

Vicente Serrano

La herida de Spinoza

Felicidad y política en la vida posmoderna



EDITORIAL ANAGRAMA

BARCELONA

Diseño de la colección: Julio Vivas y Estudio A
Ilustración: [lvnglsvgs] 2011 © Carla Esteban

Primera edición: mayo 2011

© Vicente Serrano, 2011
© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2011
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6324-6
Depósito Legal: B. 15351-2011

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

El día 8 de abril de 2011, el jurado compuesto por Salvador Clotas, Román Gubern, Xavier Rubert de Ventós, Fernando Savater, Vicente Verdú y el editor Jorge Herralde, concedió, por mayoría, el XXXIX Premio Anagrama de Ensayo a *La herida de Spinoza*, de Vicente Serrano.

Resultó finalista *Filosofía zombi*, de Jorge Fernández Gonzalo.

También se consideró en la última deliberación *La fábrica del lenguaje, S. A.*, de Pablo Raphael (México), que se publicará en otoño de 2011.

*A mi madre, que siempre supo
cultivar el afecto de la alegría.*

1. LA HERIDA DE SPINOZA

A comienzos del milenio el neurobiólogo americano de origen portugués Antonio Damasio escribió un magnífico libro traducido y publicado en español con el título *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. La obra trata de explicar los avances en su programa de investigación, cuyo objeto es determinar cómo se construyen las emociones y los sentimientos a partir de bases físico-químicas, y por tanto parte de la continuidad entre lo que nuestras culturas han llamado mente y cuerpo. El libro está dedicado a Spinoza por varias razones. En primer lugar, hay que recordar que Spinoza era de origen portugués como el profesor Damasio, y el libro es sin duda un homenaje al judío de Ámsterdam expulsado de la sinagoga. Pero ese homenaje no se hubiera dado sin el hecho decisivo de que Spinoza, en el siglo XVII y mucho antes de que se vislumbraran siquiera los fundamentos de la neurobiología, había esbozado una concepción filosófica en la que mente y cuerpo eran ya unidad y se coordinaban de un modo análogo a la hipótesis que el profesor Damasio ha venido proponiendo y corroborando él mismo, junto con otros investigadores. El libro es, en ese sentido, una exposición brillante y senc-

Illa tanto de esos avances como de las tesis básicas defendidas por Spinoza hace ahora ya más de tres siglos. Años antes el profesor Damasio había escrito otro libro en una fase menos desarrollada de sus investigaciones, que había titulado *El error de Descartes*. El título se refería precisamente a la famosa hipótesis cartesiana de la separación entre alma y cuerpo y a la singular teoría de Descartes que buscaba en la glándula pineal el lugar de encuentro entre ambos. Es sabido que en la segunda mitad del siglo XVII Spinoza se enfrentó abiertamente a esas y a otras tesis cartesianas y que ofreció una concepción del mundo bastante distinta a la ofrecida por Descartes. Pero hay una tercera razón por la que se puede considerar que el libro está dedicado a Spinoza. Tanto la obra de Damasio como la de Baruch de Spinoza parecen compartir como objetivo la búsqueda de la felicidad y la importancia dada en esa búsqueda al conocimiento acerca de las emociones y los sentimientos, partiendo de la premisa de que hay una continuidad entre el cuerpo y las representaciones mentales de lo que le ocurre al cuerpo, de lo determinante de las emociones y los sentimientos, lo que a su vez permite a la propia mente intervenir sobre el cuerpo en orden a aproximarse a un mayor grado de felicidad. Los detalles de ese proceso en lo que a las tesis de Damasio respecta, pueden encontrarse en el libro. Aquí vamos a ocuparnos únicamente de Spinoza, aunque de un modo nada académico y bastante *heterodoxo*, y si mencionamos la obra de Damasio es porque al final de la misma se produce un extraño desajuste que parece poner en cuestión el libro mismo y la comprensión que en él se hace de Spinoza, desajuste que nos servirá a su vez a nosotros para iniciar una reflexión acerca del significado que atribuimos al pensamiento de Spinoza en nuestros días.

