

SPINOZA Y NUSSBAUM: EN DEFENSA DE LAS EMOCIONES

Germán Bula
germanbula@yahoo.com
Pontificia Universidad Javeriana

PRIMER LUGAR - POSGRADO
II Concurso Nacional de Ensayo Filosófico

Resumen: El proyecto filosófico de Martha Nussbaum consiste en revalorar las emociones, las cuales tradicionalmente se han considerado nocivas e irracionales, para que sean tenidas en cuenta en la educación y en las instituciones políticas de una sociedad liberal. Se enfrenta a una tradición estoica que, en nombre de la autonomía y el dominio racional de las pasiones, las ha devaluado. Nussbaum considera que Spinoza hace parte de esta tradición, por lo que es incapaz de ver la manera en que este pensador es extremadamente útil a su proyecto de revalorizar las emociones y darles un papel positivo en la ética.

Palabras clave: Spinoza, Nussbaum, emociones, compasión, estoicos, Damasio, Ravven, Naess, educación, política, ética.

Abstract (*Spinoza and Nussbaum: in Defense of Emotions*): Martha Nussbaum's philosophical project consists in re-appraising emotions, which have traditionally been considered irrational and harmful, to take them into account in education and in the political institutions of a liberal society. Therefore, she is up against a stoic tradition which has devalued the emotions in name of autonomy and rational restraint of passions. Nussbaum considers Spinoza a part of this tradition, and thus is unable to see the ways in which this thinker is extremely useful to her project of re-appraising emotions and giving them a positive role in the field of ethics.

Keywords: Spinoza, Nussbaum, emotions, compassion, stoics, Damasio, Ravven, Naess, education, politics, ethics.

INTRODUCCIÓN

El proyecto filosófico de Martha Nussbaum en textos como *Hiding from Humanity* (2004), *Justicia Poética* (1995) o *Upheavals of Thought* (2001) tiene dos momentos. En el primero Nussbaum intenta una caracterización de las pasiones que se enfrenta a lo que gran parte de la tradición filosófica, desde Platón, ha creído. Para esta tradición las emociones son las 'locas de la casa' (junto con la imaginación, que es a menudo su socia): son impulsos animales sin contenido cognitivo, o bien con un contenido que enturbia el entendimiento. La emoción sería una desafortunada característica del ser humano que hay que reprimir mediante la disciplina y la racionalidad (cf. Nussbaum 1994: 39-64). Nussbaum plantea en su obra que las emociones tienen componentes cognitivos (cf. Nussbaum 2004: 24-31) y que, en el caso de ciertas emociones particulares como el amor o la compasión, dicho contenido es indispensable para comprender ciertas situaciones en el plano ético. Para Nussbaum, por ejemplo, sin la compasión es imposible comprender realmente el costo humano de una tragedia y, por lo tanto, obrar éticamente respecto a la misma de la mejor manera (cf. Nussbaum 2001: 374-380). El segundo momento del proyecto filosófico de Nussbaum busca proponer que ciertas emociones sean tenidas en

cuenta en las instituciones de una sociedad liberal —como la educación (cf. Nussbaum 2004: 31-37) o las instituciones políticas (cf. Nussbaum 1994: 80-83)—.

Un rasgo metodológico importante en la obra de Nussbaum es que no se encarga de rehabilitar las emociones en su conjunto, sino que toma ciertas emociones concretas como objeto de estudio y las evalúa sirviéndose de la literatura, la filosofía, la psicología y la neurociencia. Nussbaum ha dedicado un libro a la repulsión y la vergüenza (2004) y parte de otro a la compasión (Nussbaum 2001: 297-454); mientras que la compasión resulta ser una emoción benéfica e importante para la vida pública, la repulsión y la vergüenza son consideradas dañinas.

En su defensa de la compasión, Nussbaum se enfrenta a la tradición estoica que considera a esta emoción pueril y nociva (cf. Nussbaum 2001: 356-363). Spinoza, quien llama esclavo a aquel que no puede moderar o reprimir sus afectos (*Eth 4pref*)¹ es incluido por Nussbaum dentro de la tradición estoica (cf. Nussbaum 2001: 369). A continuación mostraremos que esta inclusión es errada. Spinoza no aboga por reprimir las emociones y conseguir la *apatheia* sino por reprimir los afectos tristes, mediante afectos alegres y autónomos que conducen a y constituyen la vida virtuosa. Respecto al proyecto filosófico de Nussbaum, Spinoza, bajo una lectura cuidadosa, es más interesante que un mero rival que hay que hacer a un lado. Spinoza, como Nussbaum, tiene mucho que decir a una cultura que ha despreciado el cultivo de las emociones.

