

El tiempo como remedio de las pasiones

Cecilia Paccazochi (UNC)

A partir de la carta XII de su *Epistolario* Spinoza introduce un cambio en el concepto de duración que desplazará al tiempo como ente de razón capaz de medir una duración que ya no será divisible, sino continua. Este desplazamiento del tiempo como “ente de razón” que se inaugura en la célebre carta sobre el infinito no le reserva, sin embargo, un lugar cada vez menor en su filosofía sino que se constituye en la *Ética* como el operador primordial de la imaginación¹. La *Ética*, opera así un proceso de “destemporalización” de la *duratio*, que se funda en subrayar la noción de *conatus* como potencia constitutiva de la duración que carece de límite interno y anula cualquier división o limitación temporal. La duración será definida en esta obra como una “continuación indefinida en la existencia”², inseparable de las variaciones de potencia que esta implica. Ya no se trata de una sucesión de estados sino de una transición de potencia que varía constantemente entre el aumento y la disminución. Será sobre el terreno de los afectos, es decir de las variaciones de la potencia de obrar, que se despliega este nuevo análisis de la duración vinculada estrechamente al movimiento dinámico del *conatus*. La duración se resuelve entonces en una continuación indefinida ya que si atendemos solamente a la esencia de una cosa, ésta no contiene causa alguna de su destrucción, sino que es afirmación absoluta de su perseverancia en la existencia. Sin embargo, en la medida en que existen, los modos están sometidos al orden común de la naturaleza dentro del cual su potencia siempre es superada por otra y por la naturaleza en su conjunto, de tal manera que necesariamente esta se verá interrumpida por otra más potente y contraria. De la duración de las cosas singulares, dirá Spinoza, no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado. El tiempo se constituye en la *Ética* como la herramienta imaginativa que tenemos para explicar la duración de las cosas singulares. Imaginamos en el tiempo, es decir, imaginamos que los cuerpos se mueven más rápida o más lentamente que otros o con igual celeridad. Pero en la medida en que la duración tiene un carácter indefinido, como

¹ Itokazu, Ericka, *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Spinoza*, USP, p. 148.

² *Ética* II, Def. 5.

decíamos, es indivisible, no implica ninguna discontinuidad ni privación y sólo puede ser imaginada, pero no conocida, a través del tiempo.

En la *Ética* el tiempo aparecerá ligado a el mecanismo del hábito y la memoria, presentados en la proposición XVIII de la segunda parte. Aquí Spinoza define la memoria como “una cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano”. Esta concatenación de ideas es producida por la asociación de imágenes que se establece gracias al hábito, es decir “la aptitud del cuerpo para unir, desde una primera experiencia, dos o más afecciones”³. En la misma proposición leemos: “Si el cuerpo humano ha sido afectado por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagina a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros”. Así, por ejemplo, un romano pasará del pensamiento del vocablo *pomum* al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, en virtud de que ha sido afectado a menudo por las dos cosas a la vez. También un soldado, al ver huellas de caballo en la arena pasará del pensamiento del caballo al del jinete y la guerra; un campesino, en cambio, pasará del pensamiento del caballo al del arado y el campo y así, nos dice Spinoza, “cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera”⁴.

Tiempo

En estrecho vínculo con esta proposición que explica el funcionamiento de la memoria, Spinoza expondrá en la proposición XLIV de *Ética* II el mecanismo del tiempo. Allí nos dice “(...) nadie duda de que imaginamos también el tiempo, y ello a partir de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente o con mayor celeridad unos que otros”. Veremos esta operación comparativa del tiempo funcionando en la memoria, con el ejemplo que sigue en el escolio:

Supongamos, entonces, un niño que haya visto ayer por la mañana por primera vez a Pedro; al mediodía, a Pablo; por la tarde, a Simeón, y hoy de nuevo, por la mañana, a Pedro. Por la Proposición 18 de esta Parte es evidente que, tan pronto como vea la luz de la mañana,

³ Bove, Laurent, *La estrategia del conatus*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2009, p. 27.