Y ese desajuste tiene sobre todo que ver con eso que llamábamos la búsqueda de la felicidad. Precisamente ya casi al final del libro, después de ponderar una vez más la solución ofrecida por Spinoza, afirma Damasio lo siguiente: «Al principio de este libro, describí a Spinoza como a la vez brillante y exasperante. Las razones por las que lo considero brillante son evidentes. Pero una razón por la que lo considero exasperante es la tranquila certeza con la que se enfrenta a un conflicto que la mayoría de la humanidad todavía no ha resuelto: el conflicto entre la opinión de que el sufrimiento y la muerte son fenómenos biológicos naturales que hemos de aceptar con ecuanimidad (pocas personas cultas pueden dejar de ver la sabiduría de hacerlo así) y la inclinación no menos natural de la mente humana a chocar con dicha sabiduría y sentirse descontento con ella. Queda una herida, y me gustaría que no fuera así. Y es que prefiero los finales felices» (Damasio, 2005: 258).

En lo que sigue quisiéramos hablar de esa herida a la que se refiere Damasio, de ese resto que según él impide el final feliz, del hecho de que Spinoza asuma con tranquila certeza el dolor y la muerte. Es eso lo que le exaspera a Damasio, para quien cabe suponer de sus palabras que el final feliz sería acercarse al sueño de una condición humana inmortal e inmune al dolor. Lo que le exaspera de Spinoza no es entonces cualquier cosa, sino *lo más spinozista* de Spinoza, un elemento sin el cual no existirían esos otros elementos brillantes que ha ensalzado Damasio y que le han llevado a un título tan elocuente como lo es *En busca de Spinoza*. Porque la felicidad que Spinoza propone no existiría sin ese reconocimiento del límite, de la finitud, por decirlo en términos del propio Spinoza. Sólo ese reconocimiento de la finitud es lo que da sentido a su búsqueda de la felicidad.

Por eso sorprende que a Damasio le exaspere, porque, a pesar de lo bien documentado de sus referencias, a pesar de haber comprendido en toda su profundidad el pensamiento de Spinoza, a pesar de toda la admiración que demuestra, parece no haber captado esa dimensión esencial, decisiva, determinante: el hecho de que no hay felicidad humana posible sin el reconocimiento de la limitación.

Habitualmente, eso es lo que se suele considerar el elemento estoico de la doctrina de Spinoza, un elemento muy presente en su tiempo y en el siglo anterior y bien estudiado, y que en el caso de Spinoza tiene mucho que ver con la tradición hispana de la que procede y en la que el estoicismo es un ingrediente de considerable importancia y lo había sido ya en la Antigüedad, si consideramos al cordobés Séneca como hispano en ese sentido amplio. Y sin duda es cierto y notorio ese aroma de estoicismo. Pero esa etiqueta de estoicismo como actitud ante la vida, como una forma de sabiduría y a la que Hegel llamaría de forma despectiva filosofía edificante, esa etiqueta, siendo cierta como es, no hace del todo justicia al pensamiento de Spinoza, e incluso, mediante la simplificación que acompaña a toda etiqueta, puede impedirnos una adecuada comprensión del significado de su obra y de su concepción relativa a la felicidad y seguramente también puede impedirnos un acercamiento adecuado al problema de la gestión de las emociones en nuestros días.