EL CONTENIDO COGNITIVO DE LAS EMOCIONES

Si consideramos que las emociones descansan en creencias y se modifican cuando éstas lo hacen (por ejemplo, si me entero de que *x*, después de todo, no besó a mi novia, dejo de estar enojado con *x*), entendemos que es posible educar las pasiones en lugar de reprimirlas, y que la educación de las pasiones es parte de la moralidad (cf. Nussbaum 2001: 400). Desde esta perspectiva, las emociones pasan de ser enemigas del obrar racional y moral que deben ser reprimidas, a potenciales aliadas.

Las creencias sobre las que descansan las emociones pueden ser más complejas que la que dimos en el ejemplo de arriba. El desagrado de un homofóbico ante un acto sexual homosexual, por ejemplo, descansa en una serie de creencias y juicios de valor más o menos concientes acerca de lo limpio, lo correcto, la contaminación del cuerpo y la relación de estas cosas entre sí (cf. Nussbaum 2004: 2-3, 13-18). Las emociones tienen un objeto —se teme *algo*, se ama *algo*—, por lo tanto, ellas se alteran en cuanto cambian las creencias acerca del objeto intencional de la emoción. Por ejemplo, se cuenta del Padre Nicolás de Malebranche (fervente seguidor del mecanicismo de Descartes, quien sostenía que los

¹ Las citas a la *Ética* de Spinoza se harán de la siguiente manera: el primer número indicará la parte de la ética que se cita. Si viene seguido de *pref*, se refiere al prefacio; *ap* si se refiere a un apéndice, *def* y un número a una definición, *ax* y un número a un axioma y *p* y un número a una proposición. Así 1ax3 se refiere al tercer axioma de la primera parte, 5pref al prefacio de la quinta parte, 2def1 a la primera definición de la segunda parte y 3p4 a la cuarta proposición de la tercera parte. Cuando se cita una demostración, escolio o corolario de una proposición, se indica después del número de la misma con las abreviaciones *dem*, *esc*, *cor*. Por ejemplo, 1p5dem se refiere a la demostración de la quinta proposición de la primera parte. En lugar de la fecha de la edición y el nombre del autor, se utilizará la abreviación *Eth* para citar este libro.



animales son meras máquinas incapaces de sentir dolor) que, mientras caminaba con sus amigos,

[...] una perra preñada se les acercó meneando la cola. El Padre Malebranche se arrodilló para acariciarla. Luego, asegurándose de que sus amigos lo mirasen, se incorporó, se recogió la sotana y asestó al pobre animal una fuerte patada en el vientre, [...] los compañeros de Malebranche lanzaron exclamaciones de horror. Malebranche endureció la voz y comentó: “¡Vergüenza debería daros! Tranquilizaos. Esa perra es sólo una máquina. Si la tocais aquí, se rasca. Si silbáis, acude. Si la pateáis, aúlla y echa a correr. Hay un botón y un mecanismo para cada uno de sus actos [...]”. (Watson 2003: 17)

Tanto la indiferencia de Malebranche, como el horror de sus amigos, descansan en sus respectivas creencias con relación al animal.

Ahora bien, las emociones siempre están referidas a la persona que las siente. No se siente lo mismo cuando uno se entera que la propia madre ha muerto que cuando uno se entera que esto ha sucedido con la madre de otra persona (cf. Nussbaum 2001: 52). Las emociones ven el mundo exterior a partir de un esquema propio de metas y proyectos que define aquello por lo que me preocupo y aquello por lo que no (cf. Nussbaum 2001: 49). Aun concediéndole a Malebranche que los animales no son más que máquinas muy complicadas hechas por Dios, yo podría preocuparme por el bienestar del animal si dentro de mi esquema de metas y fines estuviera el cuidar aquellas máquinas hechas por Dios.

El hecho de que las emociones estén referidas a mi propio esquema de metas y proyectos no las hace necesariamente egoístas (cf. Nussbaum 2001: 53). De nuevo, si valorara a la perra como una obra de ingeniería hecha por Dios, pensaría en lo maravillosamente compleja que es esa obra, mucho mayor que la de la más excelsa de las máquinas humanas; valoraría a la perra por sí misma, no porque me sirviera para algún fin egoísta. Por supuesto, las emociones son parciales (me afecta más la muerte de mi madre que la de un extraño, pero esto no implica una valoración meramente instrumental de mi madre).

Tras construir el contenido cognitivo de las emociones, Nussbaum se pregunta si se pueden definir exclusivamente en términos cognitivos, esto es, si es necesario incluir elementos no-cognitivos dentro de su definición. Si bien las emociones a menudo se ven acompañadas por ciertos estados corporales o por ciertos impulsos no cognitivos, para Nussbaum estos son tan variables (algunas personas experimentan calor junto con la ira, mientras que otras experimentan frío) que no podrían entrar en la definición (cf. Nussbaum 2001: 57-59). Para Nussbaum, la presencia de los juicios que constituyen una emoción determinada es suficiente para delatar la presencia de la emoción (cf. Nussbaum 2001: 59). Volveremos a este punto cuando comparemos la posición de Nussbaum con la de Spinoza.

