

CAPÍTULO 5

Filosofía y patologías de civilización: libertad y miedo

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ¹

[En [Sáez, L./Pérez, P./Hoyos, I. \(eds.\), *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*, München, GRIN Verlag GmbH, 2011](#), pp. 127-140]

El propósito fundamental de este trabajo es analizar lo que creo que puede considerarse una de las patologías de nuestras sociedades occidentales: el miedo exacerbado, amplificado por los medios de comunicación de masas y rentabilizado por ciertas políticas. El análisis se realizará teniendo en cuenta dos niveles: el óptico y el ontológico. En cuanto a éste último, se trata de alcanzar una definición del concepto de patología que pueda servir como esbozo inicial para reflexiones posteriores.

Tanto en el plano óptico del análisis como en el ontológico, tomo como punto de referencia fundamental la filosofía de Spinoza.

Tras una breve reflexión acerca de una posible terapia de la patología del miedo, terminaré haciendo un breve apunte sobre el papel de la filosofía hoy, de la filosofía como terapia.

¹ Universidad de Granada. ihoyos@ugr.es

1. NIVEL ÓNTICO: LA HIPERFOBIA²

Desde diferentes disciplinas, entre ellas la sociología, se ha puesto de manifiesto, algo que al ciudadano común empieza a indignarle: las políticas de los gobiernos de nuestras sociedades occidentales globalizadas lejos de atender a la libertad de los ciudadanos, prestan una atención exclusiva a la economía (y no precisamente a la economía de los ciudadanos, sino más bien al crédito propio) y hoy parece que lo más rentable es el miedo. Tal y como señala Z. Bauman, “de la inseguridad y del temor puede extraerse un gran capital comercial... Como si se tratara de capital líquido listo para cualquier inversión, el capital del miedo puede transformarse en cualquier tipo de rentabilidad, ya sea económica o política. Así ocurre en la práctica. La *seguridad personal* se ha convertido en un argumento de venta importante (quizás el *más* importante) en toda suerte de estrategias de mercadotecnia. 'La ley y el orden', reducidos cada vez más a una mera promesa de seguridad personal (más precisamente, *física*) se han convertido en un argumento de venta importante (quizás el *más* importante) en los programas políticos y las campañas electorales”³. Las políticas sociales han sufrido un correspondiente recorte en aras de las promesas de seguridad física en la que los gobiernos hoy encuentran un mayor y más fácil fundamento.

No obstante, el uso político del miedo no es algo nuevo. Ya Spinoza señalaba en sus tratados políticos que “el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma”⁴.

Es cierto que la condición y circunstancia del hombre, como muestra Spinoza, lo hace propenso al miedo y con el miedo a la superstición. “Si los hombres – escribe Spinoza-

² Este término lo tomo del interesante trabajo de Sánfelix, V., “Terror y globalización” en Ávila, R./ Ruiz, E./ Castillo, J.M. (eds.), *Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones*, Madrid, Arena Libros, 2001, pp. 217-235. El análisis óntico de esa patología de civilización que es el miedo, o la *hiperfobia* (*Ibid.*, p. 223), que en esta primera sección pretendo realizar, se basa, en gran parte, en la reflexión que en estas páginas expone el autor arriba citado.

³ Bauman, Z., “La vida líquida y sus miedos” en *Íd.*, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets, 2007, pp. 22-23.

⁴ TTP, Praef. (Geb. III, 7) (64). Cito el *Tratado teológico-político* (TTP) de B. Spinoza según la edición preparada por A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2003, (1ª ed. 1986). Todas las referencias a la obra de Spinoza llevan entre paréntesis la indicación Carl Gebhardt (Geb.), tomo y página correspondiente a la edición *Spinoza. Opera*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsverlag, 1972. A continuación, también entre paréntesis, aparece la página correspondiente a la edición castellana de las obras de Spinoza que indico.

podieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa”⁵.

Sin embargo, el miedo está asociado no sólo con la superstición, sino también y quizá principalmente con la duda y la incertidumbre. “El miedo – señala Spinoza- es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa.”⁶ Esta definición se confirma al final del libro III de la *Ética*:

“El miedo es una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo. De esta definición se sigue que no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza”⁷.

Ahora bien, aunque esto sea así, entre la esperanza y el miedo hay una diferencia fundamental porque aquélla es una pasión alegre, mientras que éste es una pasión triste⁸. Al significado ontológico de esta diferencia me referiré luego. Antes, sin embargo, quiero referirme a otra de las características que comparten el miedo y la esperanza.

