente. Con estas reglas morales de comportamiento se ha construido nuestra psicología científica de los últimos tiempos. La ideología cristiana mueve los motivos de la ciencia. Justo por esto es necesario descristianizar la comprensión de la realidad.

Es decir, según esta tesis, la cura no consiste exclusivamente en la resignificación, con cambios de sentido, o bien, sólo desde un punto de vista semiótico. Hay que precisar que el aspecto semiótico es necesario, pero no es suficiente. No basta con enseñar la resiliencia o la atención plena, propias de las terapias cognitivo-conductuales o de la terapia racional-emotiva, para reducir el estrés o la depresión, o la ansiedad. La razón de que sea insuficiente es que piensa ontológicamente a la mente como algo que subsiste por sí misma, como si flotara en el aire, como si no estuviera determinada ni condicionada (¡Vaya, sigue activa la discusión entre idealismo y materialismo que muchos creían terminada!). Esto es, la modificación de juicios a partir de conceptos es una parte de la cura, pero no se reduce, ni se limita a esta actividad intelectual. Pues, si bien es verdad que el significado que le damos a las cosas, el modo en que las interpretamos beneficia o perjudica nuestras emociones, no impide que someta al cuerpo, una y otra vez, al ajeteo de la forma de vida implantada por el capitalismo. Esto es, si el vivir en tanto trabajador asalariado impide un descanso suficiente, una alimentación fortalecedora, relaciones personales amorosas, una sexualidad satisfecha, aislamientos, el tráfico, impedirá al mismo tiempo la salud corporal y mental necesaria de los afectos de alegría. Esto es, el bienestar psicológico tiene que pensarse de modo simultáneo en su aspecto semiótico, conceptual o de ideas junto con las condiciones materiales donde habita el cuerpo del individuo y el modo en que se relaciona con la realidad que habita. Sólo desde ahí es posible comprender por qué un individuo tiene los afectos que siente. Así pues, es una psicología de los afectos en tanto que diagnostica que sólo a partir de las relaciones que intercambia en su sentido material se produce una afectividad y que la cura de la

afectividad radica en la modificación simultánea de ideas y de acciones. La cuestión clave es lo que en última instancia se hace con el cuerpo. Spinoza se distinguiría de la psicología en la medida en que lo que se hace con el cuerpo y lo que se practica importa más que sólo tener el control mental de los afectos. Toda psicología que tiene contacto con ideas religiosas tiene al cuerpo como enemigo, pues se trata de dominarlo y de reprimirlo. Inclusive la ciencia sigue buscando la manera de controlar al cuerpo y lo peor es que lo está logrando con la neurociencia. Lo que podemos esperar es la programación cerebral de sociedades en las políticas fascistas en el porvenir. No olvidemos los vínculos entre el capitalismo, fascismo y la religión. Ahí está nuestro reto sociopolítico.

Esta forma terapéutica tiene la ventaja teórica de incluir la preocupación no solo de las relaciones interpersonales en grupos, ni de las relaciones del individuo consigo mismo, sino de las relaciones sociales, éticas y políticas del individuo con su sociedad y de su sociedad con el individuo. Esto plantea problemas diversos. Es decir, incluye en la propuesta terapéutica una preocupación que atañe a un modo de vida social. De manera que, la cura no se pone en práctica de forma privada e individualizada, sino en una forma de práctica social que puede tener lugar en toda situación de la vida cotidiana. De ahí la importancia que tiene el cuidado de los afectos como cuidado de sí mismo que tiene en cuenta que las acciones destructivas no reporta ningún beneficio para sí ni para otros. Es decir, es una perspectiva que toma en cuenta el beneficio común. Ahí está la cura social.