Es importante señalar que las emociones se definen en términos cognitivos, es decir, por la presencia de ciertos juicios de valor que, de hecho, son algo más que el frío asentimiento a la verdad de ciertas proposiciones. Como las emociones están referidas al propio esquema de metas y fines, le dan importancia a determinados hechos. Sin ellas, el mundo sería plano, las emociones le dan relieve. Esta es la diferencia entre, por un lado, constatar cognitivamente que la pantera que se me acerca pone mi vida en peligro y, por otro lado, el hecho de sentir miedo.



LA COMPASIÓN SEGÚN NUSSBAUM

Hasta este momento hemos establecido que, en general, las emociones tienen un contenido cognitivo y son educables. Ahora veremos de qué manera caracteriza Nussbaum a la compasión, para poder alegar en su favor en el terreno de la vida pública.

Para Nussbaum, son tres los juicios que constituyen la compasión: el juicio de importancia, el de no-merecimiento y el de preocupación adecuada (cf. Nussbaum 2001: 321). Esto es, no se tiene compasión por quien ha sufrido una pérdida poco importante, ni por quien ha recibido un mal merecido ni, finalmente, por quien está por fuera de mi círculo de preocupación (así por ejemplo, las víctimas de un terremoto en China, mientras sean cifras abstractas, me despertarán poca compasión). Por el contrario, si juzgo que una persona por quien me preocupo ha sufrido una pérdida importante que no merecía, sentiré compasión por ella.

Si una persona que admiramos profundamente ha sido condenada a muerte de manera injusta, lo más común sería sentir compasión por ella. Sin embargo, el Sócrates de Platón procura convencer a sus amigos de que no sientan compasión por él, encontrándose ellos en esta situación en el *Fedón*. ¿Cómo lo logra? Sócrates procura convencer a sus interlocutores que morir no es una calamidad. Si concedemos que morir no es una calamidad, no se juzga que el mal sufrido por Sócrates sea importante. Por tanto, aun si Sócrates ha sido condenado injustamente y su vida es parte de nuestro esquema de metas y fines, no debemos sentir compasión por él. Un ateniense que considerara a Sócrates un criminal y corruptor de la juventud, tampoco tendría compasión por él pensando que su muerte era merecida; finalmente, alguien para quien Sócrates no es importante en absoluto (digamos Jerjes, el emperador persa), tampoco sentirá compasión por él.

Para Nussbaum, la empatía acompaña a menudo a la compasión, pero no es necesaria para la misma. En efecto, somos capaces de sentir compasión por animales o por personas de otras culturas cuyos sufrimientos no podemos sentir realmente en carne propia (cf. Nussbaum 2001: 330). Sin embargo, Nussbaum concede que la empatía muchas veces nos ayuda a formular nuestros juicios de importancia y de preocupación adecuada. La misma capacidad de ponerse en los zapatos del otro tiene valor moral en cuanto implica un reconocimiento de aquél (cf. Nussbaum 2001: 330-333).

Sugerimos aquí una crítica a la idea de Nussbaum de que la empatía no es necesaria para la compasión. Sin duda, un hombre nunca podrá sentir lo que siente una mujer que debe someterse a una operación en la que perderá la capacidad de tener hijos y, sin embargo, siente compasión por ella. Es posible que la empatía opere en este caso con ayuda de la imaginación. Quizás lo que le hace falta al hombre de nuestro ejemplo para sentir compasión por la mujer es transformar imaginativamente el dolor de la mujer en dolor propio; sin duda, el hombre puede imaginar lo que es perder un órgano, perder la posibilidad de tener hijos y sufrir una catástrofe que pondría en duda su autoimagen como miembro de un sexo determinado. Pudiendo imaginar todo esto, podría sentir el sufrimiento de la mujer en carne propia, y quizás en esto consiste el ejercicio de empatizar con aquellos que son diferentes a nosotros.