⁴ *Ética* II, 18, escolio.

imaginará el Sol recorriendo la misma parte del cielo que le vio recorrer el día anterior, o sea, imaginará el día entero, y, en él, a Pedro por la mañana, a Pablo al mediodía y a Simeón por la tarde; es decir, imaginará la existencia de Pablo y Simeón con relación a un tiempo futuro; y, por contra, si ve a Simeón por la tarde, relacionará a Pedro y Pablo con un tiempo pasado, imaginándolos al mismo tiempo que el pasado, y ello de un modo tanto más constante cuanto más a menudo los haya visto en ese mismo orden.

Hasta aquí, el ejemplo que nos brinda Spinoza introduce una sucesión de tres secuencias de acontecimientos simultáneos, Pedro y el sol de la mañana, Pablo y el sol del mediodía, Simeón y el sol de la tarde, con la imagen del “día entero” pasado. El niño compara la presencia de Pedro, Pablo o Simeón con su “día entero” y la operación del tiempo reconstruye esa secuencia de imágenes en una sucesión cronológica. Al ver a Pedro en el presente, asociará la imagen de Pablo y Simeón con el futuro. Al ver a Simeón asociará la imagen de Pedro y Pablo con el pasado. Es a partir de esta imagen del “día entero”, forjada por la memoria, y ahora ordenada por la operación del tiempo, que el niño va a reconocer los acontecimientos del nuevo día que comienza y será capaz de preverlos en el futuro. Es decir, ver a Pedro por la mañana será esperar ver a Pablo y a Simeón en el futuro. Siguiendo con el ejemplo, Spinoza nos dice:

Pero si sucede alguna vez que otra tarde ve, en lugar de Simeón, a Jacobo, entonces, a la mañana siguiente, imaginará junto con la tarde ya a Simeón, ya a Jacobo, pero no a ambos a la vez, pues se supone que ha visto por la tarde a uno solo de ellos, no a los dos a la vez. Así pues, fluctuará su imaginación, y, cuando imagine las futuras tardes, imaginará junto con ellas ya a uno, ya a otro, es decir: no considerará el futuro de ambos como algo cierto, sino como contingente. Esta fluctuación de la imaginación será la misma si la imaginación versa sobre cosas consideradas del mismo modo con relación al pasado o al presente, y, por consiguiente, imaginaremos las cosas referidas, tanto al presente como al pasado o al futuro, como contingentes.

Aquí se introduce el efecto principal del tiempo, la duda como movimiento fluctuante de la imaginación y la contingencia. La imaginación del niño que había instituido un orden temporal en el cual esperaba la sucesión de Pedro, después Pablo y luego de Simeón en su “día entero” se ve trastocada por la dinámica que introduce el mismo tiempo, y por la cual ahora duda entre

imágenes contrarias. Según Vittorio Morfino, la contingencia “se da como infracción imaginaria de un orden también imaginario (puesto que está fundado sobre el presupuesto ilusorio de que existe una relación entre el sucederse de los encuentros del cuerpo y el sucederse de los momentos del día) cuya necesidad es producida por el orden de las concatenaciones de las afecciones del cuerpo, orden que explica pero no implica la complejidad de lo real”⁵. La operación del tiempo introduce los futuros contingentes que ahora se presentan a la imaginación del niño del escolio bajo la forma de la fluctuación entre las imágenes de Simeón y Jacobo. El imaginario orden temporal que representaba su “día entero” y la espera de encontrar nuevamente ese orden de acontecimientos sucesivos, ahora adquiere una dinámica interna que lo desestabiliza.