Además de ser pasiones inconstantes, relacionadas con la incertidumbre y proyectadas hacia el futuro, la esperanza y el miedo están asociados con un fenómeno que se ha producido en nuestras sociedades actuales: la ampliación de nuestra experiencia. “Puesto que sucede, en general, - aclara Spinoza- que los que han experimentado muchas cosas a la vez, al considerar una de ellas como futura o pretérita fluctúan, y dudan muy seriamente acerca de su efectividad, resulta de ello que los afectos surgidos a partir de tales imágenes [el miedo y la esperanza] no son muy constantes, sino que, por lo general, están perturbados por las imágenes de otras cosas, hasta que los hombres adquieren una mayor certeza sobre la efectiva realización de la cosa”⁹. El miedo está vinculado, de este modo, con la incertidumbre y la complejidad.

Hoy vivimos en sociedades muy complejas. Pero la complejidad genera incertidumbres y miedos. Tal y como señala V. Sánfelix en su interesante análisis, ya citado, sobre “Terror y globalización”, “los *mass media*, santo y seña de la globalización, condicionan la forma misma de nuestra percepción de los fenómenos”¹⁰. La co-instantaneidad entre acontecimiento y noticia, vuelve nuestro presente mucho más amplio y, por tanto, más complejo, y lo mismo ocurre cuando ese presente se proyecta en el futuro o en el pasado. Junto con ello, el espacio también se ha transformado. El des-alejamiento de las distancias ha

⁵ TTP, Praef. (Geb. III, 5) (61).

⁶ E, III, 18, schol. II, (Geb. II,155) (216). Cito la *Ética* (E) de Spinoza según la edición preparada por Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2006 (1ªed. 1987).

⁷ E, III, affectuum definitiones XIII, explicatio (Geb. II, 194) (267).

⁸ Cfr.. E, III, affectuum definitiones XII (Geb. II, 194) (267).

⁹ E, III, 18, schol. I (Geb. II, 154-155) (215).

¹⁰ Sánfelix, V., “Terror y globalización”, *loc. cit.*, p. 226.

aumentado colosalmente las cosas que pueden afectarnos. Pocas cosas ocurren tan lejos como para que no nos afecten¹¹. Y ello contribuye a la mayor complejidad e incertidumbre y así, a la producción de lo que V. Sánfelix, ha denominado *hiperfobia*¹².

En este sentido, la tesis que me gustaría poner de manifiesto es aquella según la cual una de las patologías de nuestras sociedades occidentales puede estar basada en este miedo radicalizado y en la correspondiente depresión inmunológica que sufrimos ante el riesgo. Digamos que el precio de la cultura, o mejor, el malestar en la cultura hoy es este miedo amplificado. Y la patología de civilización que sufrimos está no sólo en ese miedo extremo, sino también en la actitud que tomamos como sociedad ante él. De este modo, quiero volver en este punto al planteamiento spinoziano porque en él se incide en el uso o abuso político del miedo y de manera que puede precisarse en qué consiste lo patológico de éste.

La política, según nos enseña Spinoza en el capítulo I de su *Tratado Político*, no puede hacerse al margen de la naturaleza humana, y esto significa que no puede hacerse sin tener en cuenta las pasiones humanas mismas. No obstante, y haciendo uso de la cautela spinozista, hay que precisar más el sentido de esta afirmación.

En primer lugar, la sociedad ni se forma ni se desarrolla adecuadamente sólo gracias a las pasiones. La razón, aunque no tenga un protagonismo exclusivo, también tiene algo, y muy importante, que decir. Y además, y en segundo lugar, no todo tipo de pasiones favorecen la organización social. Hay que realizar, en este sentido, toda una genealogía de las pasiones que distinga su distinto ser y valor político¹³; hay que distinguir dos tipos de complejos pasionales: los sociales y los antisociales¹⁴; y sobre todo, hay que distinguir entre aquellas pasiones que favorecen una *buena* organización del Estado y aquellas otras que implican una mala política. Así procede Spinoza.

En este sentido, Spinoza reconoce que sin miedo y esperanza el pacto que da origen a la sociedad o Estado no se lograría ni se conservaría. En este mismo sentido, vuelve a decir lo mismo a propósito de la alianza entre sociedades ya constituidas, esto es, que “se mantiene firme, mientras subsiste la causa que le dio origen, es decir, el miedo a un daño o la esperanza de un beneficio”¹⁵. Pero tan pronto se pierden este miedo o esta esperanza, la alianza se disuelve.

El miedo y la esperanza parecen, pues, jugar un papel fundamental en el origen y conservación del Estado. En su origen, en la medida en que los hombres desean librarse

¹¹ *Ibid.*, pp. 226-227.

¹² *Ibid.*, p. 223.

¹³ Una muestra de este proceder genealógico spinoziano y de su distinción de dos tipos de afectos, aparece claramente en el capítulo VIII de su *Tratado Político*, cuando dice “pues, como los malos sentimientos arrastran a los hombres en distintas direcciones, sólo cuando éstos desean lo honesto o lo que, al menos, lo parece, pueden ser guiados como por una sola mente.” TP, VIII, 6 (Geb. III, 326) (185-186). Cito el Tratado político (TP) según la edición preparada por A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2004 (1ªed. 1986).

