

Afecto y Razón
Eugenio Fernández

En primer lugar, voy a trazar algunas referencias o coordenadas históricas dentro de las cuales se sitúa el análisis del problema y, en un segundo lugar, concretando un poco más, voy a prestar una atención singular a un autor, Spinoza, y a algunos pasajes de su obra "La Etica", en relación a la transformación que opera en torno a la noción de afecto y a la constelación que a partir de ahí se dibuja o se adivina.

Quizás la primera observación es histórica, pues estamos en un momento, en un lugar común, que aparece hasta en los suplementos de los periódicos, donde se hace con orientaciones distintas una especie de balance sumario de la modernidad para una liquidación urgente, por una parte, para un intento de rescate de salvación del naufragio, por otra.

En general hay en esa precipitación una cierta niebla que se difunde y que a mi juicio es falsa, inadecuada históricamente y sobre todo nefasta para el problema de los afectos y su relación con la razón.

Digamos que el tópico destaca que la época moderna se caracterizaría por el predominio del saber y su manifestación dominante sería la ciencia. Vivimos en un mundo en el cual la ciencia tiene la última palabra, es el refugio en el que se confía para casi todo, es el verdadero señor.

La característica no sólo del presente sino de los últimos 4 o 5 siglos, de lo que en términos históricos amplios llamamos la época moderna, sería la exhibición, el deslumbramiento producido por el desarrollo del saber, en una palabra la característica predominante de la época moderna sería justamente la luz, la época de las luces para decirlo con un término ya clásico. Los elementos no inscribibles en este tipo de dinámica serían como mínimo marginales.

Sin embargo creo que hay suficientes pistas y suficientemente lúcidas para sospechar de que eso no sea una operación del propio discurso moderno, una operación de autodefensa, probablemente una estrategia de tinta de calamar. Sólo voy a señalar dos a título de sugerencia. Una, la indicación de Lacan de que si uno quiere indagar cómo ha operado el deseo en la sociedad y en la cultura moderna, uno de los lugares privilegiados, especialmente sensible, en el que buscar es justamente la objetivación del deseo de saber (?), es decir la sospecha de que el deseo de saber cuyo efecto directo sería la ciencia y su impregnación de toda la realidad es algo a leer con miradas distintas, algo sobre cuyo espejo hay mucho que sospechar, sobre cuyas ocultaciones y trastiendas probablemente no se puede ser ingenuo; otra muy distinta, pero complementaria, la indicación irónica y sutil por parte de Foucault en la "Historia de la Sexualidad", según la cual, la historia de los últimos siglos, tiene un afán casi compulsivo de llevar la sexualidad, el deseo, por el molino de la

palabra, o sea la paradoja de que la modernidad está hablando continuamente de algo que ignora que habla o, en todo caso, no sabe que habla o, no reconoce que habla, es decir un juego de distanciamiento o trampa de la horizontalidad, de la coherencia interna de los mismos (?)

Mi suposición es que en realidad el saber y, desde luego, la experiencia humana en la época moderna queda mejor recogida, expresada, en la figura de Fausto. Es más ambivalente e internamente conflictiva de lo que a primera vista en ese espejo de la realidad que pretende ser el saber se reconocería, es decir, que estamos jugando siempre con el espejo y su otra cara, con el espejo y la necesidad de romperlo, con el negocio que falla en la puesta de Fausto.

No es ninguna casualidad, creo que si fuera una casualidad sería curiosamente significativa, que la figura de Fausto acompañe momentos cruciales y además de forma casi periódica a lo largo de toda la época moderna, desde el renacimiento, pasando por el siglo XVII, por Goethe, por Tomás Mann, etc., y los tratamientos de la figura de Fausto en la música.

Me parece que tiene algo de emblemático, algo de la expresión de eso que se juega de forma no directa y no reconocida en el proyecto de la modernidad. Junto con eso hay un hecho menor, pero chocante, que desde el punto de vista de la historia, vale la pena reparar: en ninguna época considerada intelectualista en momentos particularmente racionalistas, en términos históricos el siglo XVII, si uno repasa las historias de la filosofía se encuentra con un hecho, un tanto anómalo, que se produce una llamativa proliferación de obras de autores importantes, netamente caracterizados como racionalistas, sobre el tema de las pasiones o de los afectos.

En pleno racionalismo, algo les pasa a los racionalistas que de repente emerge el interés y se hace presente la problemática de las pasiones y de los afectos. Descartes podría ser el ejemplo más conocido, todo el cartesianismo que tantas veces hacemos girar o bien sobre su geometría y sus tratados de ciencias naturales o incluso de música o bien sobre el conocido cogito y sus implicaciones, ese Descartes en su madurez se ocupa de dos cosas que poco tienen que ver con eso, de hacer anatomía y de escribir un tratado sobre las pasiones.