Fluctuatio animi

Según Ericka Itokazu, a quien debemos en gran medida el análisis de este escolio, el ejemplo de Spinoza “presenta un dinámico proceso engendrado por el tiempo ocurriendo en el seno mismo de la vida afectiva (y no cognitiva) que por una parte construye un imaginario orden temporal y por la otra condiciona la sustentabilidad de ese mismo orden. Así el tiempo mantiene en suspenso el sentimiento de continuidad de la vida en cuanto permanece la ambivalencia contradictoria entre el miedo y la esperanza en el corazón mismo del afecto en la mente fluctuante”⁶.

La fluctuación del ánimo aparecerá definida en la proposición XVII de *Ética* III como una disposición del alma que brota de dos afectos contrarios y que es “respecto de la afección lo que es la duda respecto de la imaginación”⁷. Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos de tristeza se asemeja en algo a otra que suele afectarnos, con igual intensidad, de alegría, la

⁵ Morfino, Vittorio, “Spinoza y la contingencia”, *Spinoza. Octavo Coloquio*, comp. Diego Tatián, Brujas, Córdoba, 2012, p. 36.

⁶ Itokazu, Ericka, *Tempo, duracao e eternidade na filosofia de Spinoza*, USP, pp. 171-175.

⁷ *Ética* III, XVII, escolio.

odiaremos y amaremos a la vez. Dos pasiones emblemáticas de esta disposición anímica son el miedo y la esperanza. Como sabemos, el miedo y la esperanza no son sino una tristeza o alegría inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita de cuya efectividad dudamos. Miedo y esperanza conforman una díada inseparable. El que espera imagina algo que excluye la presencia de lo que esperado y en esa medida teme, y el que teme imagina algo que excluye la presencia de lo temido y en esa medida espera. Así, el movimiento fluctuante entre esperanza y miedo pasa de la alegría inestable ante la imagen de una cosa amada, a la tristeza también inestable ante la imagen de una cosa odiada y viceversa. Ahora bien, ese movimiento pasional tiene por fundamento la duda acerca del futuro, es decir, la imagen de una temporalidad discontinua, incierta e imprevisible. Sólo dejamos de fluctuar cuando dejamos de dudar. Sin embargo, esa ausencia de duda está lejos de ser una certeza sobre el curso de los acontecimientos y las cosas singulares, se trata más bien de la ausencia de una imagen que excluya la presencia de aquello sobre lo cual no dudamos. El miedo, cuando desaparece la duda, se troca en la desesperación, es decir, una tristeza acompañada por la idea de una cosa futura o pretérita sobre la cual no dudamos. La esperanza, en la seguridad, o sea una alegría acompañada por la idea de una cosa futura o pretérita de cuya realización no dudamos. Si bien, aclara Spinoza, nunca podemos estar ciertos de la efectiva realización de las cosas singulares, es decir, nunca podemos conocer adecuadamente la duración sino imaginarla bajo las operaciones del tiempo, puede ocurrir, no obstante, que no dudemos de ella y que seamos afectados por la imagen de una cosa futura o pretérita con la misma alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente⁸. Es decir, la potencia propia de la imaginación es la de afirmar la presencia sus imágenes, aunque no estén actualmente presentes. Es decir, si se toma en cuenta solamente la imagen de una cosa, esta siempre afirma la presencia de su causa a menos que intervengan otras imágenes que la excluyan⁹.

Cuando el alma imagina algo que disminuye o reprime la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquella que la afecta de tristeza. “El que ama, se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama, y, al contrario el que odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia”¹⁰. La memoria es una potencia de conservación

⁸ *Ética* III, definiciones de los afectos, XV.

⁹ *Ética* III, XLVII, escolio.

¹⁰ *Idem.*, escolio.

que traduce el esfuerzo del *conatus* por alejar lo que disminuye su potencia y buscar lo que la aumenta. Laurent Bove hace una distinción entre aquellas asociaciones de la memoria que son neutras, es decir, que no implican aumento o disminución de la potencia ni están sujetas a un afecto de alegría o tristeza lo suficientemente fuerte (como el caso del romano con el vocablo *pomum*, o el niño del escolio XLIV) y asociaciones de las que emana alegría o tristeza¹¹. En este segundo caso, se trata de una memoria activa que involucra una verdadera tendencia a la repetición¹².