## **6. ¿Por qué estudiar los afectos?**

El balance que puedo hacer sobre los afectos es el siguiente. Pienso que estudiar los afectos del modo en que lo hace Spinoza puede tener ventajas teóricas y prácticas. En primer lugar, este marco conceptual está fabricado para la vida cotidiana. Es decir, este marco conceptual tiene la capacidad de hacer inteligible los afectos en la vida diaria para ser conscientes de ellos en todo momento. En la forma misma de teorizar los afectos, a partir de que son causados por cuerpos externos, nos pone en una perspectiva de lo que acontece en un tiempo y espacio actual. Si pensamos los afectos como reacciones y expresiones de nuestro cuerpo en el momento mismo en que se relaciona con una realidad, entonces nos obliga a atender

justamente lo que acontece en ese lugar y tiempo en que estamos presentes. Por un lado, esto quiere decir que ser afectados es inevitable dada nuestra condición de existir corporalmente, no podemos hacer nada para no afectarnos. Las afecciones corporales son una prueba de que existimos. Por otro lado, nos dice que la mente no tiene injerencia en impedir las afecciones del cuerpo. En otras palabras, la atención se enfoca en lo que está sucediendo en el cuerpo. Nos pone en la perspectiva de que estamos habitando un cuerpo que está siendo afectado en un tiempo y en un espacio determinado. En segundo lugar, es importante estudiar los afectos por lo que depende de ellos. Estoy de acuerdo con Spinoza en que a partir de los afectos se puede diagnosticar el buen o mal estado en que nos encontramos, nos hemos encontrado y nos podremos encontrar. Los afectos son los indicadores de nuestra salud o nuestra enfermedad psíquica. En último lugar, poner los afectos como criterio de bienestar o malestar nos obliga a pensar de otra manera nuestra forma de vida individual y colectiva. Nos hace preguntarnos sobre el modo en que nos afectamos y sobre qué afectos transitamos, qué lugares y personas frecuentamos, qué tristezas omitimos por esperar algo mejor después, qué tipos de alegrías buscamos, cómo cuidamos de nuestro cuerpo y de nuestra alma. Esto es, nos obliga a juzgar de manera diferente si la forma en que vivimos colectivamente que es bajo una imagen referida a un tiempo futuro que promete un bien, no es sino una forma de afectividad pasiva. Pues, en el caso de esta teoría de los afectos, el bien presente y actual tiene un mayor valor que un bien posible.

## **7. La imaginación y los afectos**

Ya hemos hablado mucho sobre la función del cuerpo en relación con los afectos, ahora hablaré de la relación del alma o mente con los afectos en forma de resumen. Esta parte es la más atractiva en lo que se refiere a lo puramente psicológico. Como bien lo he explicado, hay una correspondencia entre el cuerpo y la mente en el sentido de que no hay desfase entre uno y otro. Todo lo que modifica al cuerpo, el alma lo percibe. La percepción que tiene la mente de las afecciones del cuerpo se llaman imágenes. La primera cuestión por aclarar es que la mente tiene la facultad de imaginar. Esta facultad es propiamente perceptiva, es decir, su función es captar lo que padece el cuerpo. En segundo lugar, la mente tiene la capacidad de almacenar y por lo tanto de recordar las imágenes. Esto es lo que conocemos en un sentido

como experiencia. A través de imágenes podemos recordar que el sabor dulce de las frutas es placentero o que el sabor amargo del limón es desagradable. Todas estas imágenes son recuerdos de efectos que producen los objetos sobre el cuerpo. Por lo tanto, cuando la mente imagina, el cuerpo está afectado. Ahora bien, en esta teoría no hay otro modo de producir imágenes, necesita siempre de una relación material. De manera que, toda imagen que implica la afectación del cuerpo supone que se ha experimentado en un tiempo y espacio determinado lo que otro cuerpo ha efectuado dadas sus cualidades específicas. Con ello, se está diciendo que los afectos son una relación de causa y efecto. En tercer lugar, imaginar es asentir la existencia del objeto que pensamos. El asentimiento es lo que genera los afectos en las imágenes que recordamos o que hacemos presente. El afecto que se recuerda en la imagen es el mismo que cuando tuvo lugar la afección, o bien, si imaginamos eventos en tiempo pasado o futuro, también es posible experimentar afectos. La fuerza del afecto depende de qué grado de duda tengamos sobre su efectiva realización, es decir, si se imagina que es posible, inminente, o no muy posible. Si es inminente, el grado de afectación es mayor que si se cree no muy posible. En resumen, Spinoza nos ofrece un marco conceptual psicológico para comprender los afectos.

