

OMNIA INDIVIDUA QUAMVIS GRADIBUS ANIMATA SUNT: POTENCIA, ANIMISMO Y DINÁMICA EN LOS INDIVIDUOS SEGÚN SPINOZA

Luis Ramos-Alarcón
Posgrado, Universidad de Salamanca

Introducción

Spinoza funda su animismo universal en la afirmación de que, en el entendimiento infinito de Dios, existe una idea de toda cosa singular existente en acto. Si bien el holandés recurre al término "*Anima*" para designar tal idea, esto no significa un regreso a las antiguas concepciones vitalistas o animistas del mundo como un cúmulo de formas sustanciales o como un conjunto de espíritus con voluntad propia; por el contrario, Spinoza enfrenta tales concepciones desde la inteligibilidad de la individualidad de cada cuerpo a partir de la atribución no sólo del pensamiento a Dios, sino también de la extensión.

A continuación estudiaremos brevemente la animación spinoziana de la Naturaleza. Busco mostrar que este animismo no es una vuelta a las concepciones mágicas de la Naturaleza, sino el medio que el holandés encuentra para fundamentar la concepción de la realidad corporal; el animismo es la base para que yo pueda conocer tanto mi propio cuerpo como otros cuerpos. Aquí no ahondaremos en las diferencias entre el animismo spinoziano y el de otros autores, no tanto por el espacio reservado para esta presentación, sino por ignorancia mía.

Asimismo, no profundizaremos en los conceptos spinozianos de individuo, cuerpo muy simple y cuerpo compuesto; en este ensayo identificaremos individuos con cuerpos compuestos. Igualmente, sólo abordaremos dos atributos divinos: el pensamiento y la extensión, y no

Fuerzas y dinámica: de la Metafísica a la Física

ahondaremos en la atribución de la extensión a Dios ni en el desarrollo del paralelismo de las potencias y el paralelismo de los atributos.

1. Todo individuo es animado por Dios

En la presente exposición nos centraremos en el escolio de la proposición 13 del segundo libro de la *Ética*. En este texto, Spinoza sostiene que el paralelismo entre los cuerpos y las ideas expuesto hasta ese momento en la obra:

[...] son demasiado comunes y no pertenecen más a los hombres que a los demás individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, son animados [*animata sunt*]. Pues de cualquier cosa se da necesariamente en Dios una idea, de la que Dios es causa de la misma manera que de la idea del cuerpo humano.¹

¿Acaso esta "animación" reintroduce fuerzas vitales y mágicas en la Naturaleza, con lo que ésta es un ser dotado de espontaneidad y finalidad en lugar de un sistema de leyes?² Aún más, ¿Spinoza comprende a Dios como un "Alma del Mundo", un ente que crea y produce a la manera del hombre?³

Para mostrar que este escolio no confunde el alma humana con las otras almas, ni mucho menos enuncia una vuelta a concepciones mágicas de la Naturaleza o de Dios, antes de volver a este texto trataremos el paralelismo entre la realidad extensa y la pensante, así como la *causa sui* divina que lo fundamenta.

¹ E2P13 escolio. Spinoza escribía en su *Tratado Breve* que: "[...] en la naturaleza no puede existir nada de lo que no haya una idea en la cosa pensante, la cual idea es el alma de esa cosa [...]". (KV, 2, 22, §5, p. 101).

² Bouveresse, 1992: 10-11, 23.

³ Para explicar los cambios en la Naturaleza, algunos predecesores y contemporáneos de Spinoza recurrían a fuerzas vitales y mágicas que creaban y producían a la manera del hombre. Koyré, 1981. Con un interés por eliminar toda forma sustancial y explicación oscura de los cuerpos, el proyecto cartesiano de una ciencia universal, matemática y mecanicista concibe la materia como extensión ancha, larga y profunda determinada según cierta figura y divisible modalmente en partes (*Principia* 2, §4; §23; §34; §64). El francés rompe con la tradición aristotélica, en primer lugar, en cuanto que ésta distinguía un mundo sublunar de otro supralunar.

Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física

Es sabido que el filósofo holandés afirma que Dios se causa a sí mismo a la vez que causa infinitas cosas en infinitos modos,⁴ esto es, Dios se afecta necesariamente a sí mismo y se divide modalmente al infinito. A partir de ello, Dios es causa inmanente de cada una de sus divisiones modales, pues causa no sólo su esencia sino también su existencia (E1P24 cor.). De esta manera, Dios le da a cada modo la fuerza para existir o *vis existendi*. En este sentido, nos dice el escolio de la Proposición 45 del segundo libro de la *Ética* que: "[...] aunque cada una [de las cosas singulares] esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios." (E2P45 escolio.) Pero Dios se expresa paralelamente en una infinidad de atributos, de los cuales sólo conocemos el pensamiento y la extensión. Utilizamos el término "paralelismo" para designar este principio metafísico,⁵ por el que no hay eminencia ni prioridad de un atributo sobre otro, como tampoco causalidad entre ellos; de esta manera, los modos del pensamiento y los modos de la extensión, cuerpos e ideas, son dos caras de una misma realidad cuya fuerza para existir se afina en Dios. Spinoza no requiere de causas finales ni de la hipótesis de la armonía preestablecida como condición de relación entre estas dos realidades, como afirmarían Malebranche y Leibniz.

Ahora, ¿por qué recurre Spinoza al término "*Anima*"? ¿Acaso considera que todas las almas reflexionan, desde el hombre hasta árboles y piedras?

⁴ E1P16; E1P25cor. La esencia de Dios se identifica con una potencia absolutamente infinita; de ahí que el poder de Dios es colmado eterna y necesariamente. Spinoza llama modos a las modificaciones o *Affectiones* de la sustancia, "[...] aquello que es en otro, por medio del cual también es conocido." (E1Def5). Los modos o afecciones de Dios dependen tanto ontológica como epistemológicamente de la única sustancia; a través de ellos, Dios expresa su esencia de cierta y determinada manera según un atributo (E1P25cor.) o, en otros términos, son partes de Dios en cuanto que afirman parcialmente la esencia o naturaleza divina. (E1P8 esc. 1) De esta manera, la distinción modal para Spinoza no es accidental, sino una distinción necesaria de cada atributo.

⁵ Podemos recurrir a un término geométrico para indicar el "paralelismo" que hay entre los atributos. Gueroult, 1974. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 23-ss; 102-103. Para Spinoza: "[...] la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que es comprendida ora bajo éste, ora bajo aquel atributo. Y así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, pero expresada en dos modos [...]" (E2P7 esc.)

Fuerzas y dinámica: de la Metafísica a la Física

Porque Dios es causa del conato o esfuerzo por existir de las cosas naturales, el filósofo holandés rechaza el uso del término "*Inertia*" para describir el conato de los cuerpos. Por ejemplo, el concepto de "*Inertia*" en Descartes no sólo significa movimiento uniforme sin cambios, sino también carencia de vida y fuerza interna.⁶ En efecto, con un interés por eliminar formas sustanciales y explicaciones oscuras y caprichosas de la realidad material, Descartes geometriza la materia y define el movimiento como traslación y hace de él una idea cuantificable, clara y distinta, que no requiere de almas ni entelequias para explicar los cambios de los cuerpos.⁷ Pero, para Spinoza, la solución cartesiana le retira toda fuerza inherente a los cuerpos y sólo explica sus cambios y movimientos por medio de causas exteriores.

Para dar cuenta del fundamento metafísico del conato y conservar el estricto paralelismo entre cuerpos e ideas, Spinoza recurre al término "*Anima*" para designar la idea que hay en el entendimiento infinito de Dios del conato de un cuerpo existente en acto. Aunque lo hemos profundizado en otra ocasión, cabe decir aquí que, para Spinoza, mientras que el cuerpo muy simple existe a través de una inercia que conserva el movimiento o reposo al que ha sido determinado desde el exterior, el individuo o cuerpo compuesto existe por medio de un *conatus*, un esfuerzo por conservar la proporción de movimiento y reposo que define su esencia como grado de potencia. Los cuerpos muy simples siempre se agrupan en cuerpos compuestos y, aunque los primeros no duran en sentido estricto, ellos componen *ad infinitum* la duración de los segundos.⁸ No podemos ahondar

⁶ Lo mismo será, aunque desde perspectivas distintas, para Newton y Kant. Cf. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, pp. 26-27.

⁷ No lo define como "[...] la acción o la fuerza que transporta con el fin de mostrar que el movimiento siempre está en el móvil y no en aquel que mueve [...]" (*Principia* 2, §25). Podemos ver cómo Descartes excluye la idea de un universo animado en donde los cuerpos se relacionan gracias a su diversidad de almas en su crítica a la atracción propuesta en el *Aristarque* de Roberval. Dice Descartes a Mersenne: "Pour concevoir (un ensemble attraction), il ne faut pas seulement supposer que chaque partie de l'Univers est animée, et même animée de plusieurs et diverses âmes qui ne s'empêche point l'une l'autre ; mais même que ces âmes son intelligentes et toutes divines pour pouvoir connaître ce qui se passe en des lieux éloignés d'elles, sans aucun courrier qui les en avertisse, et pour y exercer leur pouvoir." (Carta de Descartes a Mersenne, 20 de abril 1646, AT, 4, p. 401. Citado por Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 23). No tenemos que recurrir al supuesto de mensajeros entre los cuerpos para explicar sus movimientos, sino que éstos se explican por el solo contacto entre sí.