Como actitud, el estoicismo encuentra un significado preciso en una cierta tendencia al autodomínio frente al propio deseo, en una contención acompañada de una serena asunción de la adversidad. En el mundo antiguo, en el que surge el estoicismo, y particularmente en su versión

romana, esa dimensión dirigida a hacer de la virtud, de la dimensión interior, de la contención y el autodominio los ingredientes determinantes de la felicidad, obedece a su vez a una vieja tradición presente en el mundo mediterráneo y de la que pueden encontrarse paralelismos con ciertas concepciones orientales, más allá de los matices que las diferencian. Y si bien es cierto que el estoicismo convirtió esas dimensiones en señas de identidad de su doctrina ética, se trata de una actitud ante la vida y como tal trasciende las épocas históricas e incluso las doctrinas, pudiendo darse independientemente y al margen de épocas y doctrinas. En la medida en que el estoicismo lo convirtió en su seña de identidad, con el tiempo, en los idiomas europeos modernos tiende a identificarse ese tipo de actitudes con el término estoicismo, pero sin que eso incluya las otras dimensiones de las escuelas filosóficas estoicas. Todo esto, que puede parecer obvio, hay que recordarlo especialmente en el caso de Spinoza, y todavía más en relación con la exasperación que le produce a Damasio, porque lo que está en juego no es sólo una actitud, que también, sino sobre todo una configuración del mundo, de las relaciones entre las cosas, lo que tradicionalmente se llama una ontología. Es decir, que a diferencia de lo que ocurría con las escuelas estoicas de la Antigüedad, en las que esas actitudes eran una respuesta ética acorde con otras análogas, o a diferencia del estoicismo como actitud, en el caso de Spinoza ese rasgo que exaspera a Damasio es también una ontología. O si se prefiere una metafísica, o para decirlo de un modo más sencillo y menos ampuloso, simplemente una concepción del mundo y de lo humano.

No es casual, en este sentido, que las ideas fundamentales de esa concepción, de esa metafísica y de esa ontología

estén recogidas en una obra que lleva por título *Ética*. No es casual, pero en principio debería ser enigmático y chocante, porque la ética tradicionalmente, y todavía en nuestros días, no deja de ser un mero capítulo de los sistemas filosóficos, una doctrina independiente que tiene que ver con las acciones humanas, con las decisiones, con lo que se llaman desde el siglo XIX los valores, con la felicidad y la virtud, etc. De hecho, en las facultades de filosofía y en las organizaciones académicas, los profesores de filosofía pertenecen a un área muy específica y en ocasiones muy alejada de cualquier otro tipo de consideraciones. Y es cierto que la mencionada obra de Spinoza, la *Ética*, habla también de todo eso, especialmente en los libros IV y V, pero los libros I y II son muy *metafísicos*, hablan de cosas como la sustancia, como lo infinito, hablan de Dios, de las relaciones entre la mente y el cuerpo y demás objetos que normalmente no se contemplan en los tratados de ética. Otros filósofos han estudiado esas mismas cosas y luego, de modo independiente, se han ocupado de la ética, ya en una obra distinta, ya en la misma obra, dándole un tratamiento diferenciado, y abundan ejemplos en ese sentido. Pero Spinoza no lo hace, Spinoza da el nombre de *Ética* al conjunto de su sistema filosófico, a un sistema cerrado en el que la definición de lo que las cosas son resulta inseparable de la cuestión misma de la felicidad en la que culmina el libro. Con ello seguramente quiso darnos a entender que la vinculación entre lo uno y lo otro es mucho más fuerte de lo que puede pensarse. La obra está construida mediante un método que se pretende matemático, está demostrada, según nos dice en el subtítulo, según un orden geométrico. Lo que eso quiere decir es que aunque ciertas partes del libro, relativas a la felicidad, al bien y el mal, a la virtud, al deseo, a las pasiones, se lean de forma independiente, no tienen sentido pleno si no se leen conec-