Un personaje todavía menos sospechoso de ningún tipo de debilidad psicologizante o de sentimentalismo como es Spinoza, el adusto y austero Spinoza, dedica un núcleo estructuralmente decisivo de su obra principal "La Ética", a tratar de los afectos humanos. Un señor que quiere hacer filosofía como se hace geometría, por tanto toma los afectos, los sentimientos, las emociones humanas como si fuese cuestión de superficies, líneas y puntos, y se dedica a hacer, digámoslo con la expresión paradójica, una "geometría de los afectos". En este sentido, los ejemplos se podrían multiplicar, Hoobes va en la misma línea, y la tradición irá prolongándose hasta hoy prácticamente, tenemos ejemplos en Hume, en Kant, en el propio Hegel y en otros autores menos conocidos

Mi hipótesis, mi suposición, es que ese hecho tiene que ver con una mutación en el campo del ordenamiento de las pasiones, una mutación que de entrada cabe pensar es involuntaria y que estaría conducida por una exigencia interna de coherencia con el propio compromiso de la cultura moderna, con el compromiso con el saber. La voluntad típicamente moderna de saber y de saberlo todo, en la convicción de que, por una parte, no podemos renunciar al conocimiento, sería tanto como renunciar a nosotros mismos y, por otra parte, el saber es nuestra mejor posibilidad, nuestra máxima potencia, ya que *saber es poder*, como dijo paladinamente uno de los fundadores de ese tipo de discurso, Bacon, y si saber es poder, es como decir que la única manera de remediar eficazmente nuestros males es cultivar el saber.

Por tanto la fidelidad o coherencia de ese imperativo o autoexigencia prioritaria lleva a preocuparse por aquello que incluso en el orden de la tradición aparece como lo oscuro, lo extraño, aquello de lo que no hay ni puede haber saber, es decir, aquello que en su propia naturaleza es tan inconsistente y además tan indeseable, contrario a nosotros mismos, que no vale la pena esforzarse en conocerlo, porque no hay sustancia, no hay realidad que soporte ese saber. Llevados por esa exigencia interna se daría esa suposición que manejo, es decir, se produciría progresiva y sucesivamente esa serie de mutaciones que por simplificar podríamos caracterizar como algo similar a un proceso de seducción. En realidad, la Razón en su empeño de alcanzar un conocimiento universal se ocupará también de los bajos fondos de la condición humana, y terminaría siendo atraída por modos y con intensidades para ella misma insospechados, que además tardará en reconocer, de tal suerte que resignifica el campo, lo que se advierte en los deslizamientos tortuosos a veces en la terminología. De hecho yo hablaré aquí indistintamente de pasiones, afectos, sentimientos, emociones, porque buena parte de la tradición filosófica no distingue claramente, no ha codificado esos términos, probablemente no es ninguna casualidad. Buena parte de los juegos a que se refieren aquellos términos, ponen en práctica, se sirven de esa confusión, o de esas posibilidades de deslizamiento y de complicidad, justamente, porque la delimitación no está claramente establecida.

El término pasión queda progresivamente sustituido por el término afecto, quedando señalado como inadecuado para expresar el núcleo del problema y progresivamente el término afecto va adquiriendo una consistencia, una delimitación, una densidad de contenido y una serie de articulaciones e inscripciones cada vez más ricas y, al mismo tiempo, se produce una reordenación del campo, algo así como una operación urbanística, es decir, no sólo se repintan las fachadas sobre todo se redistribuyen los espacios, se crea una nueva topología y es en función de esa reestructuración que el confuso campo de los afectos, la significación de los afectos, va a cambiar más profundamente, lo que empieza a ser perceptible, reconocible desde el siglo XVII.

En el fondo, todo el problema gira en torno a la expresión "orden de los afectos". La expresión clásica se entendía como el orden sobre los afectos, el dominio de otra cosa sobre los afectos; progresivamente va a empezar a constituirse un campo en el cual "el orden" es puesto como sujeto, de suerte que finalmente se puede decir, en un sentido activo, orden de los afectos, es decir el orden instituido, instaurado por los propios afectos, lo que significa que el afecto ha cambiado profundamente de significación, de posición y por lo tanto de juego de relaciones, ha constituido efectivamente otro orden, o por lo menos un orden que se empieza a distinguir claramente de los modelos predominantes.

Me voy a remitir, aunque sólo sea para dar una perspectiva histórica, voy a recoger algunos de los pasos de esas formas de ordenación. En primer lugar, a la época antigua, en la que el dominio de los afectos es atribuido a la razón. Quizás conviene, porque es un autor donde eso ha quedado muy bien cristalizado, recordar un dicho que Platón expresa mejor que otros.

Para Platón según sabemos por "El Banquete", Eros es el prototipo de las pasiones, y por lo tanto siempre es mucho más que una pasión, es en alguna medida el rey y portavoz de las pasiones, de suerte que lo que se dice de Eros en buena parte se puede decir de sus derivados, de todos los demás, pues bien, Platón decía en la República que "Eros es un déspota loco y tirano, que afortunadamente se debilita con la edad y permite alcanzar la paz y la libertad en la vejez".

Quería recordar esta frase de Platón porque aquí se presenta como un conflicto de dominios, de tal suerte que finalmente la cuestión se resuelve en una dialéctica, o dominamos o nos dominan, no hay escapatoria, o somos siervos o somos señores, o ese déspota manda o mandamos nosotros, es decir, estamos emplazados, no vale buscarse un repliego o un refugio.

