

FORMAS DE IDENTIFICACIÓN EN LA *ÉTICA* DE SPINOZA

Fernando Infante del Rosal
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 02-04-12

Aceptado: 16-04-12

Resumen: La *Ethica* de Spinoza no contiene solamente una geometría demostrativa, en el trazado de las relaciones y del intercambio afectivo entre sujeto y objeto se incluyen también una lógica y una geometría que apunta al fenómeno de la identificación, no sólo como factor psíquico, sino también lógico y estructural.

Palabras-clave: identificación; empatía; simpatía; emoción; lógica; Spinoza.

Abstract: Spinoza's *Ethics* not only contains demonstrative geometry. The layout of the affective relations and exchange between subject and object, also contains logic and geometry related with the phenomenon of identification, not only as a psychic factor, but also logical and structural.

Key-words: identification; empathy; sympathy; emotion; logic; Spinoza.

Baruj Spinoza, el pensador de la sustancia, es también y, sobre todo, un pensador de esquemas. La red de canales subyacentes trazada entre los sentimientos morales en su *Ethica ordine geometrico demonstrata* no sólo afecta a las relaciones entre sentimientos, pasiones y deseos, en tanto que unos y otros se contienen o se provocan, sino, en un nivel más básico, a las relaciones entre sujeto y objeto. Es en estas relaciones donde se revela la geometría más allá del método demostrativo y donde se muestra Spinoza como certero descriptor de las estructuras *lógicas* que subyacen al intercambio afectivo entre sujetos.

Desde este punto de vista, el interés de su *Ética* se concentra en los libros III y IV, en los que Spinoza trata “del origen y de la naturaleza de los afectos” y “de la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos” respectivamente. En ellos, la

geometría aplicada adquiere un matiz diferente de la utilizada en los dos primeros libros, dedicados a Dios y al alma, y eso es lo primero que pretendemos mostrar.

No obstante, en un pensamiento tan esquemático y jerárquico –por no decir piramidal– como el suyo, se hace siempre necesario partir de su idea matriz y sustentante: la idea de sustancia, procurando a la vez reproducir sus inferencias con su mismo método deductivo. Este método opera mediante definiciones con las que se delimita a la cosa de manera análoga a como se describe una figura geométrica. Ahora bien, dicho método no es algo ajeno a la sustancia.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* –auténtica *atemperación* del pensamiento filosófico más allá de las *afinaciones* del *Novum Organum* y del *Discurso del método*–, el método aparece como punto de partida, como fundamentación de todo conocimiento científico, y es allí donde se enuncia el supuesto más hondo del sistema de Spinoza: que el orden y conexión de las ideas, cuando son simples e irreductibles, es equivalente al orden y conexión de las cosas, porque no hay separación estricta entre una cosa y la idea perfecta y adecuada de ella. No es posible concebir la cosa sin su idea adecuada y la idea perfecta y adecuada es la cosa misma en tanto que conocida de manera perfecta¹.

El método, cuando es correcto, se dirige a la comprensión de la idea verdadera. Esta idea, *esencia objetiva* (concepto universal) o *certeza*, es distinta de su objeto y, como él, es una cosa real que tiene su esencia peculiar. La idea, en cuanto *esencia formal* (idea de un objeto singular real) puede ser a su vez objeto de otra esencia objetiva, de otra idea. Por eso, el método, como conocimiento reflexivo, es también idea de la idea. Y el buen método, por tanto, será aquel que muestre cómo dirigirse «según la norma de una idea verdadera dada»², que es para Spinoza la idea del Ser más perfecto. La norma de la idea de Dios es la base genética de toda deducción y viene a coincidir con el pensamiento en tanto que atributo infinito de la sustancia como realidad total y global³ (la dualidad finita e infinita del pensamiento, tal y como

[1] El principio racionalista que reza que *todo lo real es racional* alcanza en Spinoza un rango absoluto, una cota tan alta, que ha llevado a algunos autores a entender que, desde su cima, se contempla la ladera opuesta: que *todo lo racional es real* (aunque no necesariamente como *modo existente*). Nosotros sólo nos atrevemos a afirmar que, en Spinoza, se da únicamente el paso previo a Hegel, pero no se consume en ningún caso ese trasfondo de la *Fenomenología del espíritu* que acoge la volteable y dialéctica relación entre lo real (*wirklich*) y lo racional (*vernünftig*).

[2] *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 58.

[3] El método constituye la primera diferencia de Spinoza frente a Descartes. Éste frenó su método analítico-deductivo topándose con Dios, Spinoza partió de Dios integrándolo en la deducción. Descartes necesitaba acceder al descubrimiento de una sustancia infinita porque, de lo contrario, habría afirmado que la perfección de lo real se daba en la sustancia pensante, en el sujeto. Spinoza no parte de una sustancia existente real, sino de *axiomas que postulan la existencia de una sustancia*. «Por eso Spinoza puede afirmar la existencia de una única Substancia sin que ésta pierda un ápice de su perfección a favor de otras y sin que carezca de ningún carácter gnoseológico primordial». Garoz Bejarano, Emilio, «Método y realidad en Descartes y Spinoza», en *Cuadernos de materiales*, (<http://www.filosofia.net/materiales/portada.htm>). Los axiomas muestran la originariedad de la lógica en el sistema de Spinoza.

se demuestra a partir de la proposición XXI, es, a nuestro entender, la clave de la conexión entre las *ideas* y las *cosas*, pero este asunto desborda nuestro cometido).

En Spinoza no es posible, según lo expuesto, escindir la sustancia del método porque ambos se unen en su supuesto más hondo: *Ordo & connexio idearum idem est ac ordo & connexio rerum*. Ahora bien, ¿qué significa aquí «*ordo & connexio*»? Esto atañe a la norma de la idea de Dios, a la regla que ordena todo en la sustancia, pero también al estatuto que la geometría posee en la *Ética*. Que ésta sea *ordine geometrico demonstrata* no implica que a la Realidad y a las realidades expuestas en ella se les haya aplicado un método matemático que no conviniera a la esencia misma de aquéllas. La geometría es un modo de *demonstración* porque la demostración se adecúa a la sustancia. La compleja estructura de definiciones, axiomas, proposiciones, corolarios y escolios no constituye un simple juego formal, un divertimento especulativo o un oscuro ejercicio cabalístico⁴. La adecuación de la definición a la sustancia y la garantía de la deducción hacen que el método y el pensamiento se mantengan en los límites del conocimiento cierto y auténtico, como sucede en el conocimiento de las verdades matemáticas⁵.

Desde esta percepción, y recurriendo a criterios que no son los de Spinoza, de lo anterior se deduce una especial relación entre lo *lógico*⁶ y lo

[4] Inmaculada Murcia ha analizado la especial e insólita lectura que María Zambrano hizo de la *Ética de Spinoza* en “Poema y sistema” (1944). En este escrito, Zambrano observaba la estructura geométrica de la obra spinoziana desde una mirada estética basada en la belleza matemática del pitagorismo. Murcia razona y mitiga esta visión atendiendo a los exigentes presupuestos del racionalismo del diecisiete. Es interesante, no obstante, haber notado que la asimilación de lo *formal lógico* y lo *formal estético* que, efectivamente, tuvo su primera formulación sistemática en el pitagorismo, se había conservado en los siglos XVII y XVIII tras su reafirmación en el Renacimiento y que, al mismo tiempo, por esta larga y exitosa tradición, el número ya siempre contendría la belleza. Cfr. *El logos sumergido (poesía, música y pintura en María Zambrano)*, tesis doctoral realizada por Inmaculada Murcia Serrano y dirigida por Diego Romero de Solís, Universidad de Sevilla, 2006.

[5] Löwith señala como razón fundamental del recurso a las matemáticas por parte de Spinoza su rechazo de las filosofías que parten de la finalidad: «Ma la ragione autentica della forma matematica non risiede solo nel fatto che Spinoza condividesse con Cartesio la convinzione della preminenza della matematica nella ricerca della verità. Piuttosto: l'esposizione con metodo geometrico è richiesta anche dal contenuto dell'etica, considerato che la sostanza di tutte le cose, cioè dio o la Natura, non persegue nessuno scopo. Così come ci si può chiedere ben poco perché nel triangolo la somma degli angoli è uguale a due angoli retti, altrettanto poco ci si può chiedere perché mondo e uomo esistono ed esistono nel modo in cui esistono. La forma matematica di esposizione dell'etica ci mostra un'altra norma di verità superiore a quella comunemente accettata, in quanto essa non si occupa della troppo umana questione del fine, E poiché l'uomo non è alcun “potere all'interno di un potere” ma una parte dell'interna Natura, la cui potenza e la cui efficacia sono ovunque le stesse, anche l'uomo deve essere indagato secondo natura, nel senso che si devono descrivere gli affetti umani esattamente nello stesso modo in cui si descrivono le altre cose generate dalla Natura». Löwith, Karl, *Spinoza. Deus sive natura*, Roma, Donzelli, 1999, p. 30.