tadas a todo lo demás. El ejercicio de lectura es por ello mismo arduo y tedioso en ocasiones y obliga al lector, mediante referencias a teoremas y definiciones, a constantes remisiones a las distintas partes del libro. En otros grandes filósofos, en Kant, en Hume, en Aristóteles mismo, eso no es así. Es cierto que para comprender mejor lo que nos dicen se debe tener una idea general de lo que han dicho sobre el conocimiento humano, o sobre su idea del mundo, pero ni resulta imprescindible ni desde luego exige un conocimiento detallado del resto de la obra. Uno puede, por ejemplo, acceder al imperativo moral kantiano sin necesidad de haber profundizado en lo que Kant dice acerca de las categorías o de cómo se construye el conocimiento. O, dicho de otro modo, a pesar de la relación que tengan las otras partes de la filosofía con la ética, uno puede acercarse a la ética más o menos directamente. En el caso de Spinoza, su pretensión, al darle ese título a su obra, es que no se comprendiera lo uno sin lo otro, incluso que ni siquiera se pudiera acceder a lo uno sin lo otro. ¿Obedecía eso a una rareza, a algo así como un capricho o una especie de manía, o tenía más bien Spinoza una razón profunda para ello? En lo que sigue trataremos de explicar que sí existe esa razón profunda.

Y esa razón tiene mucho que ver con el malestar que le producía al neurobiólogo Damasio, a pesar de reconocer en Spinoza un precedente y una profunda coincidencia con su propia ciencia en lo que respecta a la cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Nuestra hipótesis es que lo que exaspera a Damasio no es sólo la actitud más o menos estoica de Spinoza, sino sobre todo y especialmente eso que hemos llamado ontología, o metafísica o visión del mundo. Esa exasperación no tiene tanto que ver con la descripción que Spinoza hace de las relaciones entre el cuerpo y la men-

te, con las emociones y los sentimientos, sino con una concepción más profunda en la que tal vez ambos discrepan profundamente. Es obvio que los dos persiguen eso que damos en llamar felicidad, que es todo menos un objeto simple, y que se parecen mucho sus descripciones acerca de la mayor parte de los elementos que intervienen en ello: el cuerpo, la mente, la organización respectiva en cuanto a los sentimientos y los afectos.

Pero Damasio ve una herida en esa tranquila certeza con la que Spinoza se enfrenta al conflicto sobre el sufrimiento y la muerte. Detengámonos brevemente en el significado de esa metáfora en la que se expresa la diferencia entre ambos, en la herida de la que habla Damasio. Una herida es lo que queda después de que algún objeto exterior incida sobre un organismo y rompa su constitución y su naturaleza. El Diccionario de la Real Academia Española nos dice, en una primera acepción, que una herida es una perforación o desgarramiento en algún lugar de un cuerpo vivo, y en la tercera, que una herida es una ofensa o agravio. Del término herir nos dice que es dañar a un animal o a una persona o romper un cuerpo vegetal. Otros diccionarios como el María Moliner se expresan en términos semejantes al definir la herida como una lesión en algún lugar del cuerpo, causada por un golpe, un arma o un accidente cualquiera. Esa metáfora es entonces muy reveladora de lo que subyace al pensamiento de Damasio y de lo que le exaspera de Spinoza. Lo que le exaspera es esa certeza con arreglo a la cual la muerte y el sufrimiento no se consideran ajenos a lo humano, la aceptación misma de que lo humano posea como uno de sus elementos consustanciales el sufrimiento y la muerte y que la felicidad ha de construirse desde esa certeza. Para Damasio eso sólo puede ser una

herida precisamente porque su concepción de la felicidad, más allá de la coincidencia en los mecanismos que estudia tan sabiamente, debería incluir, al menos como horizonte, la posibilidad misma de superar el sufrimiento y la muerte. Y decimos una aspiración porque un hombre tan sabio como Damasio, acostumbrado a luchar precisamente contra los efectos del dolor, no puede negar la evidencia. Pero en cambio sí aspira a poder negarla alguna vez, sí a que esas realidades desaparezcan algún día y es esa aspiración la que le produce el descontento. Esa aspiración y ese descontento, como tales, no pueden sino producirse desde un ideal y una concepción de lo humano en la que éste tenga derecho a la inmunidad y a la inmortalidad. Es ese ideal el que queda herido y roto. Spinoza no se engaña en eso, su contento surge de esa constatación y a pesar de ella, y de ahí esa tranquila certeza. A Damasio le quedan dudas y esas dudas hacen nacer la intranquilidad y el descontento. Su concepción de lo humano, en el fondo y aunque sea proyectándose al futuro, es la de un ser inmortal y ajeno al sufrimiento, y esa concepción es la que queda desgarrada, rota, la que se siente agraviada y ofendida por la inevitable presencia del dolor y la muerte.