El segundo elemento que quería recordar es la analogía entre la estructura de la ciudad, la estructura de la política y la estructura de la psiqué, digamos que en sus piezas fundamentales y en su orden interno deben ser al menos la misma, de tal suerte que tiene que haber un perfecto paralelismo entre el orden de la ciudad, el orden político y el orden del alma.

Igual que en la distribución en clases o estamentos, como señala Platón en la República, el orden consiste en que lo superior, el alma inteligible, el logos, domine sobre los inferiores, domine sobre el alma irascible y el alma sensible, de la misma manera los filósofos tienen que dominar sobre los guerreros y los guerreros sobre los simples trabajadores para que haya un buen orden político. En el alma la parte intelectual debe dominar sobre las otras jerárquicamente, en eso consiste el buen orden, simplemente que cada cosa ocupe su sitio, y cada uno cumpla su función.

Las pasiones responden a una especie de rebeldía, de insubordinación, de desorden interno, que consiste en que lo inferior quiera mandar, es decir en una subversión, por tanto en un principio de caos y por eso son terribles, por eso hay que intentar reducirlas.

Una observación que conviene tener en cuenta, es que en parte el esquema de Platón es fácilmente presentable y funciona aparentemente bien, en la medida en que se parte de supuestos de raigambre metafísica dualista. Por una parte, está el alma, por otra, el cuerpo, y la valoración antagónica entre alma y cuerpo, el cuerpo es la cárcel del alma, etc..., lo que facilita esa propuesta de dominio

El problema se agudiza a medida que se va observando, y Aristóteles contribuirá a ello, que el dualismo ni es tan simple, ni cabe pensar que las pasiones son elementos extraños y contrarios a nosotros mismos.

En aquel modelo, la posición característica equivalente al orden político es la pasión igual al extranjero, al invasor, al extraño que entra en un territorio que no le corresponde y pretende dominar, quiere convertirse en señor. Por tanto la estrategia sería de entrada, aparentemente sólo defensiva, expulsar al enemigo que intenta invadir el propio territorio, es decir, volver a hacer del extranjero un extraño.

El problema se complica cuando se percibe que esa extranjería es sólo aparente y que son partes de nosotros mismos las que están en conflicto y por tanto que al menos una salida ya no cabe que es expulsar al extranjero, coger al inmigrante sin papeles y ponerlo de patitas en su lugar de origen, porque no tiene lugar de origen, porque es de aquí, porque su patria es la nuestra y por lo tanto no cabe expulsarlo a ningún sitio.

El primer giro sobre sí mismo, la primera reacción, es intensificar el dominio, sino lo podemos expulsar lo que nos queda es reducirlo, aniquilarlo y, en buena parte, esa será la propuesta de los sucesivos movimientos de estigmatización de las pasiones, en particular del estoicismo, dicho en otra terminología hay que acabar con los peligros de la carne, hay que acabar con la concupiscencia, en definitiva hay que enterarse de esa enfermedad del alma, de esa patología mortal que son las pasiones por la sencilla razón que si no acabamos con ellas acabarán con nosotros, es una cuestión vital o ellas o nosotros, lo diré con una frase de Nietzsche que tiene la ventaja de expresarlo de forma muy rotunda: Hay que acabar con las pasiones, para poder asegurar los movimientos del alma, es decir, para poder asegurar la lucidez, el conocimiento de la verdad, sin esa posición no hay posibilidad de garantizar lo que más nos importa.

Sólo dos indicaciones históricas para sugerir hasta qué punto ese es un modelo antiquísimo, lo diré con dos citas, una cita de Montaigne y otra de Shakespeare.

La primera, recordando a Platón, habla del deseo como de un miembro desobediente y tiránico que, como un animal furioso, intenta por la violencia de su apetito someterlo todo. La otra de Shakespeare, en una obra no de las más conocida, Froilo y Tesira, en una parte de un discurso que pone en boca de Ulises y que Ulises dirige a Agamenón: Quitad la jerarquía, desconectad esa sola cuerda y escuchad la cacofonía, todas las cosas van a encontrarse para combatirse, la violencia se convertiría en arma de la esterilidad y el hijo brutal golpearía a su padre a muerte, la fuerza sería el derecho, o más bien el derecho y la culpa cuya eterna querrela está contenida por la interposición de la justicia,

entonces todas las cosas se concentrarían en el poder, el poder se concentraría en la voluntad, la voluntad en el apetito. El apetito, lobo universal, doblemente secundado por la voluntad y el poder haría su presa del universo entero, hasta que al fin se devorase asimismo. Gran Agamenón cuando la jerarquía está ahogada e ahí el caos que operado por el dominio o simplemente caos. Caos que influye la autodestrucción.

Es así como las pasiones presentan un rasgo particularmente justificador de lo que con ellas se proponía hacer y es que son incapaces de sostenerse asimismo, necesitan que las ordenemos para defenderlas porque sino el lobo y la sal se devora asimismo, no se trata de una lucha entre instintos, se trata en el fondo de evitar la destrucción.