[6] Aquí, unimos «lógico» y «matemático» por la razón que expone Kaplan: «Elle porte sur la logique et il n'y a rien d'étonnant à ce que la méthode géométrique s'applique à la logique puisque, d'une certaine manière, mathématique et logique sont essentiellement identiques comme le

sustancial que explica, en parte, no sólo la vigencia de Spinoza en el Idealismo alemán, sino también en una parte significativa de la filosofía del siglo XX. En efecto, esa relación encierra una de las principales inquietudes del pensamiento contemporáneo, en Husserl y en el joven Heidegger por ejemplo: la difícil *conexión* de lo lógico y lo real, de la realidad formal y la realidad sustancial. Una vez rota la originaria unidad parmenídea de ser y pensamiento, la filosofía –sobre todo desde el episodio de la glándula pineal–, no hace en el fondo otra cosa que buscar tal conexión entre, si se permite esta grosera alineación, el pensamiento y el ser, lo racional y lo real, lo lógico y lo sustancial, etc. Este asunto tan sin horizontes resulta también crucial para lo que a nosotros nos incumbe ahora: mostrar el carácter *lógico* de una serie de relaciones afectivas que, por psíquicas, se suponen *reales*, y, especialmente, del fenómeno determinante de la identificación (psíquica), el proceso por el que un sujeto ocupa intencionalmente el lugar de otro autodeterminándose imaginaria o inconscientemente desde esa nueva colocación.

Éste es un terreno, por tanto, demasiado vasto que convoca prematuramente la amplia separación de la *res cogitans* y la *res extensa*. Cuando hablamos de lógica no identificamos *lógica* con *pensamiento*, salvo que, como sucede claramente en Spinoza, el pensamiento (correcto) coincida con la *verdad matemática*. Recordemos que Spinoza también concibe el *pensamiento* y la *extensión* como los dos atributos infinitos de la Sustancia de los que tenemos conocimiento.

En la misma idea de sustancia se imprime ya el carácter *lógico* en tanto que ella coincide con una especie de *reducción eidética* (esencial-metodológica): «Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa»⁷. Esta definición, hecha desde la irreductibilidad del concepto (como «esencia cualitativa», decía Santayana⁸), debe completarse con esta otra: «A la esencia de la sustancia pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe»⁹. La sustancia, como Realidad, no puede concebirse sino existiendo; como *causa sui*, implica la existencia por esencia. Y hay otro aspecto de la sustancia, el más problemático, en el que, sospechamos, se esconde, como en el primer caso, eso que llamamos carácter *lógico*: la totalidad y globalidad de la Sustancia. La idea del *todo* es

montre Russell». Kaplan, Francis, *L'Éthique» de Spinoza et la méthode géométrique: introduction à la lecture de Spinoza*, París, Flammarion, 1998, p. 27.

[7] *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. y trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2009, I, *Definición III*, p. 39.

[8] «Apéndice. Una carta de Santayana», en Spinoza, Baruch, *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 296.

[9] Carta a Lodowijk Meyer de 1663. En *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988.

Dios, el *Deus sive Natura*, el ser infinito, una totalidad que no es suma de partes, sino totalidad inicial y fundante. «Todo» significa «todo lo que es», y «todo es en Dios»¹⁰, su rasgo es claramente *sustancial* porque ese Todo coincide con la Sustancia infinita y porque «toda sustancia es necesariamente infinita», como reza la proposición VIII del libro I. Pero la totalidad es al mismo tiempo un concepto con un claro correlato *lógico* en tanto que hace referencia a la *relación* de las partes de la Naturaleza.

La totalidad se hace más problemática en los seres, *modos* de esa realidad global. De hecho, el *conatus*, el esfuerzo por permanecer en el ser, la fuerza que impele a los seres a mantenerse en la existencia, bien podría entenderse como la tensión que dirige todo ser a la totalidad de la Sustancia. Pero, como ha escrito César Tejedor, «Si volvemos a la fórmula “Uno-Todo”, que tanto fascinó a los románticos, podría decirse que para Spinoza es válida si se entiende como: “*El Todo es uno*”, y no si se entiende como “*El Uno es todo*”. Spinoza insiste más en la Totalidad que en la Unidad, aunque ninguna de las dos expresiones aparece casi nunca en sus escritos. Naturalmente, falta en Spinoza una teoría elaborada del Todo, y resulta aquí arriesgado hacerla en su lugar. [...] *La multiplicidad es un dato primario* en el spinozismo, el cual es, en este sentido, un sistema dialéctico, puesto que la unidad y la multiplicidad absolutas son negadas y superadas por la idea de Totalidad»¹¹.

Ese esfuerzo o *conatus* «no es nada más que la esencia actual de la cosa misma»¹², es decir, la potencia que insta a permanecer en la existencia como continuo perfeccionamiento no es un ideal o una fuerza externa a los seres, a los *modos*, sino su misma esencia¹³. Como dice Deleuze, «a partir del momento en que el modo existe, su esencia en cuanto grado de potencia queda determinada como *conatus*, o sea como esfuerzo o tendencia»¹⁴. En esto hallamos un claro antecedente del *Selbst* de Hegel, del *carácter de sujeto* que posee la sustancia en la *Fenomenología del espíritu* y, más visiblemente, del *yo ideal* (*Idealich*) y del *impulso de vida* de Freud. Pero, en verdad, el *conatus* de Spinoza pertenece a esa extensa tradición del pensar que pretende asumir los

[10] *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., I, XVII, *Demostración*, p. 53.

[11] Tejedor Campomanes, César, *Una antropología del conocimiento: estudio sobre Spinoza*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1981, p. 53 y ss.

[12] *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., III, VII, p. 133.

[13] Y, en tanto que el *conatus* es dinamismo, como ha resaltado Misrahi, la sustancia asume el movimiento. Aquí también han visto algunos un antecedente del sujeto en la sustancia de Hegel, aunque, como señala también Misrahi, tanto Hegel como Schelling y Schopenhauer vieron la sustancia de Spinoza como algo fijo e inerte. Misrahi, Robert, *Spinoza: le système du monde, la réalisation de soi et la félicité*, Paris, Jacques Grancher, 1992, p. 72.

[14] Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 121.

movimientos de la existencia, y sobre todo de la vida, como perfeccionamiento y que se derrama en múltiples formas, sobre todo, a lo largo del siglo XIX, en la voluntad de Schopenhauer, en la voluntad de poder de Nietzsche, en Darwin, en el *Élan vital* de Bergson y en Freud.

No en vano, desde esta potencia del *conatus* se llega a la voluntad y al deseo como determinaciones suyas: «Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. [...] Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *El deseo es el apetito con la conciencia del mismo*»¹⁵.

La potencia del hombre es parte de la potencia infinita del *Deus sive Natura*. La esencia del modo es grado de potencia, parte de la potencia divina, por eso el *conatus* del modo siempre conduce a la totalidad al tiempo que procede de ella; por eso, diríamos también y más allá de Spinoza, la voluntad y el deseo tienen ese carácter desbordante que no se agota en su objeto (aunque el deseo sea siempre deseo de algo, su potencia prolonga su inercia más allá de su propia consumación). Este punto de la relación entre las *puras esencias de modo* y los *modos existentes* es, a nuestro entender, uno de los más complejos de la obra de Spinoza. Aquí no lo desarrollaremos porque no afecta a nuestro objetivo final y porque tal asunto requeriría de una exposición minuciosa¹⁶.

Desde el *conatus* llegamos también a las afecciones y a los afectos. Así lo explica Deleuze: «[...] el *conatus*, en una segunda determinación, es tendencia a mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado. [...] La diferencia consiste en que, en el caso de la substancia, el poder de afección se satisface necesariamente mediante afecciones activas, puesto que la substancia las produce (los modos mismos). En el caso del modo existente, su capacidad de afección también se satisface necesariamente a cada instante, pero ante todo mediante afecciones (*affectio*) y afectos (*affectus*) que no tienen al modo por causa adecuada y que otros modos existentes producen en él; estas afecciones y afectos son, por lo tanto, imaginaciones y pasiones. Los afectos-sentimientos (*affectus*) son exactamente las figuras que recibe el *conatus* cuando es designado para hacer esto o lo otro por una afección que le sobreviene»¹⁷.