La inmunidad y la inmortalidad han sido en todas las culturas conocidas atributos de los dioses. Y no hay duda de que todas las religiones nacen para aplacar la muerte y el dolor, para domesticarlos y conjurarlos, para ofrecer un bálsamo ante esos fenómenos que parecen caracterizar lo humano. En nuestro entorno cultural más próximo y en Occidente eso es así de modo notorio. En el mundo griego las divinidades eran muy parecidas a los humanos en cuanto a sus formas e incluso en cuanto a su capacidad de sentir pasiones y actuar en función de ellas, pero lo definitorio

entre unos y otros, entre humanos y dioses, era la condición misma que les daba nombre en cuanto mortales e inmortales. En el relato cristiano y en la fe cristiana es precisamente la resurrección de Jesús la verdad fundamental, y la promesa de la vida eterna la auténtica buena nueva del Nuevo Testamento. Pero la época de Spinoza es un tiempo en el que la religión es vista con perspectiva, al menos por los sabios, por la vanguardia de la cultura de su tiempo, por lo que se llamó más tarde ilustrados. Las verdades de la religión resistieron durante mucho tiempo y compitieron todavía frente a la ciencia y a lo que se llamaba entonces la razón, pero no pudieron dejar de ceder ante la fuerza de las verdades de la ciencia. Y si hubo todavía ilustrados moderados, como el caso de Lessing o el de Kant, que reconocían junto al saber de la ciencia un lugar para la religión como educadora y como universo de creencias morales, Spinoza nunca cedió en eso y como ilustrado fue un ilustrado radical. Para Spinoza la religión no era sino instrumento dirigido a gestionar los sentimientos básicos que se suscitan en torno a la muerte: el miedo y la esperanza. Mediante ellos, decía Spinoza, la religión sirve como herramienta política para obtener la obediencia. La certeza tranquila de la que nos habla Damasio, aquello que exaspera a Damasio, no la obtiene por tanto Spinoza mediante la fe religiosa o la creencia en mitos. Si hay un filósofo que haya denunciado el carácter ficticio de las religiones y de los mitos, e incluso de muchos de los conceptos que se usan en las ciencias mismas, ése es Spinoza. En cierto modo ha pasado a la historia como un descreído, como el paradigma del ateo y el descreído, y ello a pesar de que su *Ética* comienza con una definición de Dios y que la suma de la sabiduría que él propone, en realidad ese exasperante sentimiento de tranquila certeza, exige un conocimiento intelectual de Dios.

Por lo demás, la filosofía y no sólo la religión se ha ocupado reiteradamente de la muerte y del dolor como temas principales, y muchos de los sistemas filosóficos que se han sucedido en Occidente, pero también en Oriente, tenían un sentido terapéutico y salvador frente a la muerte. Desde Sócrates y su discurso sobre la muerte como culminación de la filosofía, o desde que Séneca se quita la vida para mostrar su sabiduría como aceptación de la muerte, una gran parte de la filosofía occidental y de lo que se ha considerado sabiduría hasta fecha reciente han girado en torno a la actitud adecuada frente al fenómeno de la muerte y del dolor. Todavía en el siglo XX un filósofo como Heidegger, ajeno en principio a las religiones y a las representaciones religiosas, convertía precisamente a la muerte en el tema central de su reflexión y entendía la existencia de los humanos como seres para la muerte. Pero tampoco Spinoza se caracterizó por ocuparse especialmente de la muerte, y su tranquila serenidad no está construida en un discurso en torno a la muerte como el de Sócrates, en una especie de creencia filosófica. Más afín a la postura estoica de Séneca, sin embargo jamás habría llegado al suicidio y desde luego tampoco aceptaría la tesis heideggeriana de que la existencia humana se caracteriza por *ser para la muerte*. La filosofía de Spinoza, por el contrario, es como pocas una filosofía de afirmación de la vida y el fenómeno mismo de la muerte, en sí mismo considerado, le resulta casi irrelevante comparado con eso que él llama amor intelectual a Dios, o con su consideración de la vida afectiva, o con el papel de la imaginación en nuestros sentimientos. De hecho, la muerte que consideran los filósofos y las religiones queda excluida como un problema de su pensamiento, o se convierte, como hemos mencionado, en un capítulo del análisis de las herramientas del poder