Hay otra propuesta que progresivamente saca la cabeza en determinados momentos en la historia, en unos con más timidez, en otros en forma más definida, es una especie de versión entre ese dominio puro y duro y la necesidad de reconciliación, dado que se trata de una guerra civil y la eliminación del enemigo en una guerra civil es muerte de una parte de uno mismo. Esa propuesta se afirma mas rotundamente cuando las posiciones son un poco menos dualistas o vienen menos cómodamente legitimadas por supuestos dualistas, esa propuesta consistiría en una domesticación, el mejor, el más hábil modo de dominar las pasiones no es intentar curarse de ellas, es decir, eliminar esas patologías del alma, ante las cuales hay que reaccionar en virtud del deseo de salud, sino tomarlas como elementos peligrosos pero al mismo tiempo aprovecharlas.

En el "Tratado sobre las pasiones del alma", de Descartes, encontraremos esa propuesta, y naturalmente la encontramos en el mundo griego, en distintos momentos, en el mundo latino, incluida la tradición cristiana. Básicamente de lo que se trata es de domesticar, de entrenar para aprovecharse, digamos la astucia que además en alguna medida predominará a lo largo de buena parte de la época moderna al servicio de intereses económicos y por lo tanto imbricada en la genealogía del capitalismo, etc..., es decir, poner a trabajar a las pasiones a nuestro servicio, en vez de intentar extirparlas, domesticarlas, que se cansen bien y veréis como dejan de dar guerra y además nos produzcan efectos beneficiosos. El ejemplo clásico de Descartes es, qué hace, por ejemplo, un pastor, un cazador con su perro, sencillamente utilizar sus movimientos naturales y conducirlos a través de una serie de controles y asociaciones, conducirlos por otros destinos, en un juego de control e impulso. En definitiva una economía de las pasiones.

En el siglo XVII encontramos la propuesta que recoge y cristaliza la necesidad del dominio, pero en primer lugar, en el dominio de sí, el señorío sobre sí mismo, una propuesta que tiene como telón de fondo toda la reivindicación de la autonomía, de la ciudadanía, de la libertad, etc..., es decir, valores característicamente modernos. Lo que hace al hombre humano es justamente su capacidad de dominio, en primer lugar el dominio de sí, que forma parte de un

conjunto de dominio mucho mas extenso, por ejemplo, el dominio de la naturaleza, pero también el dominio en relación con los demás. Lo que se intenta establecer es el dominio común a través de las instituciones políticas, a través de la autoridad, la ley, el orden común imperante sobre todos, con una matización El dominio de sí, el señorío sobre nosotros mismos sería el pivote sobre el cual se pueden construir los demás, naturalmente eso tiene correlaciones claras, en el caso de Descartes, por ejemplo, con la función del cógito. Nos podemos dominar en la medida en que nos reconocemos en la inmediatas. El efecto casi maravilloso del cógito es que ahí, sabemos que somos lo que sabemos que somos y gracias a las posibilidades que sabemos que eso entraña podemos hacer lo que nos conviene hacer, es decir podemos guiarnos a nosotros mismos, podemos operar como queremos, en definitiva ser señores de nosotros mismos. Esta propuesta está vinculada a una serie de pequeños cambios sociales, culturales de las prácticas cotidianas que ha estudiado muy bien Foucault en la "Historia de la sexualidad", por ejemplo, el cambio que tiene lugar con respecto a la confesión, Foucault lo relaciona con las prácticas de sí como elemento fundamental, no sólo de los distintos modos de concepción de subjetividades en las distintas sociedades y culturas sino también con los distintos modos de relación consigo mismo, es decir, procurarse la mejor vida posible, tanto individualmente como en los marcos en los grupos de referencia. Foucault da particularmente importancia al mandamiento eclesiástico de la confesión como una práctica general, anterior al siglo XVII, pero que establece ya de una forma disciplinar rigurosa el concilio de Trento, naturalmente ya no por lo que tenga de elemento ascético, sino porque refuerza otra serie de convergencias en torno a hábitos de análisis de sí mismo, de exámen de sí mismo y todo ello en un campo más amplio donde la búsqueda de la introspección, el conocimiento de si se convierte en un elemento fundamental de reconocimiento, de intensificación de defensa, de constitución de una función social claramente establecida.

En ese sentido, tendría particular significación el surgimiento de la novela en el sentido moderno, es decir, la importancia de relatar, de construir tejidos con palabras en los cuales uno tenga algún tipo de consistencia, algún tipo de inscripción, alguna posibilidad de ser alguien, de ser señores de un discurso, de ser protagonistas, y junto a ello, en la pintura por ejemplo, la importancia de los retratos, el privilegio que tiene en esa época el retrato y el autorretrato. La metáfora del espejo y el juego del retrato con espejos implica, en todo caso una inquieta búsqueda de la objetivación de si mismo a través de un dispositivo interior, poder verse en el fondo de si mismo etc., incluso combinado con una serie de elementos, de los cuales quiero destacar uno: la densidad llamativamente creciente de signos en este momento histórico, el interés por la gramática, la lógica, en definitiva por la lectura y en primer lugar el trato de los signos, bastaría recordar la búsqueda casi compulsiva de características, que

juega con su etiología, caracteres, signos, características no dispersas sino articuladas al modo de los lenguajes.