En Spinoza, la *afección* (modificación corporal que implica la presencia de un objeto que afecta) y el *afecto* (la idea de esa afección que implica una transformación en la potencia del obrar) constituyen un primer modo de conocimiento. Este conocimiento es imperfecto y parcial en tanto que, en las pa-

[15] *Ética demostrada según el orden geométrico, op. cit.*, III, IX, Escolio, pp. 133-134.

[16] Deleuze lo ha esquematizado de una manera propia aunque eficaz. *Spinoza: Filosofía práctica, op. cit.*, pp. 119-127.

[17] *Ibid.*, p. 121.

siones, la Naturaleza es percibida como hecha abstracción y el hombre excede el ámbito de las ideas adecuadas. El alma sólo padece en cuanto tiene ideas inadecuadas o confusas, por eso «un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta»¹⁸.

A este modo de conocimiento le siguen dos modos más completos y perfectos: el de las nociones comunes y el que implica el conocimiento de sí mismo y de las cosas tal como las entiende el *Deus sive Natura*. Según Juan Bosco Díaz-Urmeneta, todas estas formas de conocimiento parecen tener mucho de identificación: «En el primer modo de conocimiento, las *ideas inadecuadas* están formadas por las carencias del cuerpo y por una representación del objeto formada por el remedio de esas carencias; en el segundo, las *nociones comunes* se construyen mediante relaciones de afinidad o incompatibilidad; el tercer nivel supone un conocimiento del *deus sive natura* que no es sólo intelectual sino que comporta elementos afectivos que brotan de una cierta familiaridad con la sustancia y nuestra situación en ella»¹⁹. Esta visión es interesante en tanto que revela el lado *biológico* –Díaz-Urmeneta reconoce acertada esta expresión de Deleuze– de toda relación, especialmente en el caso de las nociones comunes, que es donde se concentra la estructura geométrica «en virtud de la profunda afinidad de las nociones comunes con los seres geométricos mismos», como dice Deleuze²⁰.

Estos términos de acoplamiento, afinidad y familiaridad expresan, ciertamente, la vinculación de los modos existentes entre sí y de éstos con la Sustancia, tanto en el nivel de lo existencial como en el de lo sustancial, que vienen a coincidir desde este punto de vista. La identificación que aquí subyace sería afín a la idea renacentista de *sympathia*, idea conservada en la medicina actual que hace referencia a la coordinación de partes que no se encuentran necesariamente conectadas. Hablaríamos entonces de adecuación o de distribución diferida, garantizada en el sistema de Spinoza por la potencia divina. Desde esta perspectiva, a la que hemos accedido a través de la revisión de Díaz-Urmeneta, Spinoza se presenta como puente entre el concepto de *sympathia* del siglo XVI y el concepto de *simpatía* del siglo XVIII²¹.

Pero no es esta identificación asimilada a la simpatía la que destacamos en Spinoza, sino otra identificación que se cuele en la estructura geométrica misma y que permanece en ella. Una identificación que se aprecia en la forma y en la relación antes que en la sustancia y en los modos existentes. Esta identificación se imprime en los libros III y IV como señalábamos al principio,

[18] *Ética, op. cit.*, V, III, p. 247.

[19] Comentarios al presente texto (inédito).

[20] *Spinoza: Filosofía práctica, op. cit.*, pp. 105-106.

[21] También se requeriría desarrollar la idea de *beatitud* como forma de unificación-identificación en una alegría que, aunque conquistada en la duración, es eterna.

en las partes de la *Ética* en las que Spinoza se dedica a tejer el entramado de las pasiones. Tal identificación no se manifiesta en la definición de la pasión, en su esencia, ni en las relaciones entre las pasiones, y tampoco en el intercambio operado entre los modos existentes. Es ajena a la capacidad de afectión de esos modos –capacidad que sí puede entenderse como *biológica*–. La identificación de la que hablamos se revela en las relaciones entre el sujeto y el objeto y es independiente tanto de la estructura geométrica global de la *Ética*, como de los afectos en los que está involucrada. Es tan implícita, como innombrada es la diferencia entre sujeto y objeto en el sistema spinoziano. Pertenece a otro orden de geometría distinto del que Spinoza ha usado para descender desde Dios al hombre. Aparece como un orden matemático que se hubiera desprendido de la sustancia negándose al supuesto de partida que unía geometría y sustancia.

El *more* o el *ordine geométrico*, que se asume como uno e idéntico en toda la obra, no es, a nuestro juicio, siempre el mismo. Esto es independiente de que la relación entre lo matemático y lo sustancial sea algo determinante en Spinoza. La geometría que suele reconocerse en la *Ética* es la euclidiana, que coincide con la geometría *demonstrativa* que recorre toda la obra con sus axiomas y sus proposiciones. Pero lo cierto es que, en la *Ética*, pueden localizarse muchas más *geometrías* que no son las que unen los rangos de la deducción sino aquellas que están implicadas en las relaciones entre los modos. Entre estas últimas se encuentra la geometría de la identificación (psíquica).

Para desplegar este análisis partiremos del concepto de compasión, que une la *Ética* con una extensa línea de pensamiento. En la descripción de la piedad, Spinoza no difiere aparentemente de Descartes y de la tradición clásica: la compasión es «una tristeza surgida del daño de otro [*ex alterius damno*]»²². Pero Spinoza juzga la tristeza de una manera propia. El racionalismo de Spinoza ha convertido a la alegría y a la tristeza en fuerzas que son explicadas tanto por lo cualitativo como por lo cuantitativo:

«[...] entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. Además, llamo *placer* o *jovialidad* al afecto de alegría que se refiere a la vez al alma y al cuerpo; *dolor* o *melancolía*, en cambio, al de tristeza»²³.

Por lo expuesto anteriormente podemos entender el sentido de este aumento o disminución de perfección o de potencia de acción en relación a la sustancia, pero también debemos percatarnos del aspecto *matemático*.

En la tristeza y en la alegría discrimina Spinoza la pasión del afecto vinculado a esa pasión. Esta separación es clave para la teoría de las emociones que verá a partir de ahora más clara la distinción entre pasión y afecto

[22] *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., III, XXII, p. 142.

[23] *Ibid.*, III, XI, pp. 134-135.

to o entre emoción y sentimiento. Para Spinoza las *pasiones* constituyen lo contrario de las *acciones*. Éstas son los deseos que surgen según la naturaleza humana; aquéllas, los provocados por las cosas que existen fuera de esa naturaleza. Las *acciones* son la *potencia* humana; no el obrar mismo, sino la potencia del obrar, que, por pertenecer a la naturaleza del hombre, le son convenientes. Las *pasiones* son deseos definidos por la potencia de lo exterior que muestran por eso nuestra «impotencia y conocimiento mutilado»²⁴.

Los *afectos* son las ideas de las *afecciones* del cuerpo por las cuales crece o disminuye la potencia de obrar de ese cuerpo²⁵. Tanto las *acciones* como las *pasiones* son *afecciones*. En las primeras, nuestra naturaleza da cuenta por sí sola de lo ocurrido; en las segundas, lo sucedido no puede entenderse solamente por nuestra naturaleza. En el primer caso somos *causa adecuada*, en el segundo *causa inadecuada o parcial*. Al mismo tiempo, *pasiones* y *acciones* son *deseos*: «[...] Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza, como muestran las definiciones que de ellos hemos dado. Ahora bien, el deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno (*ver su def. en 3/9e*). Luego el deseo de cada individuo discrepa del deseo de otro tanto cuanto la esencia o naturaleza de uno difiere de la del otro»²⁶. El deseo, la alegría y la tristeza son los *afectos* primitivos y primordiales de los que se desprenden todos los demás. Afecto, potencia, deseo, acción, pasión, tristeza y alegría son, pues, algunas de las coordenadas fundamentales de la geometría moral de Spinoza. La tristeza y la alegría no constituyen dos *pasiones substanciadas*, son más bien *pasiones-causa* (*una pasión por la que el alma pasa a...*) o fuerzas que aumentan o disminuyen la perfección de la naturaleza humana, su esencia; son *tensores* con cierto carácter *lógico*. Por eso, tanto una como otra, forman diferentes *pasiones* o *afectos* en su interacción con otros *tensores lógicos*: la tristeza, por ejemplo, puede tomar la forma de humildad, arrepentimiento o compasión.