Si bien la potencia de la imaginación radica en la capacidad de hacer durar las imágenes, su destino, sin embargo, es la inestabilidad y la fluctuación. En cuanto tiene una imagen, aparece otra que excluye la primera y el alma comienza a fluctuar. La fluctuación del ánimo no es otra cosa que la traducción pasional de la dinámica propia de la imaginación que no puede alcanzar certeza alguna, en la medida en que está siempre en régimen de heteronomía, sometida al orden de las afecciones de los cuerpos externos sobre el propio. Entre la duda y la *fluctuatio animi*, nos dirá Spinoza, no hay sino una diferencia de grado, “no se distinguen sino en el más y en el menos”¹³. Es decir, no hay una duda puramente intelectual, sino que toda duda en la imaginación implica ese estado afectivo que involucra pasiones contrarias. Duda y ausencia de duda no son sino la dupla miedo/esperanza, seguridad/desesperación, que encontramos en el corazón mismo del movimiento pasional. Ahora bien, esa vacilación en la que nos deja la duda no puede ser un estado constante, por el primer axioma de *Ética V*: “Si en un sujeto son suscitadas dos acciones contrarias, deberá necesariamente producirse un cambio, en ambas o en una sola de ellas, hasta que dejen de ser contrarias”. Como señala Lorenzo Vinciguerra¹⁴, hay allí una estrategia racional que se opone al efecto desgarrador de la duda, puesto que está en juego su propia conservación.

Como señala Chantal Jaquet, en las primeras proposiciones de la quinta parte de la *Ética* Spinoza lleva adelante un análisis de la potencia o perfección de las imágenes en función de tres

¹¹ Bove, Laurent, *La estrategia del conatus*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2009, p.41.

¹² *Ética III, XLVII, escolio*.

¹³ *Ética III, XVII*.

¹⁴ Vinciguerra, Lorenzo, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Vrin, París, 2005, p. 32.

parámetros básicos: su vivacidad, su constancia y su frecuencia¹⁵. La vivacidad depende de la presencia actual de la causa y de su necesidad. Una imagen es más vivaz que otra en la medida en que consideramos que su causa está presente. De igual modo, una imagen es tanto más vivaz en cuanto consideramos su causa como necesaria y no como posible o contingente¹⁶. La constancia y la frecuencia de las imágenes dependerá de que sean suscitadas por un mayor número de causas, por la proposición XI de *Ética V*: “a cuantas más cosas se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo se presenta, y tanto más ocupa el alma” y de su capacidad de asociarse a otras imágenes, por la proposición XIII de la misma parte: “tanto más frecuentemente se impone una imagen a nuestra consideración, cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida”.

Vemos aquí la importancia de la teoría de las nociones comunes cuyas características satisfacen las de aquellas imágenes más potentes o durables, en la medida en que son “las ideas de aquellas propiedades que consideramos siempre como presentes” y que “imaginamos siempre del mismo modo”¹⁷. Son más frecuentes puesto que “las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las imágenes de cosas entendidas por nosotros clara y distintamente”¹⁸ en virtud de lo cual podemos considerar otras cosas junto con ellas más fácilmente que junto a aquellas ideas mutiladas y confusas.

En el escolio de la proposición VII de *Ética V* leemos: “Los afectos que brotan de la razón, o que son suscitados por ella, si se toma en consideración el tiempo, son más potentes que los que se refieren a cosas singulares, consideradas como ausentes”. El escolio es relevante para entender cómo las nociones comunes y los afectos activos que brotan de ellas, en virtud de su capacidad para perseverar, pueden contrariar los afectos nacidos de las ideas vagas y confusas. El afecto nacido de la razón, leemos en el mismo escolio, “permanece siempre el mismo, y, consiguientemente, los afectos contrarios a él que no sean sostenidos por sus causas exteriores deberán adaptarse a él cada vez más, hasta que ya no le sean contrarios.” Es la vivacidad y la

¹⁵ Jaquet, Chantal, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, p. 73.