### **8. ¿Cuál es el problema de la imaginación?**

La imaginación tiene ciertos inconvenientes para nuestra vida cotidiana, para nuestra vida en una determinada forma de vida y para cierto tipo de política en turno. Hay que decir que la imaginación no es calificada como mala, indeseable, desagradable, despreciable, etc. Por un lado, es la primera conexión que establecemos con toda nuestra realidad, pero, por otro lado, tiene sus limitaciones. La imaginación es positiva en la medida en que da prueba de la existencia actual del cuerpo, pero es negativa en un aspecto epistemológico, es decir, en su capacidad de conocer la naturaleza de los objetos y del cuerpo. El problema es exclusivamente de esta facultad del alma, pues el cuerpo no se equivoca al afectarse. No se puede poner en duda que hemos sido afectados, pero sí se puede dudar de la efectiva realización y realidad de lo que se imagina. Lo que se gana en esta forma de comprender la imaginación es la exclusión de vocabularios religiosos que dan por verdaderas y reales las imágenes a partir de la negación de correlatos materiales que las generan. De manera que

mientras se imagina es imposible tener certeza de la realización de un acontecimiento, es decir, no puede conocer la causa de los eventos, no puede tener certeza, no puede juzgar con justeza, no puede tener verdad en lo que afirma. El siguiente problema es que la imaginación al no poder hacer lo dicho anteriormente, por naturaleza distorsiona, confunde, exagera, minimiza o magnifica, descentra, desenfoca, revuelve, mezcla lo que está pensando. El caso contrario es la facultad de entender o razonar que sí puede juzgar con justeza, con claridad, distinguir, diferencias, relacionar con precisión la causa de un efecto, es decir, conocer con verdad y adecuadamente.

Ahora bien, esto lo podemos ver en muchos ejemplos de afectos que nos sorprenden cotidianamente. Si una persona fue asaltada en un lugar y a una hora determinada, y sufrió un miedo muy fuerte, le quedará la imagen guardada de ese evento. Cuando en otra ocasión vuelva a pasar por el mismo lugar, evocará automáticamente la imagen del evento y sentirá el mismo miedo como si estuviera pasando en ese momento de nuevo la acción recibida. También puede suceder con un afecto de alegría. Comer en un restaurant y haber pasado una velada agradable se guardará en la memoria con un afecto de alegría, entonces cuando comamos de nuevo en ese lugar, se recordará en una imagen el evento con un afecto de alegría como si estuviera volviendo a pasar. En el primer caso, la persona intentará alejarse de ese lugar en otras ocasiones, la segunda querrá volver con gusto al mismo lugar en otras ocasiones. Así podemos poner muchos ejemplos. Lo importante es explicar que nuestros comportamientos están siendo motivados por imágenes y por afectos de modo permanente, de forma que podemos decir que es posible vivir en conformidad con la imaginación. La vida conforme con la imaginación es positiva y buena cuando se trata de alegrías, pero se vuelve negativa en el caso de las tristezas. El problema es entonces más complejo y supone ciertas cosas en conjunción. Vivir de la imaginación solamente cuando las situaciones cotidianas, las condiciones políticas y económicas disponen constantemente afecciones de tristeza, es contraproducente. El caso de la vida de Spinoza, que es en las normas del cristianismo, es que juzgan como bueno y virtuoso el vivir de tristeza. El caso paradigmático es el ascetismo o el ramadán en los musulmanes que consiste en limitar en extremo la alimentación y la hidratación durante un mes como ofrenda y muestra de fe. Es una práctica de tristeza que se valora como moralmente buena y digna. Los comportamientos colectivos estaban (y están) en función de un miedo referido al futuro en la imagen de un castigo divino en otro mundo,

en el infierno con satanáas. El antídoto del cristianismo es castigar al cuerpo. En nuestra forma de vida actual, podemos imaginar prácticas colectivas similares. El modo de trabajo asalariado, sólo posible en el capitalismo, implica un desgaste corporal terrible: no se descansa lo suficiente, no es posible asegurar los medios de vida, la preocupación y la angustia son constantes, los horarios de comida exigen que la alimentación sea desordenada, el tiempo en el empleo es fatigante e impide en la mayoría de los casos otras actividades recreativas, es decir, es una forma de vida que exige la tolerancia de la disminución de la potencia de obrar del cuerpo, y que es juzgada como buena acompañada de una imagen de alegrías futuras e inciertas. Esta imagen es colectiva, tiene una ideología económica y política. Así se ejerce la dominación a través de las imágenes y los afectos. La coerción se ejerce en los afectos de miedo y de esperanza. Vale la pena reflexionar este caso específico cuando el resultado es el padecimiento de enfermedades en masa, como lo es la depresión o la diabetes.