La ética está fundada en la naturaleza humana, en la esencia del hombre. Pero, para Spinoza, la naturaleza no es buena ni mala por sí mis-

[24] *Ibíd.*, IV, Apéndice, II, p. 233. Por esto «la fuerza y el incremento de cualquier pasión, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra». *Ibíd.*, IV, V, pp. 189-190.

[25] Deleuze habla de *afecciones-imágenes* o *ideas* y de *afectos-sentimientos* entendiendo que las *afecciones*, en tanto que le suceden al modo, son primero *imágenes* o huellas corporales «cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como si se hallasen presentes ante nosotros» y que los *afectos* remiten al paso de un estado a otro distinto, dan cuenta del aumento o disminución de la potencia de acción. Para Deleuze, el afecto «supone una imagen o idea y [...] se sigue de ella como de su causa (II, ax. 3). Pero no se reduce a ella, es de una naturaleza distinta, puramente transitivo y no indicativo o representativo, y se experimenta en una duración vivida que engloba la diferencia entre dos estados». Spinoza: *Filosofía práctica, op. cit.*, p. 63.

[26] *Ética*, III, LVII, p. 166.

ma. La bondad y maldad han sido sustituidas en su sistema por el acercamiento o el alejamiento respecto de la naturaleza. No es la suya, por tanto, una ética normativa, ni depende de la idea tradicional de virtud: «Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (*por 3/7*), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza»²⁷. La mayor virtud, junto al perfeccionamiento, es la de la propia conservación y la del consecuente dominio utilitario: «Cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, es decir, en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado está de virtud; y, al revés, en la medida en que cada uno descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, es impotente»²⁸. La propia naturaleza, como modo de la sustancia, es la garantía y la medida del mundo moral: «[...] ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala, a menos que tenga algo común con nosotros»²⁹. Lo ético no es algo que se imponga desde fuera a la naturaleza del hombre, surge de su interior, es su naturaleza misma. De ahí que el mundo de los afectos, las acciones, las pasiones y los deseos esté imbricado de una manera especial con lo moral y, hasta tal extremo, que «el conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto, sino tan sólo en cuanto que es considerado como afecto»³⁰. Lo ético y lo moral se fundan en la esencia humana; y la razón, en tanto que dirige el obrar hacia la propia naturaleza, es la única norma moral (razón como causa –*razón de*–, razón como función –*en razón de*–, razón como explicación –*razón para*– y razón como operación –*sana razón*– se unen en el racionalismo del XVII, pero con más claridad en Spinoza³¹).

Si la propia naturaleza del hombre es incapaz de obrar mal salvo por la intervención de las pasiones en las que el hombre es sólo causa parcial

[27] *Ibid.*, IV, p. 187.

[28] *Ibid.*, IV, XX, p. 198. En esto, Spinoza se adelanta a los filósofos del *sentido moral* y a Rousseau.

[29] *Ibid.*, IV, XXIX, p. 201.

[30] *Ibid.*, IV, XIV, p. 194.

[31] Por eso no compartimos las críticas que, como en el caso de Levinas, solamente ven en Spinoza la razón como operación o cualidad de un sujeto sin atender a la relación indisoluble que tal razón guarda con toda *razón* de la Naturaleza: «El yo identificado con la razón –como poder de tematización y objetivación– pierde su ipseidad misma. Representarse, es vaciarse de su sustancia subjetiva e insensibilizar el gozo. Al imaginar esta anestesia sin límites, Spinoza hace desaparecer la separación. Pero el gozo de esta coincidencia intelectual y la libertad de esta obediencia marcan una línea de fisura en la unidad así conquistada. La razón hace posible la sociedad humana, pero una sociedad cuyos miembros no fuesen más que razones se desvanecería como sociedad. ¿De qué podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable?». Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Trad. Miguel García-Baro, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 138.

y en las que domina la potencia de la causa exterior, entonces dejan de ser virtudes muchos sentimientos o estados que habían gozado de esa categoría en tanto que afecciones con una causa inadecuada³². Todos esos afectos que se muestran ahora como pasiones y no como acciones, parecen contrarios a la potencia del obrar y al esfuerzo por perseverar de la propia existencia, parecen contrarios a la razón y a la naturaleza –unidas siempre en el racionalismo del XVII–, así, la conmiseración, que surge de la impotencia del ánimo, no es propia de la razón aunque parezca ofrecer una apariencia de moralidad y, por tanto, no es una virtud. Lo mismo sucede con otras pasiones que muestran tristeza, como la humildad y el arrepentimiento³³. Para excusar a la naturaleza humana, para salvar al hombre, Spinoza se ve obligado a *desvirtuar* la virtud³⁴.

En Spinoza, la compasión contiene a la identificación como *relación*, como *operación* matemática y geométrica. Todas las pasiones implican la identificación en tanto que suponen una vinculación, y una afección asumida, en la imaginación. Siempre se produce en la pasión la imaginación de una afección y, junto a ella, una *relación* entre sujeto y objeto³⁵. Hay un

[32] Es evidente también la emancipación de lo moral que se opera respecto de lo religioso en su principal obra. Así, resulta inaceptable la idea de un Dios compasivo, como afirma Roger Scruton: «The conceptions of wrath, punishment, reward and compassion have no application to God, and it is a mistake to believe that God can be moved by our prayers or interested in fulfilling them». En *Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 94.

[33] *Ética*, IV, LIII y LIV, pp. 218-219.

[34] En su última obra, Spinoza recordaba su objetivo: «Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la temperatura, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire». *Tratado Político*, Trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2004; 274, 4, p. 85.

[35] «Psychic mechanisms of identification –‘affective imitation’– operate to communicate affects through the images each individual has of others who are both like and unlike themselves. The complexity of those images gives rise to ambivalence and hence to fluctuation in the affects of joy and sadness and hence love and hate and the other affects based on them. This fluctuation gives rise in turn to a fear of the difference which gives rise to it - a fear which in turn feeds into the continuing processes of communication of affect. Imagination is here a mimetic process, in which individuals associate joy or sadness with the images of other individuals, thus awakening feelings of hate and love towards them and, consequently, desires to please or displease. Complex processes of identification operate: we identify ourselves with others whom we perceive as having a partial likeness with us and we project our own affections on them. Affects are continuously circulated between individuals, reinforced and intensified through communication». Gatens, Moira y Lloyd, Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Londres, Routledge, 1999, p. 68.

aspecto imaginativo y otro lógico. La transparente identificación de Spinoza se entrevé como imaginación y geometría.

Al mismo tiempo, la imaginación es una afección³⁶. Las *imágenes* de las cosas son afecciones del cuerpo cuyas ideas nos presentan los cuerpos exteriores como si estuvieran presentes, aunque no reproduzcan la figura de las cosas. Las imaginaciones del alma no son susceptibles de error, el alma sólo yerra «en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes»³⁷.

Spinoza es el primero en desprender la identificación –sin darle voz ni palabra– como un fenómeno estructural, vacío de contenido moral o afectivo en sí mismo, una pura operación lógica, cauce o canal por el que circulan las emociones: la preinstalación de las corrientes afectivas de la intersubjetividad. La identificación es abstracta, un vector que traza las relaciones entre conjuntos y se entrecruza con las flechas de la potencia, el deseo, la acción y la pasión. Es un circuito vacío de cualidad y de *substancia* que permite el curso de la emoción con diferente caudal y sentido.

En su conjunto, la geometría de las pasiones de Spinoza simula una tela de araña en la que han quedado atrapados los afectos y las pasiones. Existe una diferencia clara entre la malla, con sus vectores, sus flechas inyectivas, sus retículas, y la colocación dispersa de las pasiones, incómodas e inmovilizadas en diferentes puntos de la poderosa red. Lo realmente sorprendente de su *Ética* es la malla misma, el juego de relaciones geométricas entre los diferentes puntos que toma como referencia: el sujeto, el objeto; el otro, los otros; circunstancias espaciales y temporales; la acción y el afecto, la alegría y la tristeza como fuerzas direccionales o, como dirá Brentano, *intencionales*.

Las pasiones y los afectos: la envidia, la conmiseración, el orgullo, etc. se reconocen atrapados en una estructura determinante. Sin embargo, a diferencia de la teoría de las pasiones de Descartes, en la que la emoción había perdido una cualidad importante: la *moción*, el movimiento, Spinoza ha visto el carácter *proyectivo* de pasiones y afectos (éstos no responden sólo a un movimiento interiorizante) y también su carácter *dinámico* (el afecto, como resalta Deleuze, es transitivo, da cuenta del paso de un estado a otro distinto).