El gran afán del Barroco y de la filosofía Racionalista será descifrar todos los signos que hay en la realidad y poderlos ordenar de tal manera que nada de lo que las cosas significan se nos oculten, es decir, que todo sea perfectamente legible y finalmente transparente, que todo tenga una significación, que no haya secreto, ocultamiento, que no haya nada evasivo en la realidad. De allí el tópico conocido de construir lenguas artificiales perfectas, lenguas sin sombras, lenguas en las que todo pueda ser dicho, lenguas por tanto que sirvan a esa voluntad de saberlo todo, naturalmente condición para que la omnipotencia sea real, la omnisciencia pasa por la característica universal y a su vez ambas hacen posible un dominio completo de la realidad, la eliminación de todos los males, la recuperación del paraíso original. Hay un libro precioso de Humberto Eco que se titula justamente así "La búsqueda de la lengua perfecta, a lo largo de la historia".

Sin embargo y en ese contexto, aparecen de nuevo elementos que no estaban en el programa, y algo vinculado a la sensibilidad del Barroco que es el progresivo protagonismo del "claroscuro", es decir el descubrimiento a medida que uno se va acercando a esos lados ignorados de que no todo son luces o todo tinieblas, sino que los goznes o las articulaciones básicas están justamente en posiciones de combinación donde nada se ve del todo claro y del todo oscuro, y sin embargo las cosas no se agotan en si mismas, no quedan fijadas en su propia gravitación, se transforman continuamente, ya que son como el universo característico de la época, infinitas, porque su capacidad de transformación, de mutación es inagotable.

Bastaría recordar, un lugar, bien conocido en toda la ciencia barroca y que ha analizado Foucault en su libro de Leibniz, la importancia del pliegue. El pliegue no sólo como ordenamiento del espacio, como movimiento, es decir, coger las cosas y hacerlas variar, girar sobre si mismas, componer espacios interiores, al mismo tiempo ordenes que se pueden rehacer, que no son estables por su propia naturaleza, etc... En ese conjunto de trazos es donde los sueños aparecen como un lugar críptico, siendo los sueños una manifestación del claroscuro, del conjunto de signos desordenados, pero sin embargo perfectamente lógicos, ordenables, que a su vez resuena en la metáfora del laberinto. Un laberinto no es más que un orden complejo, pero no es algo desordenado, todo lo contrario, si se quiere es un exceso de orden o la geometría como modalidad de un orden ideal que al mismo tiempo es el más económico de todos. Los sueños en Quevedo, no sólo son el lugar del descanso y la ignorancia sino fundamentalmente el lugar de la verdad.

Los papeles están cambiados, los lugares estaban mal asignados, y quien quiera saber de verdad tiene que pasar a través de esas mudas, en esas variaciones, adentrarse en esos pliegues, entrar en el lado oscuro, atravesar el espejo. Un buen ejemplo de eso es el que nos ofrece "La vida es sueños", no sólo como

puesta en escena de esa metáfora sino como puesta en escena del fracaso. En ese sentido nos interesa particularmente, el fracaso de una modalidad del orden. Recordaré algunos trazos, en primer lugar, la caracterización de Basilio como un rey sabio, un astrónomo que está continuamente pendiente de la interpretación o la lectura de los signos celestes, junto con ello una serie de trazos que llamativamente marcan las consonancias entre la figura de Segismundo y la figura de .. En definitiva cual es el problema que se plantea en "La vida es sueños", qué se propone Calderón. El problema es cómo transformar a una mala bestia en un buen señor de sí mismo, que está destinado a ser un rey y por tanto al que se le exige con particular rigor el autocontrol, el orden dentro de sí para que pueda poner orden dentro de la república. Volvemos al mismo paralelismo, pero ahora recorrido en la dirección inversa de Platón. Sólo puede ser un buen Rey, un buen ordenador de los ciudadanos quien haya puesto orden en su república interior. Este hijo bestia es un loco, se deja llevar por todos los impulsos, sencillamente hay que reformarlo y lo manda a un internado, con un tutor particular, al buen estilo de las recomendaciones para educar a un príncipe, y ¿qué es lo que pasa?, que todo su plan de educación, su plan racional, su plan es el prototipo de la aplicación a la pedagogía de los ideales del saber moderno, todo su plan de educación falla, pero falla de tal manera que, al mismo tiempo ironiza de forma particularmente audaz sobre las contradicciones de ese saber.