EL DEBATE EN TORNO A LA COMPASIÓN

Después de caracterizar la compasión, Nussbaum pasa a defenderla de una tradición que la ha rechazado. Para los estoicos, la compasión es una emoción pueril basada en juicios falsos. Para ellos, el bien humano más valioso es la propia razón y voluntad, esto es, la facultad de elección moral. Se trata de un bien que ninguna vicisitud de la fortuna nos puede quitar y es, por sí solo, suficiente para vivir una vida buena. No hay pues, según los estoicos, nada importante que la fortuna nos pueda quitar; ningún mal grave es inmerecido (cf. Nussbaum 2001: 356-357). Es imposible que se den al mismo tiempo el juicio de no-merecimiento y el de importancia, pues el único mal importante es autoinfligido: consiste en no usar adecuadamente la facultad de elección moral y en dejarse llevar pasivamente por las emociones. Es importante señalar que esta posición no se puede formular sin suponer un libre albedrío absoluto y sin decir que la mente del hombre es un imperio —sujeto a sus propias normas— dentro del imperio de la naturaleza.

Los estoicos argumentan que la compasión es, por su propia naturaleza, parroquial. Se siente compasión por aquello con lo que nos identificamos, por aquello que está cerca y nos llama la atención. Si le confiamos nuestra moralidad a este sentimiento, soslayamos la exigencia moral de cosmopolitismo, de preocuparnos de manera imparcial por el bienestar de todos (cf. Nussbaum 2001: 359-361). Además, quien siente compasión juzga que hay bienes importantes que nos pueden ser arrebatados por la fortuna y, por tanto, puede ser presa de emociones negativas como el miedo o la ira vengativa (cf. Nussbaum 2001: 361-363). Para los estoicos, quien siente compasión por otros no es una persona autónoma y autosuficiente, sino dependiente de los vaivenes de la fortuna que además estimula este comportamiento frente a la vida en los demás.

Nussbaum esgrime tres argumentos a favor de la compasión: primero, que hay pérdidas debidas a la fortuna que no son triviales; segundo, que la compasión es una guía moral indispensable para evaluar el sufrimiento de otros; y tercero, que los problemas que a veces acarrea la compasión se pueden evitar con una educación moral adecuada (cf. Nussbaum 2001: 373-392).

El argumento central señala que hay bienes externos genuinamente importantes para la vida. Quizás bastaría con señalar lo difícil que sería conseguir la *ataraxia* viviendo debajo de un puente vehicular. Pero esta caricatura omite una discusión importante: los humanos necesitamos de ciertos bienes materiales y de otras personas para vivir dignamente. Es posible que ciertos individuos puedan llegar a vivir sin amor o sin cubrir su desnudez, pero resulta cínico (valga la ambigüedad del término) imponer esta forma de vida como norma moral general. El común de los mortales necesita de amor, de belleza, de ropas dignas, de salud y de otros bienes mínimos, y es importante reconocer esta necesidad. Negar el valor de la compasión es, según Nussbaum, negarnos la posibilidad de dar importancia real a las pérdidas de otros (cf. Nussbaum 2001: 374). La compasión hace que la pérdida del otro sea importante para nosotros, que el dolor del otro sea parte de nuestro esquema de metas y fines (cf. Nussbaum 2001: 388).

Si bien la compasión tiende a ser parroquial, su esfera de preocupación se puede ampliar mediante la educación, y en esto consiste el desarrollo moral. Podemos ampliar nuestro



círculo de preocupación, enterarnos de sufrimientos en otros círculos sociales y hacerlos parte importante de nuestras vidas (cf. Nussbaum 2001: 388).

Así pues, la defensa de la compasión descansa en tres tesis principales: la importancia de ciertos bienes externos para la vida buena, la capacidad de la compasión para hacernos tomar en serio las pérdidas ajenas y la educación de esta emoción que permite superar el parroquianismo que suele acompañarla. El estoicismo, como consecuencia de su concepción del bien humano, sería indiferente a las condiciones materiales de la existencia, y de él no se derivaría sino la apatía frente a la injusticia y el sufrimiento. Es por esto que Nussbaum recomienda construir instituciones sociales en las que se tomen en cuenta los datos de la compasión y en las que ésta sea cultivada.

SPINOZA FRENTE A LAS EMOCIONES

Para Nussbaum, el debate en torno a la compasión define dos bandos de una batalla filosófica: por un lado, estarían quienes defienden el papel de las emociones en la vida pública y la moralidad privada y, por otro, quienes abogan por su eliminación. Para Nussbaum, un rechazo de la compasión como emoción deseable resulta siendo un rechazo de las emociones en general; es así que Spinoza queda incluido entre los pensadores opuestos a la emoción y dentro de las escuelas de filosofía que pretenden liberar a la humanidad de la esclavitud de las emociones (cf. Nussbaum 2001: 367-370). Esta caracterización es errada, ya que el proyecto de Spinoza pretende la liberación, no de las emociones, sino de las pasiones: es decir, no de todo evento emocional, sino de aquellos en los que se es más efecto que causa (cf. *Eth* 3p1, 3p3, 4pref, 5pref).