¹⁶ *Ética V*, proposiciones VI y VII.

¹⁷ *Ética V*, VII, escolio.

¹⁸ *Ética V*, XII.

constancia de las nociones comunes (y de los afectos nacidos de ellas) lo que les permite imponerse, “si se toma en consideración el tiempo”, a los afectos referidos a las cosas que concebimos confusa y mutiladamente. El alma, en cuanto tiene a la razón por guía “concibe todo bajo la perspectiva de eternidad, o sea, de necesidad, siendo afectada por todo ello con la misma certeza (...) es afectada del mismo modo por la idea de una cosa futura, pretérita o presente”¹⁹. La imaginación, en cambio, no puede ser afectada de la misma manera por la imagen de una cosa futura, pretérita o presente. Es decir, si tomamos en cuenta el tiempo, contiene en sí misma la causa de su debilitamiento. Cuando tiene una imagen siempre puede aparecer otra que excluye la existencia de la primera y desencadena la fluctuación²⁰.

En el escolio de la proposición XX de *Ética* V, Spinoza recapitula todos los “remedios” de los afectos. Allí nos dice que la potencia del alma sobre ellos consiste “en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa y mutiladamente”. Es en virtud de las propias leyes de la imaginación que las nociones comunes pueden imponerse, gracias a su presencia constante, sobre las imágenes vagas y confusas²¹. El tiempo, como núcleo del movimiento fluctuante de la imaginación, es el que permite que los afectos nocivos se debiliten en la medida en que no pueden ser sostenidos por sus causas sin ser contrariados por aquellos afectos que nacen de las ideas adecuadas y que son siempre más potentes. Si sólo un afecto puede ser suprimido por otro más fuerte y contrario, la potencia del alma para moderar las pasiones no radica solo en formar ideas adecuadas sino en producir afectos activos que sean capaces de afectar ampliamente la imaginación sustituyendo una imagen por otra²². De ahí la posibilidad de ordenar los afectos y concatenarlos entre sí según el

¹⁹ *Ética* IV, LXII, escolio.

²⁰ En la proposición IX de *Ética* IV, Spinoza aclara: “Cuando dije más arriba, en la Proposición XVII de la Parte III, que nosotros somos afectados por la imagen de una cosa futura o pretérita con el mismo afecto que si la cosa que imaginamos estuviera presente, advertí expresamente que ello es verdad en la medida en que tomamos en consideración la sola imagen de la cosa; esta imagen es, efectivamente, de la misma naturaleza, hayamos o no imaginado las cosas como presentes. Pero no negué que dicha imagen se debilite cuando consideramos como presentes ante nosotros otras cosas que excluyen la existencia presente de la cosa futura, y no lo advertí entonces porque había decidido tratar en esta Parte acerca de la fuerza de los afectos”.

²¹ Deleuze ve allí una “curiosa armonía entre la razón y la imaginación”. *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1996, p. 289.

²² Como leemos en la proposición I de *Ética* IV: “las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia de las cosas que imaginamos”

orden del entendimiento, como propone el quinto y último remedio de las pasiones. Allí Spinoza recupera la función racional de la memoria, mediante la cual un precepto de la razón puede constituirse en una regla para ordenar las imágenes de tal manera que ante la emergencia de un afecto nocivo, como el odio, podamos oponer la generosidad o el amor²³.

La imaginación no es la fuente del error y la pasividad como señala el escolio de la proposición XVII de *Ética* II, ya que si al mismo tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen “atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es, si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre”. El tiempo y la memoria, con su cortejo de imágenes, pueden constituirse en remedios de las pasiones gracias a una “enmienda” de la imaginación, que creemos se opera en la quinta parte de la *Ética*, y que recupera la potencia que le es propia para constituirse en una herramienta de liberación más que de servidumbre.

²³ *Ética* V, X, escolio.