Descartes dibujaba las pasiones como compartimentos estancos, como estados más que como emociones, sentimientos suspendidos y frenados que no tienen en cuenta una realidad importante: la facilidad con que

[36] Esta acepción de la imaginación es distinta de cualquiera de las que aparecían en su primera obra. Véase *Tratado de la reforma del entendimiento*, *op. cit.*, pp. 63-73. Véase también Garrett, Aaron V., *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 51.

[37] *Ética*, II, XVII, p. 95.

cambiamos de un afecto a otro, el carácter voluble de los estados anímicos y la fuerza arrolladora de algunas pasiones. En sus cuadros la emoción aparece casi siempre congelada, fría, subyugada. Este es el síntoma que la crítica atribuye sin reparos a todo el racionalismo pero del que, entendemos, debe excluirse a Spinoza. Él es, en este sentido, precursor del cambio de sensibilidad que se produce en el siglo XVIII, para el que la transición emocional será tan relevante como la emoción misma. Esto es especialmente apreciable en el caso de la música perteneciente a la *Empfindsamkeit* (sensibilidad para la que la idea de compasión fue fundamental). A diferencia de la música barroca del siglo precedente, asistida por un mecanicismo reconocible en la modulación y en la apariencia de predecibilidad, en la nueva música, los sentimientos y los afectos no aparecen ya como realidades encorsetadas, sino como momentos de un flujo, de una realidad anímica fluctuante y constante, y el momento de la inflexión será tan relevante como el de los estados precedente y consecuente³⁸. Orfeo dará paso a Prometeo³⁹.

La identificación no aparece en Spinoza como un afecto o una emoción. Como hemos apuntado ya, no es una pasión *substanciada*, está implícita en su malla geométrica, es una parte importante de esa estructura, porque muchas de las inyecciones o proyecciones operadas coinciden con la idea misma de identificación. Ésta es de hecho una de las leyes principales de ese *ars combinatoria*. Como el resto de las operaciones de la geometría ética, ha sido privada de carácter moral porque sólo es moral la naturaleza y lo que de ella se sigue, por eso, será en función del acercamiento o el ale-

[38] La fluctuación del ánimo se expresa en III, LVI, p. 166.

[39] John Neubauer explica de manera muy clara cómo se refleja este giro en la expresión musical: «La música del XVII era todavía incapaz de “penetrar” en los oyentes y engendrar en ellos un sentimiento deseado, porque las emociones representadas eran categorías convencionales basadas en la filosofía natural en vez de en el sutil genio romántico. Como afirma Bukofzer, los compositores barrocos escribieron una música que se correspondía con estados mentales estereotipados y estáticos, teniendo a su disposición “una gran cantidad de figuras musicales que fueron encasilladas, de la misma manera que lo fueron las propias emociones, y que tenían como propósito representar estas pasiones en la música” (*Baroque* 5). Esta estandarización verbal de las emociones impidió la emergencia de la autoexpresión musical». *La emancipación de la música. El alejamiento de la mimesis en la estética del siglo XVIII*, Madrid, Visor, 1992, p. 76. Neubauer defiende que la música barroca del siglo de Spinoza dedicaba cada pieza o movimiento a un único estado o afecto, a diferencia de la música del XVIII, que primaba la mutación del afecto dentro de cada composición. Evidentemente, esta generalización se basa en las cualidades genéricas de la música barroca del XVII, en el mecanicismo y determinismo propios del momento de consolidación de la armonía y del sistema tonal modernos, factores que envolvían a las piezas musicales de una apariencia de deductivismo y predecibilidad. Pero existen antes del siglo XVIII casos notables de la expresión de la movilidad y la transición emocional como Monsieur de Sainte-Colombe.

jamiento respecto de la propia naturaleza como su conformación podrá ser considerada buena o mala.

El valor direccional, de acercamiento y alejamiento en la horizontal, y de aumento o disminución en la vertical, respecto a la esencia del hombre, define el valor moral de toda pasión. Pero la propia direccionalidad –que aquí algunas veces aparece como potencia y deseo–, no es moral más que en relación a la naturaleza y la esencia humanas. La identificación, como *vector*, está privada de rasgo moral en sí misma y puede, además, dirigir indistintamente al amor y al odio. Existe, pues, una identificación positiva y otra negativa a la que, como Brecht, podemos llamar distanciamiento.

Junto a la más abstracta identificación aparece igualmente implícita la empatía, fenómeno necesario para la conformación de la compasión. La empatía, en tanto que imaginación del sentir ajeno, es una afección. Es la afección misma de ese pesar con independencia de su carácter de tristeza: «Además, en la medida en que una cosa es afectada de alguna tristeza, es destruida, y tanto más cuanto mayor sea la tristeza por la que es afectada (*por el mismo 3/11e*). Y, por tanto (*por 3/19*), quien imagina que lo que él ama, está afectado de tristeza, también será afectado de tristeza, y tanto mayor cuanto mayor sea este afecto en la cosa amada»⁴⁰. En Spinoza, podemos localizar a la empatía allí donde hay direccionalidad respecto a una segunda persona. Hablamos de direccionalidad porque no hay auténtica *relación* entre yo-tú y tú-yo: todo se explica en el ámbito de la afección del propio sujeto. Pero, en el caso en que aparece un tercero, la influencia de la identificación se hace mayor y, con ella, asoma un mayor grado de abstracción: no es ya el sentir de la segunda persona lo que se imagina, sino la afección que ésta sufre *por causa de* un tercero y, de esta imaginación, surge una afección respecto a esa tercera persona. Hay un aspecto *relacional*: imaginamos la afección del segundo, pero también la causalidad del tercero, y cerramos el triángulo con nuestro afecto de amor u odio hacia este último. En la *Demostración* de la Proposición XXII de la Tercera Parte, en la que define la conmiseración, comienza Spinoza afirmando que «el que afecta de alegría o de tristeza a la cosa que amamos, nos afecta también a nosotros de alegría o de tristeza, si imaginamos la cosa amada afectada de aquella alegría o tristeza (*por la prop. precedente*). Es así que se supone que esta alegría o tristeza se da en nosotros acompañada de la idea de la causa exterior. Luego (*por 3/13e*), si imaginamos que alguien afecta de alegría o tristeza a la cosa que amamos, seremos afectados de amor o de odio hacia él»⁴¹.

Apreciamos, pues, algo destacable en el hecho de la identificación: que ésta se vislumbra de manera diferente en la relación con terceros. La

[40] *Ética*, III, XXI, p. 141.

[41] *Ibid.*, III, XXII, pp. 141-142.

empatía, en cambio, sólo comprende dos polos: es la imaginación del sentir ajeno. Esta diferencia entre lo dual y lo triádico, destacada por Pierre Macherey como «situations duelles et situations triangulaires»⁴², es fundamental para nuestro interés precisamente porque diferencia a la identificación de la empatía. La imaginación implicada en esta última es, como hemos visto, afección; las imágenes de las cosas son afecciones de nuestro cuerpo cuyas ideas representan el cuerpo exterior como presente a nosotros, e implican a la vez la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza presente del cuerpo exterior⁴³. Esa imaginación depende de la semejanza hallada entre el cuerpo propio y el cuerpo exterior *presentificado* –como diría Husserl siguiendo a Spinoza y a Descartes–:

«Así pues, si la naturaleza del cuerpo externo es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, la idea del cuerpo externo que imaginamos, implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo externo; y, por lo mismo, si imaginamos a alguien semejante a nosotros afectado por algún afecto, esta imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto. Por consiguiente, por el hecho de que imaginamos que una cosa semejante a nosotros está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo. En cambio, si odiamos una cosa semejante a nosotros, seremos (*por 3/23*) afectados, junto con ella, por un afecto igual y contrario, más no semejante»⁴⁴.

Ésta es una de las primeras formulaciones de lo que en el siglo XIX se llamará *Einfühlung*, empatía o endopatía⁴⁵. Spinoza la intuye, empero, en su formulación más rudimentaria, la propia de la *explicación por analogía* a la que dirigirán sus críticas Theodor Lipps y Edith Stein.

La comunicación intersubjetiva no es tal porque se produce en la imaginación-afección del sujeto, y en relación a dos factores: la semejan-

[42] Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 190 y ss.

[43] Además, más adelante afirma Spinoza que «un afecto cuya causa imaginamos que nos está ahora presente, es más fuerte que si imagináramos que no está presente». *Ibid.*, IV, IX, p. 191.

[44] *Ibid.*, III, XXVII, p. 144.