¹⁴ Cfr. Moreau, P.F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 415.

¹⁵ TP, III, 14, (Geb. III, 290) (116).

del miedo para vivir con seguridad y con cierto bienestar. En su conservación, porque el miedo sigue actuando como argumento para mantener el acuerdo adoptado.

Además, siguiendo su precepto de ser cauto, Spinoza reconoce ciertos aspectos positivos del miedo. Así, en el escolio de la proposición 54 del libro IV de la *Ética*, Spinoza reconoce que, a pesar de que el miedo no sea bueno por sí mismo, es un mal necesario para aquellos de ánimo impotente por cuanto permite que éstos sean conducidos con mayor facilidad a que obedezcan las leyes. Éstas y otras afirmaciones, pueden hacer pensar que el realismo y naturalismo políticos de Spinoza conlleva una justificación de las políticas del miedo. Y sin embargo, nada más lejos del propósito de Spinoza.

Spinoza señala que una cosa es el derecho y otra la ética, o más bien, que una cosa es cómo se forme y se conserve la sociedad, donde el miedo y la esperanza resultan fundamentales; y otra cuestión distinta es cómo puede desarrollarse adecuadamente una sociedad, es decir, está la cuestión de cómo lograr y conservar un buen Estado, el mejor Estado, dentro siempre de la perspectiva realista que no puede perderse¹⁶. También en esta cuestión las pasiones y, distinguir entre ellas, resulta fundamental.

En este sentido, ya incluso en sus afirmaciones acerca del miedo y la esperanza, Spinoza distingue entre uno y otro. Es mejor la esperanza que el miedo. Spinoza piensa en el Estado “instaurado por una multitud y no al adquirido por el derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre – señala- se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte”¹⁷.

Pero la esperanza, reconoce Spinoza, no puede dejar de ir acompañada en alguna medida del miedo. Y sin embargo, repite Spinoza constantemente, el fin del Estado es librarlos del miedo. De este modo, al final del *Tratado teológico-político* se dice:

“De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de

¹⁶ Spinoza distingue entre derecho y ética, y dice que estas reflexiones acerca del miedo y de su “potencia política” tienen que ver fundamentalmente con el derecho, pero no con la ética. En este sentido, advierte que él no afirma “que toda acción, conforme a derecho sea la mejor posible. Pues una cosa es cultivar un campo con derecho y otra cultivarlo muy bien; una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir un juicio, etc., con derecho y otra defenderse, conservarse y emitir un juicio lo mejor posible. Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho, y otra distinta gobernarla y administrarla muy bien”. TP, V, 1 (Geb. III, 295) (126).

¹⁷ TP, V, 6 (Geb. III, 296) (129).

su razón libre y que no se combatan con odios, iras, o engaños ni se ataquen con perversas intenciones. (...) El fin del Estado es la libertad”¹⁸.

El fin de la sociedad o del Estado es, pues, la libertad y la paz que es su condición de posibilidad. Pero la paz no es sólo ausencia de guerra. “De una sociedad – señala Spinoza – cuyos súbditos no empuñen las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma”¹⁹. La fortaleza del alma (de la sociedad o del individuo), es un afecto activo, que se divide en firmeza y generosidad. Y por generosidad entiende Spinoza “el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad”²⁰. Pero, tal y como advierte Spinoza en su *Ética*, la fortaleza del alma sólo se adquiere cuando se ama y se conoce. Y es precisamente este amor, el amor intelectual de Dios que culmina su itinerario ético, o el amor a la libertad al que se refiere en sus tratados políticos, el fundamento de la buena sociedad, esto es, de un Estado orientado a la paz y constituido por el poder de una multitud libre. A la cuestión del amor a la libertad spinoziano volveré después. Ahora lo que quiero señalar es que todo este rodeo por la filosofía de Spinoza nos sirve para tratar de precisar en qué puede consistir la patología del miedo.

Lo que muestra el planteamiento de Spinoza es que el miedo puede ser un malestar inevitable que no puede erradicarse de manera absoluta. Un precio que debemos pagar por vivir en sociedad, o mejor, para poder vivir en ella. Ahora bien, del mismo modo, Spinoza pone de manifiesto la necesidad de poner límites al miedo, y el error de convertir a esta pasión triste en el centro de las políticas. El fin de los gobiernos, objeta Spinoza, es la libertad. Hay que gobernar y dirigir a los ciudadanos “no para que sean siervos –escribe–, sino para que hagan libremente lo mejor”²¹. Una política que controla a los ciudadanos por el miedo en lugar de hacerlos libres es una política enferma que da lugar a ciudadanos enfermos. Puede que las políticas que prometen seguridad liberen al hombre de ciertos peligros, pero no lo hacen libre. La libertad no sólo consiste en no sufrir riesgos, sino que tiene toda una dimensión positiva relacionada con el aumento de nuestra potencia o *conatus*, con la expresión de nuestros deseos y alegrías. Implica tener un campo abierto de relaciones, afecciones, pasiones y razones. Y ello supone riesgos. De este modo, la patología residiría concretamente en esta política del miedo que ignora la libertad en su aspecto positivo y las funciones sociales que deben estar en la base de los gobiernos. La

¹⁸ TTP, XX (Geb. III, 240-241) (414-415).