Es necesario explicar lo que es la acción y la pasión —ser causa o efecto— en el sistema absolutamente determinista de Spinoza. Tanto el león como la cebra están determinados por las leyes de la naturaleza; al mismo tiempo, tanto el león como la cebra son sistemas con sus propias leyes². Es claro, por ejemplo, que la respiración del león no es mero producto de las leyes naturales, sino del león mismo. Asimismo, es fácil ver que cuando el león devora a la cebra, son las leyes internas del primero y no de la segunda, las que están operando. En este sentido, sin que haya libre albedrío en el león, la cebra o los seres humanos, podemos distinguir entre lo que es activo y lo que es pasivo (cf. *Eth* 3pIdem). Siendo los cuerpos procesos que se perpetúan a sí mismos (cf. *Eth* 3p7), tienen en virtud de esta actividad ciertos fines. Es decir, cada sistema tiene una teleología inmanente, se tiene a sí mismo como fin (cf. Ravven 1989: 18-19), por lo que una pasión es equivalente a un mal para el cuerpo, mientras que una acción es equivalente a un bien.

La racionalidad de los seres humanos no elimina esta noción de actividad y pasividad; mente y cuerpo son expresiones de la misma actividad subyacente, el *conatus* (cf. West 2001: 213-214). Los afectos son aquello que le ocurre a un cuerpo; esto puede ser producto de su propia naturaleza —y llamarse acción— o ser producto de la naturaleza de otro cuerpo —y llamarse pasión— (cf. West 2001: 215-216); pero en ambos casos el cuerpo tendrá una experiencia emocional, es decir, la conciencia de este afecto en el cuerpo (cf. *Eth* 3def3). De aquí se sigue que

² Ver el concepto de 'determinismo estructural' en Maturana y Varela: 1994: 24-26.

no hay evento cognitivo alguno que no tenga un correlato emocional (ni corporal). Pretender reprimir las emociones resulta absurdo; el proyecto de la ética es el de reemplazar las pasiones nocivas por emociones benéficas.

Como la mente es la idea del cuerpo, el spinozismo no puede despreocuparse por las condiciones materiales de la existencia (cf. Dijn 2001: 334, 337). El spinozismo no es un intelectualismo que busque liberarse de las ataduras de lo físico mediante un ascenso espiritual. Ni mente ni cuerpo son ontológicamente primeros en el sistema de Spinoza, ambos son manifestaciones de la sustancia (potencia de obrar). El ser humano no es ante todo cuerpo, ni ante todo mente, sino proceso autoasertivo; el desarrollo moral spinozista es una optimización de este proceso (cf. Ravven 1989: 6-9, 16). Spinoza nunca niega que dependamos para nuestro desarrollo de factores externos y de otros seres humanos; nunca podemos ser absolutamente independientes, pero sí podemos aumentar nuestro grado de autonomía (cf. West 2001: 216-219). Sólo admitiendo el libre albedrío es posible adjudicar una independencia absoluta a la mente respecto a las condiciones materiales del cuerpo.

Siendo los seres humanos primeramente procesos autoasertivos, su esencia es el deseo (cf. *Eth* 3p9esc). Como todo lo que una cosa singular lleva a cabo es resultado de su esencia, se sigue que no sólo hay una unidad subyacente entre mente y cuerpo sino también entre voluntad y conocimiento (cf. Ravven 1989: 28). Es decir, el conocimiento siempre tiene un propósito inherente, nunca es pura contemplación desinteresada, pues es una manifestación del *conatus*. Esto lo comprendí en carne propia cuando, dos días después de presentar el ICFES, se me hizo una pregunta de química: a pesar de que había estudiado mucho la materia, ya no recordaba nada. La química había dejado de tener para mí un interés vital.

Memorizarse la tabla periódica o todos los ríos de Europa no implica, por supuesto, un crecimiento ético ni una reeducación de la voluntad. El conocimiento con importancia ética es el que versa sobre mí y mis relaciones con mi entorno. Ésta es mi preocupación primordial, siendo yo un proceso que se optimiza en sus relaciones con los procesos que me rodean —el ‘conocimiento’ que se imparte en clases aburridas de geografía es una pálida imitación del conocimiento verdadero—. Si bien la ética de Spinoza puede caracterizarse como intelectualista, es indispensable añadir este matiz: el conocimiento que me hace crecer, que aumenta mi poder de obrar, es conocimiento de mí mismo y mis relaciones con mi entorno efectivo (no será pues, el mismo para un joven heredero de Boston que para un niño pobre en las selvas de Brasil). Por lo mismo, el punto de llegada del desarrollo moral spinozista no es el mismo para cada ser humano, sobre todo teniendo en cuenta que para Spinoza no hay una ‘esencia humana’ común a todo miembro de la especie, sino una forma en cada cuerpo. No obstante, a medida que los seres humanos crecen moralmente, tenderán a preferir bienes que se disfrutan más mientras más personas los tienen (como la educación, o la amistad), por encima de los bienes por los cuales los seres humanos compiten (como los lujos, o la honra) (cf. *Eth* 4p37).