político. De hecho es suya la frase que afirma: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte.»

En realidad, la actitud de Spinoza es lo más científica que pueda pensarse, en el sentido de que no echa mano de mitos, creencias o entidades espirituales sobrenaturales de las que se han servido otros filósofos. Es, además de profundamente espiritual, materialista en el sentido más neutro de esa palabra y su hipótesis acerca de las relaciones entre cuerpo y alma se oponía de modo claro a la cartesiana separación entre extensión y pensamiento, cuerpo y alma, o a la de los sistemas dualistas que desde Platón hasta nuestros días ven en el alma una cualidad sobrenatural mediante la cual resulta posible explicar la inmortalidad. En parte por eso, porque se aparta de las explicaciones religiosas, pero incluso de aquellas que siendo filosóficas mantienen cierta apelación a lo no natural, a lo sobrenatural o al misterio, es por lo que Damasio siente tanta admiración hacia él, por lo que el libro que le dedica recibe el título de *En busca de Spinoza*.

¿Dónde está entonces la herida y la distancia con respecto a Damasio? Es obvio que lo que Damasio considera una herida no lo es para Spinoza, para quien «un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte». En efecto, si Spinoza no vive la muerte como una herida, a diferencia de Damasio, tampoco piensa en ella. Esa discrepancia no está entonces en la actitud religiosa, tampoco en una filosofía sobrenatural o en una excesiva importancia concedida al hecho de la muerte, sino sólo en que, a diferencia de Damasio, Spinoza no parece aspirar ni a la inmunidad ni a la inmortalidad. Tampoco creemos que Spinoza fuera contrario al avance científico, a los progresos de la medicina o a la posibilidad de paliar el dolor allí donde fuera posible, de

modo análogo a como Damasio reconoce una considerable sabiduría en esa actitud spinozista y no pretende ser tan ingenuo como para expulsar el dolor y la muerte sin más o irritarse por su existencia sin reconocerlo como una realidad. El problema no se puede plantear tampoco en esos términos tan simplistas. Cuando más arriba nos hemos referido a la concepción de lo humano que tenía Damasio, al menos como horizonte, no pretendíamos afirmar sino el hecho de que esa respuesta ante tales fenómenos no pasa ya por la religión ni por la filosofía consoladora que nos ofrecen la esperanza de un mundo mejor, y sin embargo comparte con ellas la posición básica de la esperanza en un futuro en que lo uno y lo otro resulten superables. El libro de Damasio termina citando a Spinoza en estos términos: «Creo que el nuevo conocimiento puede cambiar el campo de juego humano. Y ésta es la razón por la que, considerándolo bien, en medio de muchas aflicciones y de algunas alegrías, podemos tener esperanza; un afecto por el que Spinoza, con toda su valentía, no tenía tanta consideración como hemos de tener nosotros, mortales comunes. La definió como sigue: “La esperanza no es otra cosa que una alegría inconstante, que surge de la imagen de algo futuro o pasado, de cuyo resultado en cierta medida dudamos.”» La esperanza a la que apela Damasio no se construye ya desde una concepción religiosa o filosófica de lo sobrenatural, sino desde un universo moderno, donde la ciencia y la concepción del mundo propia del mundo moderno son ya dominantes. En cierto modo se podría decir que Damasio ha sustituido lo sobrenatural religioso o lo sobrenatural filosófico, como motores de la esperanza, por otra instancia que es la propia del saber moderno. Pero al final su respuesta se parece demasiado a la de la religión o a la de la filosofía de lo sobrenatural y es la que Spinoza no puede compartir. Damasio