¹⁹ TP, V, 4 (Geb. III, 296) (128).

²⁰ E, III, 59, schol. (Geb. II, 188) (260).

²¹ E, II, 49, schol. (Geb. II, 136) (186).

patología está en vender una seguridad imposible al precio de una libertad ilusoria. O en comprar esta pretendida seguridad en detrimento de la libertad²².

En segundo lugar, lo patológico reside también en las dimensiones que ha cobrado el miedo en la actualidad. Se trata de un miedo desmesurado, descontrolado y exacerbado tanto en extensión como en intensidad. Lo patológico reside, pues, en la *hiperfobia* y en la correspondiente depresión inmunológica que sufrimos ante el riesgo. Precisamente porque la seguridad se ha convertido en el centro de las políticas (aunque también gracias al desarrollo científico-tecnológico) nuestras sociedades son hoy las más seguras quizás de la historia de la humanidad. Sin embargo, y precisamente por esta gran seguridad alcanzada hemos dejado de adaptarnos a las hostilidades inevitables del medio²³.

De este modo, lo patológico reside también en esta incapacidad para asumir o convivir con los riesgos que inevitablemente conlleva vivir en sociedad. La filosofía de Spinoza muestra que no hay vida humana que esté por completo exenta de riesgos y de miedos. Hay que tener fortaleza para poner límites al miedo y amar la libertad. Pero también firmeza para comprender y convivir con los miedos que inevitablemente subsisten en toda sociedad.

Ésta podría ser, digamos, una descripción, a nivel óptico, de las patologías basadas en el miedo. Sin embargo, es labor de la filosofía también retrotraerse hasta la ontología que subyace a esta patología de civilización.

2. NIVEL ONTOLÓGICO: TRISTEZA, REPRESIÓN DEL CONATUS, MENOSCABO DEL “PODER-VIVENCIAR-COMPORTARSE”

El miedo, según lo definíamos antes, es una pasión triste que surge de la imagen de algo de cuya realización dudamos. Antes he hecho referencia a la asociación entre miedo e incertidumbre. Ahora, quiero centrar la atención en la primera parte de esta definición, a saber, en la consideración del miedo como pasión triste, como tristeza.

“La tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección”²⁴.

“La tristeza es una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección”²⁵.

²² “Aunque la sociedad esté bien organizada – señala Spinoza- y los derechos perfectamente establecidos, en los momentos de extrema ansiedad para el Estado, cuando (como suele suceder) todos son presa de un terror de pánico, todos aprueban lo que les aconseja el miedo presente, sin pensar para nada en el futuro y las leyes.” TP, X, 10 (Geb. III, 357) (241).

²³ En el ensayo antes citado sobre el terror y la globalización, señalaba, bajo mi punto de vista de manera muy atinada e interesante, Vicente Sánfelix que “pocos pueden poner en duda hoy seriamente que en las metrópolis de la globalización vivimos en las sociedades más seguras de la historia de la humanidad. Pero quizás por ello mismo, nuestra intolerancia a la inseguridad se ha exacerbado. En el invierno de 1952-53 el *smog* se calcula que provocó en Londres la muerte de alrededor de 12.000 personas. ¿Alguien puede imaginar el impacto que un acontecimiento semejante tendría en la opinión pública británica actual?” (Sánfelix, V. “Terror y globalización”, *loc. cit.*, p. 223).

²⁴ E, III, affectuum definitiones II y III (Geb. II, 191) (263).

²⁵ E, III, 11, schol. (Geb. II, 149) (207).

La tristeza se define por contraposición con la alegría, que junto con el deseo, forman las tres pasiones primarias que distingue Spinoza. La alegría, a diferencia de la tristeza, es una pasión por la cual pasamos a una mayor perfección²⁶.

Pero, ¿qué significa esta disminución de perfección que entraña la tristeza, y por tanto, el miedo en tanto pasión triste? A esto es a lo que quiero referirme porque aquí se halla, a mi modo de ver, la raíz ontológica de las patologías del miedo.

“La tristeza –afirma Spinoza- disminuye o reprime la potencia de obrar del hombre, esto es, disminuye o reprime el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser, y, de esta suerte es contraria a ese esfuerzo; (...) la alegría aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre”²⁷, esto es, aumenta o favorece su *conatus*, su deseo. Y, se podría decir también, aumenta o favorece su ser, su realidad. ¿Por qué? Porque la potencia es el verdadero constitutivo del ser en la filosofía de Spinoza²⁸.