Segismundo jamás reconocerá que su sistema ha fallado, porque el propio dispositivo del sistema hace que siempre tenga una coartada, alguien a quien echarle la culpa. Los sabios ya habían anunciado que esta mala bestia nació matando a su madre y cómo va a terminar sino haciendo destrozos, matando a sus criados, etc, es decir, esto era un engendro de la naturaleza, esto era del orden de las pasiones y qué otra cosa podía traer sino destrucción. Basilio, el Rey, el padre, por tanto el responsable de esa experiencia educativa, tiene siempre la salida de echarle la culpa a la naturaleza o al destino. Qué es lo que pasa en realidad, lo que pasa es que sí se consigue algo del efecto pretendido, pero por una vía completamente extraña, por una vía imprevista por el programa, los dos elementos claves son, uno claramente del lado de los afectos: es el amor el que libera a Segismundo, es la experiencia amorosa la que permite que se reconozca a sí mismo y lo introduce por la vía del afecto en un cierto señorío de otra naturaleza, y el otro, es el pueblo en tanto que lo reclama como rey, la legitimidad anterior la que lo reclama y el final será que Segismundo puede decir: me tomásteis por un bruto y naturalmente todo tu dispositivo no hacia más que reforzar tu previsión, en tu experiencia de tratarme como un bruto, estos otros no me han tratado como un bruto, no me han despreciado de entrada y el resultado es que no soy despreciable.

Bien, ¿qué pasa dentro del campo de la filosofía?. En particular quería detenerme en Spinoza. Les remito particularmente a la tercera parte de "La Etica" de Spinoza. Quizás, la primera observación, que conviene reordar, está antes de la tercera parte, en la que deja de hablar de pasiones, mejor dicho no

deja de hablar de pasiones, claramente invierte la tendencia y subordina la noción de pasión a la noción de afecto y convierte la noción de afecto en pivote de su sistema.

Por tanto opera un desplazamiento de pasiones a afectos y en ese mismo orden resignifica notablemente el término afecto. En primer lugar, dándole un alcance ontológico, es decir, el afecto no es sólo algo que pase en la superficie de la experiencia psíquica, el afecto es una categoría con alcance constitutivo de toda la realidad. Para Spinoza, un afecto es una modificación, una transformación en cualquier realidad. Spinoza, es verdad, que hablará no de afecto sino de afecciones de la sustancia, es decir que la realidad no está hecha de multitud de individuos sustantivos, como las mónadas de Leibniz, que sólo por algún tipo de extraña interposición, pero sin que nada de sí mismo lo requiera, se relacionan con otros, sino que la realidad es un conjunto de continuas transformaciones, de continuas afecciones de las cosas mismas. Por tanto cada uno de nosotros, es en realidad un sistema de afectos, un conjunto de relaciones de afectos, eso en primer lugar. En segundo lugar, concretando un poco más, en el comienzo de esa tercera parte de La Ética, Spinoza se ve en la obligación, y lo hace a través de dos procedimientos, de reivindicar los afectos, es decir de desmarcarse de la tradición que colocaba a los afectos en el lugar de lo peligroso, de lo eliminable o en el caso más favorable de lo extirpable, en todo caso caracterizado como algo digno de toda sospecha, ante lo cual la cautela es lo menos inteligente que podemos hacer. Spinoza reivindica la naturalidad de los afectos, reivindica los que podríamos llamar el grado cero en la consideración de los afectos, acabar con el desprecio, en el fondo, lo que viene a decir es, que todos los esfuerzos de construir un orden racional sobre las pasiones, no era más que un intento que fracasa en responder a un prejuicio, que es el desprecio de las pasiones, es decir caracterizadas como bestias es difícil encontrar otra salida que no sea de ese tipo. El segundo elemento junto con la reivindicación de ese carácter natural de los afectos es, la geometrización, es decir, tratarlos como se trata de las cosas más indiferentes, como tratamos de las superficies, líneas y puntos. Los afectos no son más irracionales que una superficie, ni menos objetivos y verdaderos que un triángulo y sus propiedades.

Con este supuesto y un paso más, que será romper con el dualismo cartesiano, - recordar que Descartes hablaba de las pasiones del alma, porque las pasiones del alma eran efectos, impactos producidos por el cuerpo sobre el alma y naturalmente las pasiones a partir de ahí quedan caracterizadas como algo reactivo, pasivo, dependiente, subsidiario, por su propia estirpe- ya que para Spinoza los afectos son al mismo tiempo del cuerpo y del alma y por tanto los afectos tienen una doble faz, una doble dimensión, una dimensión corporal y una dimensión mental, los afectos son siempre movimientos del cuerpo, procesos corporales y al mismo tiempo expresiones, es decir, tienen algún tipo de significación, y en tanto tales constituyen el vínculo fundamental de la condición humana, allí donde el hombre se encuentra más en su lugar es,

justamente, en esa conexión entre cuerpo y mente que se opera en los afectos. Los afectos son relaciones, lejos de tratarse de impactos de unos sobre otros y por tanto darse sólo en aquel que sufre del impacto, los afectos forman parte de la estructura misma de la realidad. En la terminología de Spinoza, cada uno de nosotros somos parte de una naturaleza mucho más compleja, somos fuerzas dentro de un campo que está articulado y por tanto se están produciendo continuos intercambios, intercambios que tienen una valoración positiva, Spinoza lo comparará con la alimentación, un cuerpo no solamente se sentiría más débil, sino que se moriría si no tuviera intercambios, si no estuviera en incorporaciones y donaciones constantes a otros y, por tanto, la relación es la condición fundamental de nuestro modo de ser. Por eso, las relaciones no indican ningún elemento negativo, no nos introducen en ninguna dinámica de deuda o de subordinación, sino en la dinámica que componen el tejido que nos sostiene, somos en la medida en que nos relacionamos, Spinoza llegará a decir que la mente sería mucho más débil de lo que es sino tuviera intercambios, - frente al ideal ascético del sabio, que sería tanto más sabio cuanto más retirado en su soledad y ajeno al mundo- nuestra mente sería más frágil si estuviera sola, es decir, la condición de su actividad son justamente las relaciones, en ese sentido los afectos forman parte del arte de saber vivir, del arte de saber cuidarse, es decir del arte de las relaciones, valdría también decir que, la relación se convierte progresivamente en una categoría fundamental más importante que la categoría de sustancia, por ejemplo, Spinoza no diría que ningún individuo es una sustancia sino que, somos una trama de relaciones y por tanto los afectos forman parte de nuestra radical constitución.