## 9. ¿Cuidado de los afectos?

Spinoza puede ser considerado un psicólogo clínico, siempre y cuando entendamos que la cura depende de una reformulación ética y política en el cuerpo social. Esto es, la modificación debe de tener lugar en las relaciones que practicamos. Se trata de reflexionar el modo en que de hecho nos relacionamos interpersonalmente, o en palabras de la psicología social, en el modo en que interactuamos. Y, al modificar los valores de las relaciones sociales, se reformula la vinculación política. Si observamos bien la *Ética* podemos ver que en general el problema de los afectos sólo tiene sentido dentro de las relaciones sociales, en relaciones con otros individuos con los que estamos asociados inconscientemente en un cuerpo político. Los problemas afectivos son interpersonales, de manera que la afectividad implica un modo de vida social y colectivo, no son problemas exclusivos de un individuo aislado. Pues, los afectos se dirigen a otro, de modo que podemos llamarles también, en el vocabulario de la fenomenología, intersubjetivos. En la imagen, como primer género de conocimiento, lo que produce afectos es la idea que nos formamos de que las acciones del otro tienen intenciones y propósitos, que quiere lograr algo, que puede tener cierto tipo de consecuencias o que de hecho ya las tuvo. Es decir, esa lectura de las acciones de los otros es lo que nos produce

afectos, ya sean alegres, ya sean tristes. Esto es justamente lo que Spinoza critica sobre la idea de Dios como un ser con afectos y pasiones, pues lo que hacían los teólogos era asociar ciertos acontecimientos como enfermedades, tormentas, sequías, como si fuera con una intención o un propósito de Dios. Si pensamos con más calma este modo de pensar, podemos ver que constantemente vivimos haciendo esas asociaciones imaginarias y las damos por reales. Nos guiamos cotidianamente, desde que nos levantamos hasta que nos acostamos de nuevo por la imaginación. Es un modo de vida social que nos hace más susceptibles de ser movidos de un lado a otro por afectos. Por ejemplo, constantemente leemos en las intenciones de los otros una amenaza latente, referimos a esa idea el pronóstico de un mal posible, y esto da por resultado el tener miedo constantemente. Vivimos colectivamente con una idea inadecuada de un mal posible inconstante que produce miedo, o bien, con una idea inadecuada de un bien posible referido al futuro que produce esperanza. Uno es la inseguridad típica que sentimos en la ciudad y el otro es el ideal de progreso económico político en que imaginamos. Y, paradójicamente, el sentir tanto miedo hace más propensos a todos de volverse agresivos, y al actuar agresivamente como forma de relacionarnos socialmente justifica los miedos, es decir, actuar con odio sólo hace que otros actúen con odio recíproco. La misma paradoja ocurre con los celosos, ellos mismos alejan a su pareja por sus mismos celos, cumpliendo así su profecía de que la relación amorosa se terminaría. O bien, la envidia, que es el afecto común del mexicano que siempre se está comparando y sintiéndose menos, es el odio mismo. La envidia genera acciones de odio que a su vez genera otras acciones de odio, y así al infinito. La paradoja del envidioso es que se odia a sí mismo y lo proyecta en otro. Es decir, podemos hacer asociaciones de eventos, de personas, de situaciones en nuestra imaginación que necesariamente van a generar afectos. Es claro que esto sólo tiene sentido si las asociaciones y asentimientos se hacen de modo automático y hasta cierto punto inconsciente. La segunda cuestión a resaltar es que actuamos socialmente movidos por imágenes confusas, y, por ende, pasiones. Aquí es donde encuentra todo sentido que sea un marco conceptual para las situaciones de la vida cotidiana, pues se trata de problemas sociales que acontecen cada día que estamos en contacto con otros. La ventaja teórica es que lo ético y lo político se juegan en la inmediatez de la cotidianidad y depende en principio del individuo mismo que voluntariamente y concienzudamente modifica las relaciones que

efectúa en su forma y contenido. Así pues, esta propuesta se trata de una ética y política de los afectos, y su realización es mediante un cuidado de los mismos.