La realidad, tal y como la concibe Spinoza, es potencia, y, así, fuerza y vigor para existir y para obrar. La potencia de la Naturaleza es su esencia misma. Se trata en este caso de una potencia absoluta. En el caso del hombre, que es sólo es una parte de esa Naturaleza, su esencia también es potencia, pero finita. Su esencia es su *conatus*, es decir, la fuerza o el esfuerzo que realiza por perseverar en el ser, o mejor aún, es deseo. El hombre es deseo, es decir, esfuerzo por perseverar en el ser, referido al cuerpo y al alma y acompañado de la posibilidad de conciencia²⁹.

De este modo, dada la identificación entre potencia, o en concreto, entre *conatus* y ser, en la medida en que la alegría aumenta nuestra potencia, favorece nuestro ser; y en la medida en que la tristeza disminuye esa potencia, empobrece nuestro ser. Eso es lo que quiere decir que la alegría nos hace pasar a una perfección mayor, esto es, que despliega nuestro ser. E igualmente, eso es lo que significa que la tristeza disminuye esa perfección, esto es, que coarta nuestro ser. Perfección y realidad, son sinónimos. Un aumento o disminución en una, es sinónimo de aumento o disminución en otra.

En resumen, la alegría y la tristeza son respectivamente variaciones, aumento o disminución, en el plano de la existencia de lo que somos en esencia, y, en este sentido, la alegría y la tristeza, como las pasiones en general en la filosofía de Spinoza, son modos de ser. La alegría es una forma de existencia que nos lleva a ser lo que somos; la tristeza, en cambio, un forma de existencia que nos lo impide.

Se trata aquí, si recurrimos a uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, de represión. El miedo, en tanto en cuanto es una pasión triste, reprime nuestro ser, nuestro

²⁶ *Ibid.*

²⁷ E, III, 37, dem. (Geb. II, 168-169) (234-235).

²⁸ Cfr. Fernández, E., *Potencia y razón en B. Spinoza*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1987, pp. 454-457.

²⁹ “El deseo –afirma Spinoza- es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella.” E, III, affectuum definitiones I (Geb. II, 190) (262). Véase también, E, III, 9, schol. (Geb. II, 147-148) (205-206).

conatus, o lo que Freud llama “libido”³⁰. La *hiperfobia*, o el miedo exacerbado que sufrimos a nivel social, se corresponde ontológicamente con una represión de nuestro *conatus* o ser en común, social³¹.

Si recurrimos al *análisis existencial* (y aunque esta síntesis de autores sea muy tosca y olvide diferencias e incluso las críticas importantes que ha habido entre ellos), encontramos algo similar, que conviene con el diagnóstico de Spinoza. La disminución de potencia o *conatus* en que consiste el miedo implica un menoscabo de nuestra capacidad de afectar y ser afectado, de nuestra potencia de obrar y de ser y, en este sentido, si seguimos los términos de Blankenburg o Binswanger, implica un menoscabo del “poder-vivenciar-comportarse” y un consecuente desarraigo existencial.³² Nuestro *conatus* o potencia, según explica Spinoza en la ontología del libro I de su *Ética*, es expresión de la potencia de la Naturaleza, de lo real.

De este modo, si el miedo coarta nuestro *conatus*, también impide que seamos expresión de la Naturaleza, y, por tanto, nos resta posibilidades o virtualidades arraigadas en lo real. Vuelve imposible vivir en posibilidades de existencia, como arguye R. May³³. Y ello sin que vaya en detrimento del matiz introducido antes, a saber, que a veces el arraigo en el ser implique precisamente la capacidad de integrarse en el no ser, en el desfundamiento de la existencia, como dice Heidegger, o bien, como dice Spinoza, aunque implique tener la capacidad de comprender y mantenerse en las tristezas que son inevitables.

Parece, por tanto, que desde diferentes corrientes filosóficas y escuelas de psiquiatría, se puede alcanzar un cierto acuerdo en que lo patológico tiene que ver con la disminución de nuestro *conatus*, con una represión del ser, con un menoscabo de nuestro “poder-vivenciar-y comportarse”, o con un detrimento de nuestra capacidad de vivir en posibilidades de existencia. Y si esto es lo patológico, la salud debe tener como condición necesaria, aunque quizá no suficiente, justamente lo contrario: el aumento de nuestro *conatus*, la potenciación de nuestro ser, el arraigo en lo real, etc..

En este sentido, me gustaría referirme a continuación a la terapia, al camino que traza Spinoza para poder alcanzar la salud, que no tiene nada de diferente con la ética o política que Spinoza propone, de modo que terapia filosófica, al menos en este caso, puede considerarse sinónimo de ética, o política si hablamos a nivel colectivo.