En tercer lugar, ese juego de relaciones, no es un juego que parta de la indiferencia, por una sencilla razón, la parte que somos cada uno de nosotros, forma un conjunto con otras y ese conjunto no está ordenado naturalmente de manera que esté garantizado su despliegue lineal, Spinoza afirma que cada uno somos parte de la naturaleza y el hecho de que seamos parte de la naturaleza implica que no todo depende de nosotros mismos, tanto es así, que implica que la condición de nuestro ser es el conflicto y por eso nos jugamos en lo que somos, en saber cuidar esas relaciones, en saber potenciar lúcidamente las relaciones que nos son convenientes. Justamente porque vivimos en una naturaleza que no es armónica sino que es constitutivamente conflictiva, la muerte, el sufrimiento, la destrucción, forman parte de nuestra condición y todos los elementos de la naturaleza. No tenemos garantizado ningún tipo de cumplimiento final, no sólo de constante pervivencia o por supuesto de saber completo, de omnipotencia, ni nada por el estilo, más bien tenemos garantizado que no podemos existir sin sufrir efectos indeseables.

En esa condición conflictiva hay otro tipo de elemento que introduce otro tipo de diferencia, por tanto otra anomalía si queréis respecto a cualquier suposición de un estado de equilibrio, que lo que constituye radicalmente a cada uno de esos elementos, a cada uno de nosotros es lo que Spinoza llama un grado de

potencia, es decir, un dinamismo propio, no somos seres inertes sino somos seres que cuya esencia es potencia, por lo tanto actividad, y por tanto eso modula de forma particular toda la trama de relaciones. No sólo somos afectados por otras cosas que interfieren con nuestros movimientos continuamente, sino que nosotros mismos desplegamos movimientos que inciden con los demás y en ese incidir con los demás se mudan las emociones, Hay un doble sentido del afecto, por una parte, lo que llamaríamos el heteroafecto, lo que se produce en las relaciones, la mutación que se produce en una relación, -para Spinoza el afecto no es más que un incremento o una disminución de nuestra propia potencia tal como se juega en cada relación y por tanto una variación de la intensidad de esa potencia, una variación del deseo- y al mismo tiempo la posibilidad de autoafectarnos, en la medida en que la actividad es constitutiva y espontánea en nosotros mismos se está transformando asimismo por su propio ejercicio además de por las relaciones que incrementan o disminuyen su propia potencia. Todo eso está dicho en una expresión: "El deseo es la esencia de hombre", que Lacan citó más de una vez.

Frente a la tesis caracterizadora del racionalismo: 'la esencia del hombre es la autoconciencia', el lugar donde el hombre es él mismo como lugar privilegiado del conocimiento, como espacio en el cual la libertad y el dominio de sí están garantizados, -como esa especie de acrópolis o fortaleza interior que ninguna pasión podrá invadir nunca y desde la cual siempre podríamos hacernos valer e incluso reconquistar el terreno perdido, etc...-, Spinoza afirma, como quien no quiere la cosa, que la esencia del hombre no es el conocimiento, es el deseo, el deseo que está atravesado por el conocimiento pero no depende del conocimiento. Spinoza dirá tanto si un conocimiento es inadecuado o no, el hombre es deseo, el deseo no es efecto del conocimiento sino que es anterior al conocimiento.

Para Spinoza afirmar que la esencia del hombre es el deseo, supone que el deseo está siempre afectado, que no hay deseo puro, el deseo no es más que la fuerza desplegada en ese conjunto de relaciones en la cual está continuamente arriesgando su propia actividad, su propia condición, y por tanto los deseos son un temible, pero son el temible inherente a la condición activa del deseo -no el peligro de una amenaza exterior tal como había quedado marcada por las pasiones-