habla incluso de un nuevo comienzo ante los fracasos de la organización de la vida humana a lo largo del siglo XX, un nuevo comienzo con un posible final feliz. Lo distintivo de la esperanza de Damasio, a diferencia de las construidas desde la religión o desde la filosofía, es que éstas aceptan la dimensión mortal y sufriente de lo humano y elaboran respuestas para paliar el dolor, respuestas que terminan por negar esa condición mortal y sufriente apelando a un futuro de salvación, ya por la beatificación ya por la transmigración de las almas o la reencarnación. En el caso de Damasio esa esperanza se construye desde la negación del dolor y la muerte como necesariamente consustanciales a lo humano, no a lo humano actual, pero sí a lo humano futuro, y de ahí la esperanza. Spinoza considera la esperanza una pasión triste, y seguramente compartiría con Damasio la idea básica de que el conocimiento científico puede ayudar a paliar el dolor y tal vez a retrasar la muerte, pero jamás constituiría su filosofía desde la esperanza. Spinoza consideraría seguramente, en orden a esa búsqueda de la felicidad, que la esperanza es una mala compañera y encontraría exasperantes a su vez esas páginas finales del libro de Damasio.

Podemos obtener ya una primera conclusión respecto de esa razón que buscábamos para la exasperación que producía en Damasio la tranquila certeza de Spinoza: es la falta de esperanza lo que le exaspera, pero le exaspera no porque eso lleve al pesimismo, sino precisamente porque a pesar de esa falta de esperanza no hay atisbo de pesimismo en Spinoza, sino sólo tranquila certeza, y en ella reside el núcleo de la felicidad que Spinoza propone. En el fondo la discrepancia tiene que ver entonces con aquello que deba entenderse por felicidad. La obra de Damasio se basa sobre todo en el análisis de lo que deben considerarse emociones

y sentimientos a partir de las conclusiones de la ciencia en la que él es un destacado actor: la neurobiología. De forma muy resumida podría decirse que su propuesta fundamental es la de que hay continuidad entre las reacciones más básicas del cuerpo humano, como organismo vivo que interactúa con el medio, y las dimensiones que consideramos más espirituales de ese mismo organismo y cuya base son los sentimientos. Su objetivo en la obra es presentar las pruebas que avalan esa hipótesis, los experimentos que la confirman por el momento, algunos de ellos realmente espectaculares. A su vez, esa continuidad entre lo material y lo espiritual está organizada en lo que Damasio llama emociones y sentimientos. Las primeras, las emociones, la alegría, la pena, el orgullo, la ira, etc., no serían sino el resultado de una serie de procesos de naturaleza físico-química mediante los que el organismo busca un equilibrio frente al medio, serían prácticamente automatismos compartidos con las otras especies animales. Es lo que nuestro autor llama «la joya de la corona de la regulación automatizada de la vida» (2005: 38). El objetivo, nos dice, de esta regulación automatizada es el bienestar vinculado a la preservación de la vida y del propio organismo. El bienestar revelaría en este sentido cierto equilibrio y por tanto sería la manifestación de que esos objetivos se están cumpliendo, mientras que el malestar y todas las emociones que consideramos negativas serían señales de que se está produciendo un desequilibrio en perjuicio de la autoconservación y que es preciso actuar a fin de restablecer el equilibrio. La idea básica no está en realidad tan alejada del pensamiento de Freud con arreglo al cual el placer y el displacer tienen que ver con el equilibrio del organismo y sobre el que descansarían los mecanismos de la psique en los términos que explica el psicoanálisis. Por lo demás, en sí misma esa idea es de tal sencillez y claridad que apenas na-