³⁰ Sobre afinidades y diferencias entre la noción spinoziana de *conatus* y el concepto freudiano de libido, véase Yovel, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995 (ed.orig.: 1989), pp. 349-351.

³¹ El Estado o la sociedad en Spinoza puede ser considerado un individuo, con alma (sus derechos), cuerpo, y *conatus*. (Cfr. Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 346-347). De este modo, el diagnóstico que se realiza a nivel individual también puede aplicarse a nivel social.

³² Cfr. Blankenburg, W., “La psicopatología como ciencia básica de la psiquiatría”, *Rev. Chil. Neuropsiquiat.*, 21, 3 (1983), pp.177-188.

³³ Cfr. May, R., “Contribuciones de la Psicoterapia existencial” en May, R. (ed.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, Madrid, Gredos, 1967 (ed. orig.: 1958), pp. 64-70.

3. TERAPHEIA: COMPRENDER Y AMAR PARA SER LIBRES

La meta de la terapia spinoziana es la libertad. También ocurre lo mismo si pensamos en la terapia freudiana. De hecho, el mismo Freud reconoce, en la correspondencia con Bickel, su afinidad con el pensador holandés.

“Admito –escribe- de buen grado mi dependencia de la doctrina spinoziana. Nunca hubo razones para que mencionara expresamente su nombre, pues concebí mis hipótesis más a partir de la atmósfera creada por él que del estudio de su obra. Por lo demás, yo no buscaba una legitimación filosófica”³⁴. Tanto Freud como Spinoza pretendieron liberar al hombre de lo que Freud llamó “neurosis” y Spinoza “servidumbre”³⁵. La meta es, pues, la libertad, y junto con ella, la virtud y la felicidad. La salud podría definirse a través de todos estos términos, entre los que Spinoza establece una ecuación.

Además, tanto Spinoza como Freud encontraron en el conocimiento y el afecto los dos recursos principales de los que se nutre la terapia. Freud pretendía hacer consciente lo reprimido, vencer la neurosis sacando a la luz las fuerzas psíquicas ocultas que la originan. Pero señalaba también la necesidad del afecto para poder llegar a ese conocimiento. La fuerza para vencer lo reprimido se toma del proceso conocido como “trasferencia”, en el que el analista se vuelve objeto de intensos afectos. La transferencia –según explica Yovel- es la mediación necesaria entre el paciente y su propia *psique*; y como tal es casi un dogma del sistema freudiano. El paciente sólo intenta conocerse por medio de su relación afectiva con el terapeuta. La escalera para ascender al autoconocimiento, la proporciona el poder erótico de la transferencia. Hay, por tanto, una especie de *amor imaginario por el médico*³⁶. Al margen de las propiedades terapéuticas de la transferencia, lo que me parece interesante del planteamiento de Freud es esta doble vertiente de la terapia, la racional y la afectiva. También Spinoza señala en su *Ética* la necesidad de conjugar la razón con el deseo y las pasiones alegres para liberarnos de la servidumbre o impotencia humana.

Spinoza considera servidumbre “la impotencia humana para moderar y reprimir los afectos, pues el hombre sometido a los afectos está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es

³⁴ Carta a Lothar Bickel del 28 de junio de 1931 en Winnik, H. Z., “A Long-Lost and Recently Recovered Letter of Freud”, *Israel Annals of Psychiatry*, 13 (1975), pp. 1-5. El original alemán (con facsímil) se reprodujo en Sonntag, L. y Stolte, H. (eds.), *Spinoza in neuer Sicht*, Meisenheim, Anton Hai, 1977. Tomo esta referencia de Yovel, Y., *op. cit.*, p. 346. Yovel recoge también otro fragmento importante: “A lo largo de mi vida –escribe Freud- mantuve tímidamente un respeto extraordinariamente alto por la persona y los resultados del pensamiento del gran filósofo Spinoza.” De una Carta a S. Hessing, en Hessing, S. (ed.), *Spinoza-Festschrift*, Heidelberg, Karl Winter, 1932. Cfr. Yovel, Y., *op. cit.*, p.346.

³⁵ Cfr. Yovel, Y., *op. cit.*, p. 348.

³⁶ Cfr. Yovel, Y., *op. cit.*, p. 362.

mejor para él, a hacer lo que es peor”³⁷. Estos afectos que nos someten son fundamentalmente las pasiones tristes, aquellas que coartan nuestro ser, y que no se avienen de ningún modo con nuestra razón. Podemos pensar en el miedo al que nos hemos referido antes. Ahora bien, las proposiciones 6-13 de la *Ética* muestran que los afectos sólo pueden ser vencidos por otros afectos más fuertes. Spinoza señala que “el conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino en la medida en que es considerado él mismo como un afecto”³⁸. Los afectos y las pasiones son fuerzas, potencias; pero de distinto orden que el conocimiento, en tanto éste es verdadero. La pasión tiene algo positivo que hace que ella siga dándose independientemente de lo verdadero de nuestro conocimiento. Cuando experimentamos una pasión, somos realmente afectados por una causa exterior que aumenta o disminuye realmente nuestro *conatus* y esto bajo la influencia de una infinidad de otras causas también reales. El conocimiento es incapaz de asumir en su totalidad este *quid positivum* de la pasión y, por ello, es impotente ante ellas en la medida en que es meramente verdadero³⁹.