El deseo nos introduce en una trama que tiene entre sus posibilidades la servidumbre, el quedar atrapados y completamente sometidos a dominios sobre nosotros mismos, pero a la vez entraña sobre la misma trama un señorío que no es ningún tipo de dominio sobre otros, sino que simplemente hace posible que el deseo juegue su juego, que el deseo se despliegue en los afectos, cuando más activos mejor. Toda la serie de los afectos pasivos y activos y la derivación de que, para Spinoza, pasiones no son más que una variante de los afectos, aquella justamente que por ser contraria a la dinámica del deseo disminuye su potencia pero en todo caso algo que a su vez permite transformaciones. Bastaría recordar

para ese propósito un pequeño detalle terminológico en Spinoza, lo que traducimos por deseo en la obra de Spinoza, en latín es el término cupidites, que tiene una larga tradición, probablemente en forma voluntaria, Spinoza tiene un problema muy particular con el lenguaje, por una parte, reconoce que el sentido que él le quiere dar a la palabra estado es incompatible con el sentido tradicional y dominante pero por otra parte, cree que es una perfecta ingenuidad que no se puede tolerar el que el pensador cree un lenguaje propio, porque es necesario hablar en un lenguaje común y por tanto se ve sometido al esfuerzo de resignificar las palabras dentro de su propio juego y uno de los ejemplos más claros es ese, las connotaciones de la tradicional en el ámbito de las sectas, al sentido que le da Spinoza, hay una verdadera traslación, transformación importantísima y probablemente uno de los milagros en el uso de los términos que ha tenido para que se vea bien la diferencia es que él utiliza en la Etica el término desiderium, equivalente más literal de lo que podríamos entender por deseo.

El término desiderium, en la traducción de la Etica de Peña en Alianza, está traducido por frustración y está muy bien traducido, realmente lo que Spinoza explica con el término deseo es frustración, es decir, es eso que en el lenguaje común se llama deseo, esa cosa frágil, maravillosa, pero completamente impotente, cuyo único destino posible en su propia coherencia es la propia frustración, es la nostalgia.

La ordenación al hilo de lo que llama los afectos positivos, los afectos convenientes y de otra, aquellos que hay que intentar transformar por la sencilla razón -no por que sean buenos o malos- que son disminuidores, porque restan en lugar de potenciar.

En torno a ese pivote que es el deseo y sus modos de afección, sus variaciones se juega toda la ética de Spinoza.

Como es bien sabido y no es ninguna casualidad, en el escorrio de la proposición 9, después de decir "el deseo es la esencia del hombre", dirá inmediatamente, por eso bueno y malo no son cosas en si mismas, bueno y malo no son más que apelaciones con el deseo, es decir, que llamamos bueno aquello que conviene al deseo, llamamos malo aquello que es contrario, que le perjudica. Todo el orden ético debe repensarse desde esa característica.

Para terminar, dos indicaciones, la primera, una de las consecuencias que tiene a su juicio esa progresiva reordenación, el orden puesto por los propios afectos, es el cuestionamiento frontal, el rechazo total de cualquier posibilidad de lo mismo. Remito por ejemplo, a un pasaje, del prefacio de la cuarta parte de la ética, en el que Spinoza habla justamente de goce, impregna gran parte de su sistema, es el efecto negativo de las pasiones, que se cristaliza en la servidumbre, en esa imagen de que somos un pelele manejado por influencias que nos manipulan como les interesa.

Frente a eso el único recurso típico del racionalismo para garantizar el dominio era justamente el conocimiento verdadero, el saber sólido, pues bien Spinoza en

este mismo prefacio rescata a través de una alusión, reproduce en las mismas palabras lo que podríamos llamar la experiencia dramática de la impotencia del dominio atribuido a la voluntad y al conocimiento, el famoso dicho: "hago el mal que no quiero y no hago el bien que quiero", que reproduce tal como lo citaba Horacio, pero que se encuentra en otros términos en San Pablo, o la expresión de Spinoza: "veo lo mejor y lo apruebo y sin embargo sigo lo peor. La razón es la señora radicalmente impotente, reina pero no gobierna, está ella misma expuesta al sinsentido, a la ignorancia de atribuirse un poder cuya impotencia experimentamos dramáticamente, es decir, la moral es la prueba más rotunda del fallo, no por razones internas en este caso, sino porque si se mira sobre ese modelo del dominio, la consecuencia que de eso sacará Spinoza, frente a esa ilusión, es que ninguna afecto puede ser cambiado por ningún tipo de idea, es decir, no basta saber para hacer las cosas de otra manera, se puede uno empeñar en ilustrar su conocimiento que los afectos seguirán su propia dinámica. En ese sentido, por tanto, la única posibilidad de operar en ese campo es la afirmación de Spinoza "un afecto solo puede ser modificado por otro", es el juego entre los afectos, naturalmente que no cualquier afecto, naturalmente que sigue siendo verdad los afectos.

Al mismo tiempo los afectos son velos, son elementos de negación del propio deseo y además de ocultación o de ignorancia, pero al mismo tiempo para Spinoza, en cuanto relaciones, los afectos son el camino más inmediato, más directo sobre el cual se abre la posibilidad del conocimiento humano, y en ese sentido de lo que se trata -el problema es sumamente complicado en Spinoza, le da mil vueltas y evidentemente no lo resuelve- es de buscar algún tipo de ensamblaje, impregnación entre conocimiento y afecto en la doble dirección, mostrar como los afectos nos permiten conocer mejor la realidad de la que formamos parte y, al mismo tiempo, mostrar como el conocimiento permite en tanto que él también es un afecto, en tanto que hay algo del orden egoafectivo en el propio conocimiento, permite modificar, jugar con las mismas armas dentro de ese terreno.

Eugenio Fernández