¿Qué se puede hacer entonces? A la práctica que propone Spinoza le he llamado cuidado de los afectos. Lo primero que se tiene que hacer es conocer nuestros afectos, saber cómo funcionan, cómo es que se activan, cómo funciona la imaginación y conocer cómo funciona el entendimiento. Es un ejercicio de autoconocimiento. Este ejercicio tiene que realizarse de modo constante y en la medida en que las circunstancias lo exijan. Es necesario conocer lo que nos mueve a la acción, si está referida a evitar un mal como lo hace el miedo o si está guiada a conseguir un bien y una utilidad para sí mismo. En este nivel es donde opera la ética, pues valorar que las acciones movidas por la imaginación y las pasiones involucra el juicio de que son negativas, mientras que valorar las acciones guiadas por la razón involucra el juicio de que son positivas. Lo negativo radica en que los beneficios y perjuicios para el individuo que actúa son inciertos en la medida en que se mueve a ciegas. Lo positivo radica en que la razón dicta que se debe actuar en razón de la utilidad para sí y que logre que se persevere en la existencia con alegría, calculando ventajas y desventajas, beneficios y perjuicios. Ahora bien, en el caso de que se padezca de pasiones fuertes, el consejo es que busque compensar al odio con amor, a las tristezas con alegrías, haciéndose un bien a sí mismo e indirectamente a los otros, pues la razón no puede juzgar como buena, ni útil, ni beneficiosa una acción de odio o de tristeza. De este modo, la salud mental depende de los individuos mismos en el momento en que pueden curar y ayudar a otros a curar sus pasiones. Del mismo modo es conocer que las cosas en sí mismas no generan totalmente los afectos, sino que depende en parte del asentimiento que le dé, por lo tanto, queda en total responsabilidad del individuo el cuidado de sus afectos, cómo se alegra y cómo se entristece, es decisión hecha por él. Esto da como resultado una política de los afectos alegres. Esto merece un tratamiento aparte, pero diré su forma general de manera breve. El concepto básico de esta política es lo común que es justamente lo que conoce con más claridad el entendimiento bajo el concepto de nociones comunes. Así pues, si los conceptos éticos invitan a que cada uno actúe conforme con su razón, su deseo, su alegría, siempre eligiendo su beneficio sin perjudicar a nadie, entonces lo que se tiene que volver común es que cada uno actúe conforme con su razón y que sea alegre, etc. De manera que, lo común que se tiene que buscar como si se tratara de un cuerpo y un alma compuesta de individuos es la vida bajo

el imperio de la razón, la alegría, y el deseo constructivo. Esto necesita de la comprensión profunda de que no existe ningún beneficio en absoluto en alegrías que impliquen perjuicios a otros. En primer lugar, porque toda alegría de este tipo supone una tristeza y necesita de la tristeza de otros para realizarse. En segundo lugar, porque no existe ningún bien en lastimar, dañar o agredir a otro, de modo que nunca se obtiene ningún beneficio para sí, ni contribuye a conservar la existencia más que con tristeza, y, al dañar a otro, se daña al conjunto de la comunidad. Entonces, al dejar de hacer daños, venganzas, envidias, o acciones de odio, se hace un bien indirecto a sí y a la comunidad, e, igualmente, se hace un bien directo a sí mismo cuando se busca su propio bien y su beneficio propio bajo la guía de la razón. Por último, si pudiéramos ser conscientes de qué tanto depende de nosotros mismos, desde nuestra mente y nuestro cuerpo, para contribuir a una política de la alegría y el amor como afecto común, quedaríamos sorprendidos de la facilidad de su puesta en práctica. Sin embargo, habrá que pensar estrategias para socializarlo, mientras siga en acción el sadomasoquismo social en que nos encontramos.