[45] Macherey habla aquí de identificación, pero esto se debe, a nuestro juicio, a la usual confusión de estos fenómenos y términos: «Spinoza fait intervenir par anticipation un argument dont le contenu sera développé et valide un peu plus loin, dans la proposition 27, où est introduite la thématique de l'imitation Affective: il n'est pas possible que nous imaginions «une chose semblable à nous» (*res nobis similis*), donc une personne comme nous, affectée d'une certaine manière sans y prendre notre part dans le même sens, en vertu d'un processus d'identification spontanée qui, de manière totalement irraisonnée, transfère par simple contagion les affects d'une personne sur une autre en maintenant leur orientation : dans ces conditions, la tristesse dont nous voyons affectée une personne quelconque, même si nous éprouvons à l'égard de cette personne un sentiment négatif de haine, doit aussi pour une certaine part rejaillir sur nous, en nous affectant identiquement de tristesse». Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective, op. cit.*, p. 195.

za y el amor-odio⁴⁶. En la idea de semejanza Spinoza sigue a Aristóteles, aunque ahora esta semejanza hace referencia a la esencia propia⁴⁷; en la idea de amor y odio se aleja de la tradición que define al primero como «la voluntad del amante de unirse a la cosa amada», para explicarlo como «la alegría acompañada de la idea de una causa exterior», y al odio como «la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior»⁴⁸. El hecho de que ambas pasiones aparezcan privadas de su carácter metafísico acrecienta la percepción de su lado *formal*.

La empatía puede producirse, pues, según dos causas: la semejanza y el amor. La primera es una idea, la segunda una pasión. Ambas, idea y afecto-idea inadecuada, son elementos de la imaginación, que posee en Spinoza esa dualidad. Pero, junto a la imaginación, es el hecho de la *presentificación* lo que permite la empatía como base de la conmiseración, aunque el afecto posee también cierto carácter de imitación:

«esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama *compasión* [*commiseratio*] [...]. Cuando se refiere, en cambio, al deseo se llama *emulación*, que no es, por tanto, más que el deseo de una cosa, que se engendra en nosotros porque imaginamos que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo»⁴⁹.

Para explicar la compasión no basta, sin embargo, lo descrito, pues en ese caso coincidiría con la imaginación del pesar ajeno, con la empatía, a la que, recordemos, no concede ningún término:

«Aquello que afecta de tristeza a la cosa de la que nos compadecemos, nos afecta también a nosotros de una tristeza similar (*por la prop. precedente*). Nos esforzaremos, pues, por traer a la mente todo lo que suprime la existencia de eso o lo destruye (*por 3/13*); es decir (*por 3/9e*), que apeteceremos destruirlo o nos determinaremos a destruirlo. Y, por tanto, nos esforzaremos en librar de la miseria a la cosa de la que nos

[46] No obstante, algunos han entendido que existe una idea de *imaginario* en Spinoza que posee una dimensión social e implica una auténtica intersubjetividad: «Because each mind is the idea of a different body, it is inevitable that there are divergent associational paths between representations. But because those different and reciprocally impinging bodies have nonetheless commonalities, there is also the possibility of communication. Intersubjectivity here rests on connections between minds which are grounded in the impinging of bodies which are both alike and different, giving rise to affects of joy and sadness, love and hate, fear and hope. Parts III and IV of the Ethics map the complex interactions of imagination and affect which yield this common space of intersubjectivity, and the processes of imitation and identification between minds which make the fabric of social life». Gatens, Moira y Lloyd, Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, *op. cit.*, pp. 39-40.

[47] La semejanza garantiza el *reconocimiento* allí donde no hay conocimiento: «Finalmente, hay que señalar que nos compadecemos no sólo de la cosa que hemos amado (*como hemos mostrado en 3/21*), sino también de aquella porla que antes no sentíamos ningún afecto, con tal que la consideremos semejante a nosotros». Ética, III, XXII, p. 142.

[48] *Ibid.*, III, *Definiciones* VI y VII, p. 171.

[49] *Ibid.*, III, XXVII, *Escolio*, p. 144.

compadecemos. *Escolio [2]*: Esa voluntad o apetito de hacer el bien, que surge de que nos compadecemos de la cosa a la que queremos hacer un beneficio, se llama *benevolencia*, la cual no es sino el deseo surgido de la compasión⁵⁰.

Ese deseo, como todo deseo para Spinoza, es la esencia misma del hombre. De ahí que «nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría y, al contrario, nos opondremos a hacer todo lo que imaginamos que los hombres aborrecen»⁵¹. A esto lo llama *ambición o humanidad*. El aspecto negativo de la conmiseración, como tristeza, es matizado por Spinoza al introducir la idea de *misericordia*: «Entre la compasión y la misericordia –dice– no parece existir diferencia alguna, excepto quizá que la compasión se refiere a un afecto singular, y la misericordia, en cambio, a su hábito»⁵².

Ahora bien, la benevolencia, el esfuerzo por librar de la miseria al hombre hacia quien sentimos compasión se sigue de la sola razón «[...] y sólo por el dictamen de la razón podemos hacer algo que sabemos que es bueno (por 4/27). Y, por consiguiente, la compasión, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil»⁵³. La razón debe entenderse, como hemos visto ya, como tensión hacia la propia esencia del hombre, por eso no hay contradicción alguna entre ella y la naturaleza. Como hombre de razón, Spinoza no aprecia los afectos que se malgastan en direcciones que no remiten a la propia esencia⁵⁴.

Al tiempo que describe la conmiseración y que, con ella, se intuye latente la empatía, Spinoza va introduciendo el correlato del afecto o pasión en relación a un tercero. Cuando éste entra en juego, no sólo surge un afecto *dirigido* a él, sino que el afecto hacia la segunda persona puede llegar a alterarse. Las posibles relaciones entre los tres polos, según se varía además de alegría a tristeza o de afecto a deseo, se multiplican, y la estructura geométrica se complica enormemente. Como hemos adelantado, en la triada, la identificación se percibe de una manera clara y muestra, además, algunas

[50] *Ibíd.*, p. 145.

[51] *Ibíd.*, III, XXIX, p. 146.

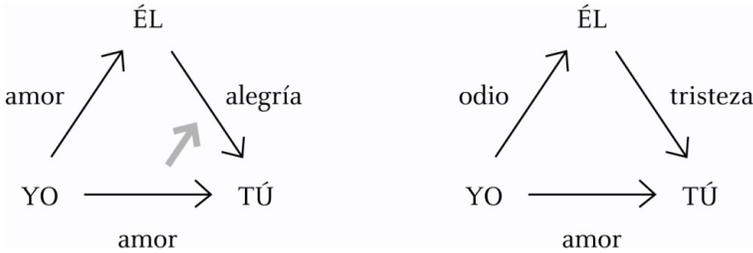
[52] *Ibíd.*, III, *Definición XVIII*, p. 173.

[53] *Ibíd.*, IV, L, p. 217.

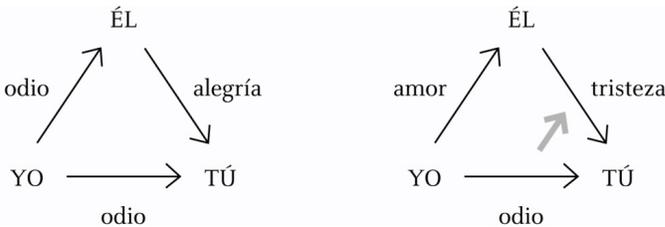
[54] «A esto se añade que aquel que fácilmente es tocado por el afecto de la compasión y por la miseria o las lágrimas de otro, con frecuencia hace algo de lo que después se arrepiente; tanto porque por afecto no hacemos nada que sepamos con certeza que es bueno, como porque fácilmente somos engañados por las falsas lágrimas. Y aquí hablo expresamente del hombre que vive bajo la guía de la razón. Pues el que ni por la razón ni por la compasión se mueve a prestar auxilio a otros, con razón se llama inhumano, ya que (por 3/27) parece ser desemejante al hombre». *Ibíd.*, p. 217.

de sus posibles variables. Llamaremos a estos diferentes tipos *identificación por equivalencia, por reafirmación y por extensión*.