die puede cuestionarla, y ya desde la Antigüedad escuelas filosóficas como las de los estoicos o los epicúreos, o antes que ellos Aristóteles, nos habían enseñado, cada uno a su forma, que el placer y el dolor son síntomas de situaciones que nos deben llevar a actuar según los casos, meros indicadores. Salvo excepciones, históricamente ha habido una coincidencia en que el placer en sí mismo no podía ser el objetivo ni el contenido de la felicidad, sino que más bien es la ausencia de dolor la que produce un tipo de placer tranquilo, una especie de placer de segundo orden que consiste en el sentimiento asociado a ese equilibrio que se aleja de ambos extremos, el placer de primer orden y el dolor. El antiguo cálculo de placeres de los epicúreos incidía en esa cuestión y nos ofrecía una regla básica para alcanzar el equilibrio. Es lo mismo que expresaba Jorge Manrique al decirnos que el placer después de acordado da dolor, o que nos recordaba una vez más Freud cuando hablaba de la necesidad de moderar el principio del placer mediante el principio de realidad. En ello coincidía Aristóteles al afirmar que el placer no podía ser el contenido de la felicidad, porque era en el mejor de los casos un medio y no un fin, o lo que expresaban los estoicos mediante la compleja noción de virtud como un lugar mental que no se dejaba arrastrar por el dolor ni por el placer. Pero lo interesante de la presentación que hace Damasio es que establece un mapa que permite corroborar empíricamente, desde los conocimientos que nos aportan las ciencias actuales, la vieja sabiduría de los antiguos. Ese mapa lo organiza Damasio en torno a lo que llama el principio de anidamiento, que va desde la maquinaria del sistema inmune y la regulación metabólica, pasando por los comportamientos del dolor y el placer y los instintos y motivaciones hasta lo que llama emociones. No se trata aquí de entrar en el detalle ni en las distinciones que tan clara-

mente se ofrecen en el libro, sino más bien de destacar la importancia de esa comprobación empírica capaz de reunir la vieja sabiduría y las mejores tradiciones de la ética con los hallazgos más recientes de las neurociencias.

Pero lo especialmente valioso del libro y lo que es además determinante en relación con Spinoza no está en eso, sino en el siguiente paso, en la aproximación que nos ofrece de los sentimientos. Los sentimientos aparecen como representaciones mentales de las propias emociones. Estamos acostumbrados a considerar que los sentimientos son lo contrario a las ideas, a atribuir al universo sentimental una dimensión esencialmente diversa a aquella de lo que habitualmente consideramos mental e intelectual. Esa costumbre tiene mucho que ver con el dualismo entre alma y cuerpo tan asentado en las tradiciones de Occidente desde Platón hasta Descartes, una tradición a la que ya nos hemos referido y contra la que escribió Damasio en su libro *El error de Descartes*, encontrando un aliado en la figura de Spinoza. Si bien es cierto que incluso en esa tradición el receptor último del sentimiento es lo que se llama el alma, no lo es menos que la raíz del sentimiento se considera corporal y que tiene que ver con las sensaciones, con las impresiones que se reciben en el cuerpo a través de los sentidos, que tienen por eso la misma raíz que sentir y sentimiento. Todavía en pleno siglo XVIII, al tratar Kant de explicar el conocimiento humano hablaba de una desconocida raíz común para referirse a la sensibilidad y el entendimiento, lo que evidencia hasta qué punto se consideraban realidades completamente diversas. En el ámbito de la ética eso ha tenido además decisivas consecuencias, porque tradicionalmente se ha considerado que el vicio, el pecado, el mal y todas las nociones asociadas a ellos procedían de los sentidos, mientras que el ámbito del