### **10. La felicidad es un problema sociopolítico**

Quien es feliz a partir del sufrimiento, de la destrucción, de la miseria de los otros es un feliz lleno de odio. Es una falsa felicidad. Es alguien que no cuida de sí, ni de sus afectos, no sabe buscar sus alegrías, es un ignorante. Por el contrario, el hombre que se guía por la razón busca el bien para sí, pero también lo busca para los otros. Es alguien que cuida de sí y de los otros. La forma de vida capitalista, o dicho en su eufemismo: neoliberalismo, genera individuos tristes sistemáticamente. ¡Bien por el trabajo para los psicólogos, pero mal porque los programan para tolerar la explotación en falsas libertades y felicidades! En el concepto de vida privada se monta esta falsedad. La felicidad se busca para sí, de modo individual, de forma privada, aisladamente y solipsistamente. Los individuos necesitan ser egoístas, no compartir, no hacer comunión. Cada uno debe tener su auto, su casa, sus propiedades, sus bienes, ideas auténticas y originales, antisociales. Al dirigir nuestros comportamientos bajo estos principios se toma una posición política. Inconscientemente nos adherimos a comportamientos liberalistas. Esta forma de relacionarse necesita muchas veces de la inferiorización de los otros para que tenga valor la individualidad. De ahí que se sientan

justificados siempre los racismos y las discriminaciones de diferentes tipos. Por ejemplo, el elitismo intelectual de los universitarios.

Puesta de esta manera la felicidad no deja de caer en contradicciones, en sinsentidos. El liberalismo es la política que teje esta búsqueda, y el capitalismo se nutre de ella para ponernos en la perspectiva de tener una vida privada como ideal, como la forma de construirse un yo en esta realidad. La contradicción aparece cuando brota la soledad, pues ser sí mismo en sentido capitalista excluye relaciones de comunidad. Entonces, la felicidad se vuelve amarga. Esta soledad absurdamente necesaria, esta falta de afecto en las relaciones sociales, es la madre de todas las violencias. Para corregir estas violencias, la medicina y la psicología capitalista en conformidad con un sistema jurídico, omiten el carácter sociopolítico de las enfermedades para volverlo un problema individual, privado y abstracto. Es decir, pensando que depende de las creencias del individuo.

Sí, la felicidad y las enfermedades psíquicas son problemas sociopolíticos. Lo son en la medida en que la soledad es la evidencia de que las relaciones políticas ponen a los individuos a competir laboralmente, a envidiarse, a odiarse, a detestarse. Por consecuencia, la cura tiene que recaer en la reconfiguración de las relaciones sociales, es decir, en salir de la fantasmagoría de que la felicidad es un asunto privado e individual. No hay felicidad que no efectúe relaciones interpersonales de amor. Por ello, la ética que propone que quien se guíe por su razón, necesariamente carece de afectos negativos y destructivos. De modo que comprende que la vida feliz no puede a partir de exclusiones, sino a partir de inclusiones sociales, de relaciones interpersonales donde se busque el bien común como base del bien individual y el bien individual como base del bien común. La felicidad es necesariamente comunitaria. Pero esto es otra idea sociopolítica de la felicidad que implica compartir, buscar el bien del otro tanto como sabes que te haría bien a ti, actuar teniendo en cuenta que no dañarás a otro. Desde este punto de vista es posible ver que la ética y la política fungen como una terapia para una sociedad.

## Bibliografía

1. Allendesalazar, M. (1988). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.
2. Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. París: Minuit.
3. Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
4. Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
5. Fernández, E., & De la cámara, M. L. (2007). *El gobierno de los afectos en Baruch Spinoza*. Madrid: Trotta.
6. Gatens, & Lloyd. (1999). *Collective imaginings. Spinoza past and present*. Londres: Routledge.
7. Kaminsky, G. (1990). *Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Gedisa.
8. Lacroix, J. (1970). *Spinoza et le problème du salut*. París: PUF.
9. Oliva Ríos, M. *La inmanencia del deseo*. Ed. Gedisa-UACM. 2015. México.
10. Onfray, M. (2008). *Contrahistoria de la Filosofía I Los Barrocos Libertinos*. Barcelona: Anagrama.
11. Spinoza, B. (2007). *Tratado Político*. Madrid: Alianza.
12. Spinoza, B. (2007). *Tratado Teológico Político*. Madrid: Alianza.
13. Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.
14. Spinoza, B. (2014). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Alianza.
15. Spinoza, B. (2015). *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: FCE.
16. Tatián, D. (2001). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
17. Tatián, D. (2014). *Spinoza. Filosofía terrena*. Buenos Aires: Colihue.
18. Thomass, B. (2008). *Être heureux avec Spinoza*. París : Eyrolles.