En la identificación por *equivalencia* el afecto que dirigimos al tercero depende de la consonancia o discordancia de nuestro afecto hacia la segunda persona respecto del que aquél le dedica. El afecto puede variar de la tristeza a la alegría, del amor al odio o, incluso puede aparecer como placer, pero nuestra relación con el tercero siempre es positiva si su afecto coincide con el que aplicamos a la segunda persona. Visualicemos esta simple geometría:



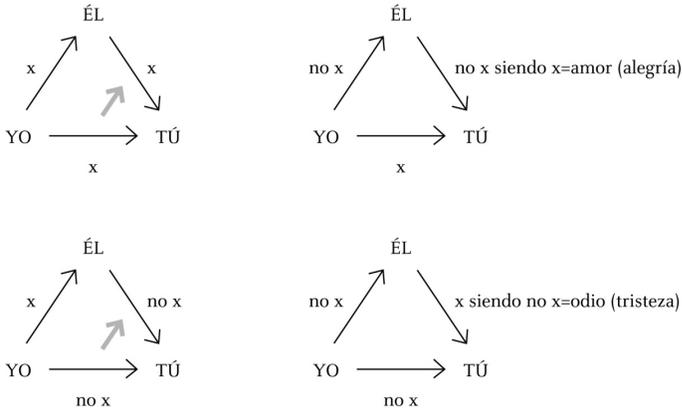
Estos gráficos corresponden a la Proposición XXII de la Tercera Parte, en la que Spinoza define la conmiseración: «Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Por el contrario, si imaginamos que el mismo la afecta de tristeza, también nosotros seremos afectados de odio contra él»⁵⁵. De igual manera, «Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que odiamos, también seremos afectados de odio hacia él. En cambio, si imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de amor hacia él. [...] Estos afectos y otros similares de odio se refieren a la *envidia*, que no es, por tanto, sino el mismo odio, en cuanto que se considera que dispone al hombre de tal suerte que goza con el mal de otro y, al contrario, sufre con el bien de otro»⁵⁶. El gráfico correspondiente sería el siguiente:



[55] *Ibid.*, III, XXII, p. 141.

[56] *Ibid.*, III, XXIV, p. 143.

La equivalencia define nuestro afecto (dirigido) hacia el tercero, que será siempre positivo si aquélla se produce, ya sea nuestro afecto hacia la segunda persona de alegría o de tristeza⁵⁷. El amor o el odio al tercero parecen explicarse, pues, a partir de un proceso *lógico* que se expresa visualmente de esta manera:



Es cierto que, de algún modo, tal lógica puede surgir de la necesidad de extender nuestro afecto respecto a la segunda persona a todos los demás, afecto que en su versión positiva puede tomar forma de gloria, autoafirmación o humanidad, y en la negativa, de envidia.

El hecho de que el deseo, la alegría y la tristeza, y el amor y el odio hayan sido vaciados de su contenido tradicional como pasiones concretas para convertirse en el miriñaque del resto de afectos y pasiones, convierte a la *Ética* en una estructura invisible en la que lo lógico parece servir de armazón a lo *substantial*, pero no debe olvidarse que la sustancia y la estructura están cosidas y que no pueden soltarse la una de la otra.

El amor que dirigimos al tercero al darse la equivalencia puede proceder, pues, del amor a la segunda persona y al bien que le deseamos, puede tomar forma de *inclinación* o *propensión* (la «alegría acompañada por la idea

[57] El afecto hacia el tercero puede depender no sólo de nuestro afecto hacia la segunda persona, sino también de la semejanza hallada entre ésta y nosotros: «Si imaginamos que alguien, al que no hemos ligado ningún afecto, afecta de alegría a una cosa semejante a nosotros, seremos afectados de amor hacia él. En cambio, si imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio hacia el mismo». *Ibid.*, III, XXVII, p. 144. La semejanza con respecto al tercero, sin embargo, puede ser anulada por el odio: «Si alguien, que ama una cosa semejante a él, imagina que un semejante suyo está afectado de odio hacia ella, lo odiará». *Ibid.*, III, XLV, p. 156.

de alguna cosa que, por accidente, es causa de alegría»⁵⁸), o de *aprobación* («el amor hacia alguien que hizo bien a otro»⁵⁹) y, en caso contrario de *repulsión* o *indignación*. Es nuestra relación con el segundo lo que marca el afecto hacia el tercero porque nuestro amor quiere que la alegría haga crecer lo que amamos, y nuestro odio espera que la tristeza destruya lo que odiamos:

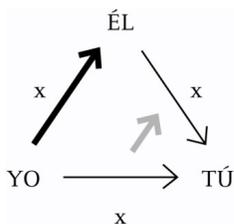
«En cuanto que la cosa odiosa está afectada de tristeza, es destruida, y tanto más cuanto mayor es la tristeza de que está afectada (*por 3/11e*). Por tanto (*por 3/11e*), quien imagina que la cosa que odia, está afectada de tristeza, será afectado de alegría, y tanto más cuanto mayor sea la tristeza con que imagina afectada a la cosa odiosa: que era lo primero. Además, la alegría pone la existencia de la cosa alegre (*por el mismo 3/11e*), y tanto más cuanto mayor se concibe la alegría. Por tanto, si uno imagina al que odia afectado de alegría, esa imaginación (*por 3/13*) reprimirá su conato, esto es (*por 3/11e*), aquel que odia, será afectado de tristeza, etc.»⁶⁰.

Pero nuestra relación con el tercero no se reduce a eso. Cuando *amamos* al tercero, lo que sentimos es simpatía –afecto al que Spinoza no nombra, porque no se ha formado aún el sentido moderno del término–, por la concordancia en el sentir hacia el objeto de nuestro afecto, ya sea ese sentir amor u odio. Bajo esta simpatía subyace la identificación, como la idea de equivalencia que aprehendemos. La identificación es la imaginación de esa conformidad previa al surgimiento del afecto de la simpatía. De la misma forma que asumimos la semejanza con la cosa amada, asimilamos la semejanza en el sentir de otro hacia ella. Lo que muestra el valor *abstracto* de la identificación es su indiferencia ética, en el sentido de que es ajena al amor o al odio, a la alegría o a la tristeza, y a sus repercusiones. La identificación surge de la misma forma en el ámbito positivo del amor hacia el otro como en el negativo del odio. Su aplicación parece inexorable si la ecuación se cumple. Se presenta casi como una inferencia, una cuestión deductiva. La simpatía entonces no es la identificación sino su *afecto*. Por su parte, la identificación (\rightarrow) aparece en nuestro gráfico uniendo el propio afecto hacia el objeto con el del tercero hacia ese mismo objeto, es el momento en el que constatamos la analogía; la simpatía (\longrightarrow), por otra parte, es la forma que el amor toma al producirse esa identificación.

[58] *Ética*, III, *Definición VIII*, p. 171.

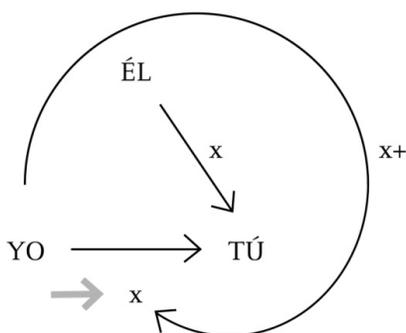
[59] *Ibid.*, III, *Definición XIX*, p. 173.

[60] *ibid.*, III, *XXIII*, p. 142.



Otro tipo tácito en la *Ética* de Spinoza es el que llamamos identificación por *reafirmación*: «Si imaginamos que alguien ama o desea u odia algo que nosotros amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc., eso más constantemente. En cambio, si imaginamos que él aborrece lo que nosotros amamos, o al revés, sufriremos fluctuación del ánimo»^[61]. La intervención del tercero es una nueva causa que alienta nuestro afecto originario. Para Spinoza es ambición el deseo de que todos compartan nuestro vivir: «Y por eso vemos que, por naturaleza, cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio; y como todos lo desean por igual, por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados por todos, todos se odian mutuamente»^[62]. El deseo de reafirmar nuestro afecto y de verlo reflejado en los demás fomenta que nuestro objeto de deseo se extienda también a ellos y se ponga en peligro nuestra posesión del objeto, sin embargo, ese deseo es propio de nuestra naturaleza.

En la identificación por reafirmación no dirigimos nuestro vector final al tercero, sino a nuestro propio afecto, es decir, a nosotros mismos. Circunvalamos a la tercera y a la segunda persona para volver a nuestra pasión ahora fortalecida. El gráfico de esta identificación sería el siguiente:

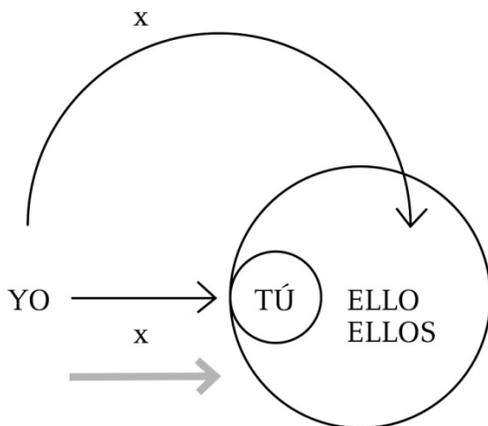


[61] *Ibíd.*, III, XXXI, p. 147.