Para que el conocimiento pueda vencer las pasiones tristes y transformar el resto de nuestras pasiones en afectos activos racionales, tiene que valerse de la fuerza o potencia de las pasiones alegres y los deseos, que aumentan nuestro *conatus*, nuestra potencia, o nuestro ser. Quizá sea conveniente referirse aquí a la distinción spinoziana entre afectos activos y pasivos que está implícita en este razonamiento. El propósito de la ética spinoziana es lograr que tengamos un mínimo de pasiones, es decir, de afectos pasivos de los que sólo somos causa inadecuada o parcial, y un máximo de afectos activos, es decir, afectos racionales de los que somos causa adecuada. Y ello porque estos afectos racionales son elementos constitutivos de la libertad, virtud y felicidad. Sin embargo, este objetivo sólo puede lograrse recurriendo a cierto tipo de pasiones, a saber, las pasiones alegres y los deseos, que aunque no son racionales en el sentido en que lo son los afectos activos, sí se avienen con la razón. De este modo, la oposición fundamental de la ética spinoziana es la distinción entre pasiones alegres y pasiones tristes, tal y como he señalado antes. Se trata de oponer a las tristezas la potencia de las pasiones alegres y los deseos que se avienen con la razón, para que ésta pueda transformar esas pasiones alegres en dichas activas, y así volvernos más felices y libres. “Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra

³⁷ E, IV, Praef. (Geb. II, 205) (283).

³⁸ E, IV, 8 (Geb. II, 215) (296).

³⁹ Así lo explica A. Matheron : “il y a bien quelque chose de positif dans la passion, et même d’infiniment positif : lorsque nous l’éprouvons, nous sommes réellement affectés par une cause extérieure réelle qui favorise ou contrarie réellement notre *conatus* individuel, et cela sous l’influence d’une infinité d’autres causes tout aussi réelles (...) Incapable de s’assimiler dans son intégralité ce *quid positivum* de la passion, même si elle s’atténue de plus en plus, est finalement indéracinable”. Matheron, A., *op. cit.*, pp. 230-231.

naturaleza, [es decir, las pasiones tristes] tenemos potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo –señala Spinoza- según el orden propio del entendimiento”⁴⁰.

También es necesario aclarar que cuando Spinoza se refiere al deseo y la alegría no está refiriéndose a los sentimientos subjetivos de placer o desagrado. Se trata de potencias, de fuerzas para existir y para obrar que expresan nuestro ser, nuestra naturaleza. Esto es lo que define aquello que puede denominarse *alegría* o *deseo* y no a la inversa. Spinoza está dispuesto a transformar el significado de las palabras. “Sé que estos nombres – escribe- significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles”⁴¹.

En la cuestión del deseo, sin embargo, la terapia de Spinoza se distancia de la de Freud. Tal y como ponen de manifiesto Deleuze y Guattari, Freud tiene una concepción meramente negativa del deseo⁴². Sin embargo, en Spinoza el deseo no se define por la carencia, sino por la potencia. No se inscribe en el orden del tener, sino del ser⁴³. Y además tiene cierta inclinación hacia la universalidad, hacia lo común, hacia lo social en un sentido amplio⁴⁴. Hay, pues, que incentivar las alegrías y los deseos; primero, los pasivos; y luego, junto con el concurso de la razón, las dichas y deseos activos. Así conseguimos potenciar nuestro ser, darle expresión hacia lo mejor, hacia la libertad y la felicidad. Se trata de conocer nuestras pasiones, la naturaleza de los otros modos, etc., para que la razón seleccione aquellas relaciones, aquellos encuentros con los otros modos que suponen afecciones alegres, alegrías, y, por tanto, que aumentan nuestra potencia individual y social.

Si volvemos ahora al plano social, y a las patologías del miedo y su uso político, se trataría, en concreto, de oponer resistencia y subvertir, en la medida de lo posible la *hiperfobia* con un afecto contrario, derivado de la alegría y avenido con la razón y, por tanto, también con la virtud y la felicidad, a saber, el amor a la libertad. En el *Tratado político* Spinoza escribe:

“Efectivamente, el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto de que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado”⁴⁵.

⁴⁰ E, V, 10 (Geb. II, 287) (396).

⁴¹ E, III, affectuum definitiones XX, explicatio (Geb. II, 195) (269).

⁴² Cfr. Deleuze, G., “Capitalismo y esquizofrenia”, en *Íd., La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 297-298.