El *conatus* tiene una triple manifestación: en el cuerpo como acciones físicas, en la mente como ideas y en las emociones, que tienen que ver tanto con la mente como con el cuerpo (cf. Ravven 2001: 314). En efecto, Spinoza define una emoción como el aumento o disminución de poder de un cuerpo y la idea que se tiene de la causa del cambio (cf. *Eth* 3def3). Emociones, ideas y acciones son manifestaciones del mismo proceso subyacente. Spinoza puede caracterizar



una emoción como un proceso a la vez mental y corporal, a la vez una cierta sensación y la presencia de unos juicios determinados. En este sentido, conserva con Nussbaum la posibilidad de educar las emociones, pero, a diferencia de ella, puede incluir el aspecto corporal de las emociones en su definición.

Podemos caracterizar la ética de Spinoza como una educación del deseo a través del conocimiento (cf. Ravven 1989: 25). Como hemos dicho, el desarrollo moral en Spinoza consiste en la consecución de autonomía, en ser causa en lugar de efecto. ¿Cómo se consigue esto respecto a los deseos? Estos pueden surgir, o bien autónomamente a partir del razonamiento acerca de mí mismo como sistema autoafirmante y mi relación con el entorno, o surgir de forma externa, como mera reacción a un evento exterior (cf. Ravven 1989: 23-4). Mi reacción, por ejemplo, ante una torta de chocolate y brandy puede ser causada o bien por la torta o por mi reflexión en la que recordaría que sufro de jaquecas. O mejor, puedo sentir ira ante quien me critica, pensando que él es la causa de mi malestar o pensar que solamente señala una falencia mía. Es decir, cuando entiendo una situación adecuadamente, cuando educo mi deseo para buscar optimizar mi proceso de autoafirmación a partir de un conocimiento de mí mismo y de mi entorno, deseo autónomamente (cf. Ravven 2001: 313-317).

Señalamos, de paso, que esta libertad de la volición no se puede construir en un esquema que postule el libre albedrío absoluto, y que contemplar la autonomía en la volición nos permite pensar en sociedades esclavizantes en las que todo el mundo hace lo que quiere una vez que se les ha manipulado mediante los medios de comunicación para querer determinadas cosas (cf. West 2001). Es decir, bajo otros esquemas, una persona es libre siempre y cuando haga lo que quiere (y son libres quienes se intoxican con alcohol tres días a la semana o quienes no paran de jugar videojuegos); el spinozista reconocerá que la libertad no es meramente hacer lo que se quiere.

Toda afección es producto de mi encuentro con un cuerpo distinto al mío, pero también de mi propia configuración (cf. *Eth* 2p16). Es decir, cuando siento que una mesa es lisa, más bien siento que mi dedo se ha aplanado de manera uniforme. Todas las afecciones y todos los conocimientos son relacionales, por lo que toda afección puede, reflexivamente, convertirse en conocimiento acerca de uno mismo (cf. Ravven 2001: 318). Ahora bien, los seres humanos existimos en una red de relaciones con el resto de la naturaleza, por lo que un conocimiento adecuado de nosotros mismos implica un conocimiento del entorno que nos configura (cf. Ravven 2001: 321). Por lo tanto, el desarrollo moral (al mismo tiempo que el desarrollo del conocimiento y de la voluntad) implica una ampliación de miras, un vernos a nosotros mismos en un marco de relaciones cada vez mayor y más complejo. En términos de Nussbaum, implica una ampliación de la esfera de preocupación adecuada.

AFECTOS TRISTES Y ALEGRES: SPINOZA Y LA COMPASIÓN

Hay muchos puntos de acuerdo entre las posiciones de Spinoza y Nussbaum: ambas consideran que las emociones son educables, ambas consideran que dicha educación es clave para la moralidad (pública en el caso de Nussbaum, privada en el caso de Spinoza) y ambas proponen que el crecimiento moral implica una ampliación en la esfera de seres que me preocupan moralmente. Sin embargo, Spinoza condena la compasión como una emoción indeseable, mientras que Nussbaum la exalta como indispensable. ¿A qué se debe esta diferencia?