[62] *Ibíd.*, p. 148.

La reafirmación toma el sentir ajeno en relación al nuestro, que aparece como medida y norma de los demás. No nos identificamos con los demás, sino con nuestro propio sentir y deseamos que ellos también se identifiquen con él. Atraemos el sentir ajeno hacia el nuestro en una especie de fuerza centrípeta.

La última forma de identificación que hallamos leyendo entre líneas la *Ética* de Spinoza es la que se produce por *extensión*: «Si alguien es afectado por uno de distinta clase o nación con un afecto de alegría o tristeza acompañado, como causa, de su idea, bajo el nombre universal de clase o de nación, no sólo le amaré u odiaré a él, sino también a todos los de la misma clase o nación»⁶³. El afecto destinado a una parte de un conjunto se extiende a su totalidad, ya haga referencia este conjunto a una cualidad o a una comunidad.



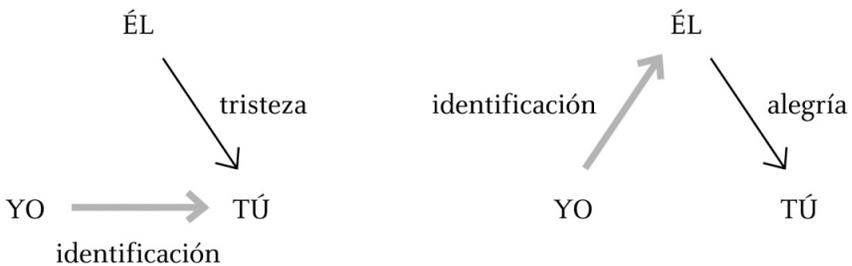
Equiparamos al conjunto con la parte, lo identificamos con ella, y sólo al producirse esta operación, surge un afecto de amor u odio hacia cualquier otra parte del conjunto. En este caso apreciamos de nuevo el carácter previo al sentir de la identificación. Ella no es la afección, sino el proceso por el que establecemos las condiciones para que el afecto apunte. Nuestro afecto se extiende de una parte al resto del conglomerado porque homologamos, asociamos o unificamos a éste o a una parte de éste con aquélla. Ahora bien, esta identificación no es la operación puramente lógica de reconocimiento de una igualdad. Esa asociación lógica (ELLOS=TÚ) evidentemente se da, pero también una de

[63] *Ibid.*, III, XLVI, p. 156.

carácter ontológico (ELLOS+TÚ) por la que *unificamos* el ser de la parte con el de cualquier otra parte del conjunto.

Como en este caso nuestro sentir hacia la parte era previo a esa identificación, ésta nace asociada al afecto, pero no se reduce a él. La identificación está en la base de muchos afectos y, en ocasiones, es previa a ellos o surge después sin que se les equipare. En la aplicación del afecto a terceros se aprecia mejor su funcionamiento porque la identificación con éstos aparece después o al mismo tiempo que el afecto hacia la segunda persona, y en la tríada se muestra más abiertamente el elemento relacional abstracto. Spinoza realiza de manera interna lo que hará Freud con la identificación unida al *complejo de Edipo*. La identificación parece implicar tanto en uno como en otro el triángulo afectivo. Es imprescindible preguntarse si toda identificación lleva inserta la relación tripartita, si es necesario un tercer elemento para que ésta aparezca: en la fase edípica de Freud el niño se identifica con su padre, pretende *ser* su padre, asumiendo que no puede *tener* a la madre; en la ficción, la identificación con el héroe, necesita del refuerzo del antagonista. La pena que sufre el semejante o el ser amado del que nos compadecemos, el peligro que acecha al prójimo, son siempre un tercer elemento que nos lleva a identificarnos en este caso con la segunda persona. Cuando esa pena o peligro toman forma humana les aplicamos un distanciamiento. Así pues, nuestra identificación se dirige en ocasiones a la segunda persona y en otras a la tercera, pero, casi siempre, parece estar presente la triple relación.

Según esto, nuestro afecto *hacia* la segunda persona se refuerza con la presencia de un tercero que le produce algún mal: el afecto hacia un partido político se afianza frente a su contrincante, hacia el héroe contra su adversario, hacia el amigo ante el enemigo. Ese refuerzo es la identificación con el partido, con el héroe o con el amigo, contrafuerte que sustenta y afirma la solidez del afecto originario y el de cualquier afecto posterior. Si, por el contrario, el tercero tiene un afecto similar al nuestro respecto de la segunda persona, entonces nos identificaremos con él. Así en el caso de amor por nuestra parte hacia la segunda persona:



En principio, como reconoce Spinoza, no es necesario que el amor hacia la segunda persona exista de antemano (él habla en general de *cosas*, no de personas); esa persona puede ser desconocida para nosotros (como sucede en el cine de Hitchcock, por ejemplo). En algunos casos lo que se da es la aprehensión de una semejanza, pero, en general, el que veamos cómo un segundo sufre por el mal que le causa un tercero –salvo que se haya formado antes en nosotros el odio– nos forzará a identificarnos con aquél, más allá del amor o la semejanza sentidos. La compasión se puede producir al tiempo que la identificación, pero no se confunde con ella, es uno de los afectos concomitantes al proceso lógico-ontológico de la adhesión. No obstante, en la compasión hay un elemento que va más allá de la lógica: la benevolencia puede superar nuestro odio hasta el punto de compadecernos de alguien a quien aborrecemos. Algunos matices de esta benevolencia se destacan en las acepciones comunes de misericordia, piedad⁶⁴ y clemencia⁶⁵.

La identificación es, pues, vector que se dirige al tercero por *equivalencia* o por *extensión*, al segundo por una especie de *exclusión* del contrario y a nosotros mismos por *reafirmación*. En el segundo caso, todo ataque o antagonismo por parte de un tercero nos lleva a identificarnos con el segundo, lo amáramos ya antes o no. La identificación es siempre el proceso lógico por el que determinamos la equivalencia, extendemos la cualidad, excluimos al contrario o nos reafirmamos. No es ninguna de las afecciones que se producen en ocasiones al mismo tiempo, sino una de sus condiciones. De hecho, está presente en afectos diferentes y contrarios con indiferencia hacia su bondad o maldad. Pero, al tiempo que una operación lógica, la identificación posee un claro aspecto *ontológico* por cuanto supone cierta *fusión* del ser: es un modo de *inter-esse*, de implicarse en el otro o de integrarlo en nosotros. Ateniéndonos a las definiciones de Spinoza, quizá deberíamos entenderla como una *potencia* propia de la naturaleza. La identificación es una potencia del obrar en tanto que lleva constantemente al ser humano a integrarse en lo otro o a integrar lo

[64] El término *pietas* es usado por Spinoza en el sentido de obediencia y temor a Dios –obsérvese aquí la unión compasión-miedo de Aristóteles–, y con el matiz de respeto a los padres y antepasados que tenía en la voz latina. En ese sentido su apreciación es distinta de la de la *commiseratio*. Véase *Tratado Político, op. cit.*; 274, 2, pp. 83-84.

[65] Interesante es la postura de Spinoza respecto a la compasión hacia los animales. Según él, las leyes contra la matanza de animales se basan en superstición o en una compasión impropia del hombre de razón. El humano tiene tanto derecho en contra de las bestias como el que tienen ellas contra él. Pero, ya que el derecho de cada uno se define por su virtud o su poder, los hombres tienen un derecho mucho mayor contra los animales que el que éstos tienen contra los hombres. Véase Lloyd, Genevieve, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994, p. 158.

otro dentro de sí; es la tensión clave en los tres afectos primitivos —el deseo, la alegría y la tristeza—, su vector.

La principal traba para entender el fenómeno de la identificación estriba precisamente en que los afectos suelen darse al mismo tiempo que ella, se le adhieren. Por esta razón, muchos han tratado la identificación como una pasión o un afecto, situándola en el mismo nivel de las emociones. En Spinoza, al estar implícita en su entramado geométrico, se la observa en condiciones óptimas. Es en su obra donde la identificación empieza a desvelarse para el discurso filosófico. Sin darle un nombre, la revela. Su *Ética* es la ecografía de la identificación. Antes de que se conforme la idea moderna de identidad, mucho antes de que la identificación se descubra como factor de tal identidad, Spinoza ya ha intuido que en la emoción subyace la identificación como esquema.