⁴³ Cfr. Fernández, E., “El deseo: esencia del hombre” en Domínguez, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Cuenca, Universidad de Castilla La-Mancha, 1992, pp. 135-152.

⁴⁴ Cfr. Matheron, A., *op. cit.*, pp. 179-180.

⁴⁵ TP, X, 8 (Geb. III, 356) (239).

Amar la libertad, pero también, como hemos señalado antes, comprender las tristezas que son inevitables. Tanto la terapia spinoziana como la freudiana llaman la atención sobre la importancia de comprender lo necesario. En este sentido, Spinoza afirma en el libro IV de su *Ética* lo siguiente:

“Sobrellevamos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello (...) Pues *en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario*”⁴⁶.

Se trata, en el caso de Spinoza, de aprender a convivir con aquellas tristezas que no se pueden erradicar, de encarar con serenidad y también con fortaleza, es decir, con un afecto activo racional desplegado en firmeza y generosidad, el riesgo inevitable que entraña vivir en sociedad⁴⁷. La filosofía de Spinoza nos enseña a vivir, a convivir en lo incierto, a ser libres y felices en lo incierto.

4. CONCLUSIÓN

A propósito de esta felicidad en la incertidumbre, me gustaría realizar, a modo de conclusión, un breve apunte sobre el papel de la filosofía hoy, de la filosofía como terapia.

La filosofía de Spinoza nos enseña a calcular sin errores, sin ilusiones pero también sin miedo, la potencia real de nuestra naturaleza o ser individual y social, pues cuando lo hacemos así, estamos en la senda de hacer de la libertad una conquista. Somos modos finitos, de potencia limitada. No podemos todo, pero eso no significa que no podamos nada. La filosofía de Spinoza muestra que se puede subvertir el modo de ser de las sociedades actuales, combatir los malestares, los miedos, potenciando nuestro ser con deseos y alegrías acordes con la razón. El potencial subversivo del deseo y del amor no debe obviarse. Como tampoco debe obviarse el carácter terapéutico de las filosofías que muestran que no hay ningún optimismo iluso en ello.

Para Spinoza, así como para la filosofía antigua en general, la filosofía no es meramente una actividad académica, una técnica intelectual elitista dedicada a la exhibición de los

⁴⁶ E, IV, cap. XXXII (Geb. II, 276) (379). La cursiva es mía.

⁴⁷ “Refiero a la fortaleza – escribe Spinoza- todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende, y divido a aquélla en *firmeza* y *generosidad*. Por “firmeza” entiendo el *deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón*. Por “generosidad” entiendo *el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad*. Y así, refiero a la firmeza aquellas acciones que buscan sólo la utilidad del agente, y a la generosidad, aquellas que buscan también la utilidad de otro. Así pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo en los peligros, etc., son clases de firmeza; la modestia, la clemencia, etc. son clases de generosidad.” E, III,59, schol. (Geb. II, 188-189) (260).

conocimientos propios, sino una forma de vida comprometida cuyo fin es luchar contra la desdicha humana⁴⁸.

“Vacío es el argumento de aquel filósofo – escribía Epicuro- que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma”⁴⁹.

Spinoza suscribe la afirmación de Epicuro, cuyo pensamiento, como reconoce en la correspondencia con H. Boxel, siempre le pareció digno de reconocimiento y consideración⁵⁰. Si la filosofía pierde su carácter terapéutico, su vinculación con el malestar humano y deja de tener como una de sus metas la felicidad y la libertad humanas, también ella puede estar enferma, desarraigada de lo real. Su ser puede verse empobrecido o reprimido y sus posibilidades reales menoscabadas.

Levantar la imagen de un hombre libre, de una sociedad libre: para esto sirve la filosofía. Y a este respecto, señalaba uno de los mejores spinozistas, G. Deleuze, que nadie se atreva a proclamar su fracaso⁵¹.

⁴⁸ Cfr. Nussbaum, M., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003 (ed.orig.:1994), p. 22. Esta concepción de la filosofía la toma M. Nussbaum de la filosofía helenística. Lo que pretendo es mostrar que también Spinoza está de acuerdo con esta noción de la filosofía.

⁴⁹ Epicuro, *Epicurea*. Colección de fragmentos y noticias editado por Usener, H., Leipzig, 1887. La traducción la tomo de Nussbaum, M., *op. cit.*, p. 33.

⁵⁰ Cfr. Ep. 56 (Geb. IV, 261-262) (330-331). Cito la Correspondencia (Ep) de Spinoza según la edición preparada por Domínguez, A., Madrid, Alianza Editorial, 1988.

⁵¹ “Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo, afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confunden los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral, y la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios. ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto? La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmixtificación. Y, a este respecto, - escribe Deleuze- que nadie se atreva a proclamar el fracaso de la filosofía”. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 149-150.