Decíamos arriba que Nussbaum trata las emociones individualmente, mirando qué aporta la psicología, la filosofía, la literatura y la neurociencia sobre cada una. Este enfoque es, por supuesto, preferible a tratar las emociones en su conjunto sin distinguir unas de otras. Spinoza trata de manera individual las emociones, pero partiendo de un principio de clasificación basado en la imagen del ser humano como proceso autoafirmante: son tristes los afectos que al mismo tiempo reducen su poder de obrar y reflejan una disminución en este poder, mientras que son alegres los contrarios (cf. *Eth* 3p11esc). Recientemente, el neurobiólogo Antonio Damasio ha postulado que las emociones son *percepciones interactivas*, es decir, percepciones de estados corporales que a su vez alteran al cuerpo (cf. Damasio 2003), y que las emociones acompañadas de tristeza están asociadas con un desequilibrio homeostático del cuerpo y con una capacidad de razonamiento disminuida (cf. Damasio 2003: 131-139). En esto coincide con Spinoza: la tristeza no sólo *refleja* una disminución en el poder de obrar, sino que lo disminuye, la alegría no sólo *refleja* un aumento, sino que lo aumenta. Spinoza también clasifica los afectos en pasiones y acciones, según sea quien los tenga a causa o efecto de los mismos (cf. *Eth* 3def3).

Es por esto que la compasión resulta criticable: se trata de una pasión triste, pues es un sentimiento de tristeza ante el sufrimiento ajeno (cf. *Eth* 3p27esc, 4p50). La compasión no es criticable en términos absolutos sino relativos a un estado superior de desarrollo: la compasión genera benevolencia y es, en sí misma, señal de un cierto nivel de potencia de obrar. Una persona apática, que no sintiera ni compasión ni ninguna otra emoción ante el sufrimiento humano, sería menos poderosa que una persona compasiva; la misma capacidad de empatía es una potencia del cuerpo. Cuando pateo una piedra (un ser carente de potencia de obrar), tan sólo se mueve según la impulse; cuando pateo a una persona, sin duda he de esperar una reacción motivada, al menos parcialmente, por la naturaleza de la misma.

Sin duda, es preferible la compasión a la apatía ante el sufrimiento ajeno y la indignación ante la injusticia. En esto tiene razón Nussbaum, pero se trata de pasiones tristes y reactivas que no se fundamentan en un conocimiento adecuado. La emoción autónoma ante el mal ajeno se concentrará en el poder de obrar del propio cuerpo y en la naturaleza de la situación, no en lo triste de la misma. Es decir, ante una persona que acaba de sufrir un accidente, por ejemplo, que le caiga un piano sobre sus piernas, mi atención no se concentrará en lo doloroso que debe ser tener un piano sobre la pierna, sino en qué puedo hacer yo con mis propias fuerzas y las que están disponibles en el entorno, para quitarle el piano de encima. Siendo esta actitud una contemplación de mi potencia y no de mi impotencia, será una actitud alegre.

El mecanismo que impulsará al spinozista a ayudar a su prójimo no será el sentir en carne propia el dolor ajeno. El spinozista reconoce que vive en una red de relaciones y que el bien de otras partes de esta relación redundará en *su* beneficio propio, especialmente el bien de otros seres humanos (cf. *Eth* 4p35cor1). Así como nos entristecemos por el dolor ajeno, nos alegramos por la alegría de cuerpos similares al nuestro (cf. *Eth* 3p27) y es por buscar este sentimiento, en otros y en nosotros, que obra el spinozista, no por escapar reactivamente de la tristeza. Obrar por alegría empática, y no por tristeza empática, tiene consecuencias a nivel de políticas públicas: la preocupación por el otro no entrará en escena cuando el otro esté reducido a una situación miserable que me mueva a la conmiseración, sino que estará ahí desde siempre.



¿Es la actitud spinozista una obstinada negación de la debilidad humana, o es más bien un estadio superior en la educación del deseo? El argumento de Nussbaum es atractivo: la tradición estoica se ha negado a reconocer que los seres humanos somos blandos, dependientes del entorno y de otras personas; pero hay que reconocer nuestra fragilidad. La compasión, el miedo y la tristeza son reacciones emocionales adecuadas cuando la humanidad se ve vulnerada; esto es reconocer nuestra humanidad. La compasión es una herramienta indispensable para reconocer la humanidad en otros y en nosotros mismos. Pero el spinozista no niega la debilidad humana —de hecho, la vuelve un axioma en su sistema (cf. *Eth* 4ax1)— sino que más bien, se concentra en afirmar el humano poder de obrar dentro de sus límites adecuados. ¿Qué posición afirma mejor la humanidad? ¿Aquella que se preocupa por lo que los humanos *no* son y *no* pueden hacer, aquello que los destruye? ¿O aquella que considera que la esencia humana es el deseo, el esfuerzo por preservar la existencia y celebra la condición humana?

LA UTILIDAD DE SPINOZA PARA EL PROYECTO FILOSÓFICO DE NUSSBAUM

En su tarea de defender el valor de la compasión frente a la tradición estoica, Nussbaum encontró a un enemigo en Spinoza. Aquí queremos señalar que, de esta forma, no pudo ver que tenía un aliado para su proyecto filosófico principal. Éste, decíamos, consiste en rehabilitar la educación y el papel cognitivo de las emociones para darles importancia en la vida pública.

Un corolario de la antropología de Spinoza es que el desarrollo moral consiste, de manera esencial, en la educación del deseo por medio de la expansión del conocimiento. El spinozista no defenderá el cultivo de una u otra emoción por su utilidad para la vida pública, sino que, de entrada, concebirá que el cultivo de las emociones es constitutivo del florecimiento humano y su obrar ético. La racionalidad del obrar será a la vez criterio de verdad y de integridad y autonomía psicológicas, y se experimentará como bienestar (cf. Ravven 1989: 28). Tendrá además dos raseros para valorar lo deseable de una emoción determinada: su generación autónoma y su alegría, entendida como aumento en el poder de obrar. No esperará a que las circunstancias miserables de otros le obliguen a ayudarlos, sino que siempre (y de forma expansiva a medida que se desarrolla) se preocupará por el bienestar de otros. El profundo materialismo de Spinoza —su paralelismo— impedirá que el spinozista distinga cuerpo y mente y recomiende a quienes sufren refugiarse en un castillo interior; su preocupación, por el contrario, serán los cuerpos y su relación con el entorno. El intelectualismo spinozista, en cuanto lo hay, ayudará a defender el cultivo de las emociones en la vida pública, pues el rasero de una emoción positiva es su adecuación cognitiva. Por lo tanto, la defensa del cultivo de las emociones en una esfera pública relacionada con la ciencia se hará más fácil.

El punto crucial es que el debate en torno a las emociones es, en última instancia, un debate de antropología. Qué son y qué valen las emociones para el hombre depende de nuestra concepción de lo que es el ser humano. La imagen spinozista del hombre lo convierte en deseo, sin devaluar ni el cuerpo ni la mente. Elimina de esta forma la ficción del calculador frío y distanciado: todos somos procesos autoafirmantes, y lo reflejamos en todo lo que hacemos, no hay pensamiento sin emoción ni emoción sin pensamiento. El cultivo de las emociones y el de la razón será una y la misma tarea. Desde esta perspectiva se puede ver lo inútil que es saberse una lista de ríos europeos o de elementos químicos si el conocimiento no se relaciona con la propia vida; y lo



inútil que es exaltar el amor o la tolerancia en el aula de manera abstracta si no se cambian los juicios de los estudiantes respecto a los potenciales objetos de amor o tolerancia. Es necesario saber cómo funcionan las emociones para poder educarlas.

Spinoza podría constituirse en un interlocutor mucho más rico para Nussbaum de lo que hasta ahora ha sido. Sin duda hay puntos de diferencia importantes, y quizás irreconciliables, pero no parece sensato rehabilitar el papel ético y político de las emociones al tiempo que se excluye a Spinoza como alguien que las rechaza sin más.

BIBLIOGRAFÍA

DAMASIO, A.

(2003) *Looking for Spinoza*. Londres: Willian Heinemann.

DIJN, H.

(2001) "Naturalism Freedom and Ethics in Spinoza" en: *Spinoza: Critical Assessments* (ed. G. Lloyd) Londres: Routledge. V. 2: 332-344.

MATURANA, H. Y VARELA, F.

(1994) *De máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile: Editorial Universitari.

NUSSBAUM, M.

(1995) *Justicia Poética* (trad. C. Gardini). Santiago de Chile: Andrés Bello.

(2001) *Upheavals of Thought*. Nueva York: Cambridge University Press.

(2004) *Hiding from Humanity*. Princeton: Princeton University Press.

PLATÓN

(2002) *Fedón* (trad. L. Gil). Madrid: Tecnos.

RAVVEN, H.

(1989) "Notes on Spinoza's critique of Aristotle's Ethics: from Teleology to Process Theory". En: *Philosophy and Theology* 4: 3-32.

(2001) "Spinoza's Materialist Ethics: The Education of Desire". En: *Spinoza: Critical Assessments*. (ed. G. Lloyd) Londres: Routledge. V. 2: 310-331.

SPINOZA, B.

[*Eth*] (1999) *Ética* (trad. V. Peña). Madrid: Alianza.

WATSON, R.

(2003) *Descartes* (trad. C. Gardini). Barcelona: Vergara.

WEST, D.

(2001) "Spinoza on Positive Freedom". En: *Spinoza: Critical Assessments* (ed. G. Lloyd). Londres: Routledge. V. 3: 207-222.