⁸ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 198-200.

en la manera en que el individuo conserva esta proporción de movimiento y reposo, pero basta decir que, para el filósofo holandés, significan lo mismo las expresiones "actuar", "vivir" y "conservar su ser" (E4P24).

Hasta ahora sólo hemos visto que Spinoza utiliza el término "*Anima*" para indicar que la idea que el entendimiento infinito de Dios tiene de una cosa, expresa en el pensamiento la fuerza interna y vital de esa cosa; pero no hemos negado que las piedras y los árboles reflexionen a la manera de los hombres.

2. Cada individuo está animado en diversos grados

Continuemos con el escolio. Spinoza sostiene que:

[...] tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra, según que el objeto de una es más excelente y contiene más realidad que el de otra. Y, por tanto, para determinar en qué se diferencia la mente humana [*Mens humana*] de las demás [almas] y en qué las supera, nos es necesario [...] conocer la naturaleza de su objeto, es decir, el cuerpo humano.⁹

Para nuestro autor, cualquier alma o idea de un cuerpo expresa un grado de fuerza para conservar su existencia. El paralelismo hace que la excelencia y realidad de un cuerpo corresponda con la excelencia y realidad de su alma. El grado de animación de un cuerpo corresponde a la particular fuerza para existir que tiene, pues "[...] como poder existir es potencia, —dice el escolio de la Proposición 11 del primer libro de la *Ética*— se sigue que, cuanta más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene por sí misma para existir; [...]" (E1P11e). Un cuerpo o su idea tiene más fuerza para existir en cuanto que es más autónomo; en términos de la extensión, en cuanto puede *autoconservar* la proporción de movimiento y reposo de sus partes; en términos del pensamiento, en tanto puede *autoexpresar* la idea que es en el entendimiento infinito de Dios.

⁹ E2P13 escolio. Cabe decir que traduzco el término "*Mens*" como mente no tanto por oponerme a la ya clásica traducción de alma, sino para ser fieles al uso spinoziano de los términos *Anima* y *Mens*.

Fuerzas y dinámica: de la Metafísica a la Física

Ahora, el escolio nos dice que conocemos la diferencia y excelencia del hombre sobre otros modos a través del conocimiento de su cuerpo.¹⁰ Ya el Corolario que antecede al escolio decía que: "[...] el hombre consta de mente (*Mens*) y cuerpo y [...] el cuerpo humano existe tal como lo sentimos" (E2P13 corolario). Spinoza recurre al término "*Mens*" para designar el alma humana y distinguir funciones exclusivas de la idea de un cuerpo humano como la reflexión y la conciencia. En efecto, a partir del hecho de que tengo ideas de afecciones de un cuerpo humano, el objeto de tales afecciones tiene que ser un cuerpo humano existente en acto y, paralelamente, la idea de dicho cuerpo es mi alma, una idea compuesta por aquellas ideas de las afecciones de mi cuerpo (E2P13 demostración). De esta manera, nuestro autor puede sostener que somos conscientes de que percibimos cuerpos e ideas, pero no cualquier cuerpo ni cualquier idea, sino aquellos cuerpos e ideas que se relacionan con un cuerpo humano particular, un cuerpo que siento mío en cuanto que esas relaciones o afecciones me hacen sentir mejor o peor (E2Ax5).¹¹

En unos momentos explicaremos porqué el alma no es consciente de todas las cosas que ocurren en su cuerpo.¹² Por lo pronto, nos interesa resaltar que, según el holandés, experimentamos nuestra finitud¹³ en cuanto constatamos que sólo conocemos dos atributos divinos, pensamiento y extensión, pues únicamente estamos constituidos por estos dos;¹⁴ de esta manera, el dualismo de las sustancias extensa y pensante sólo se da a nivel humano y no a nivel ontológico. Asimismo, nuestra finitud explica que toda alma que conocemos sólo puede ser una idea de

¹⁰ La proposición 13 del segundo libro de la *Ética* sostiene que "el objeto que constituye la mente humana [*Humana Mens*] es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto y no otra cosa." (E2P13). Spinoza considera que la concepción cartesiana de la unión alma-cuerpo es una idea inadecuada pues hace de la acción de uno, la pasión del otro y viceversa. Para nuestro autor, la distinción ontológica cartesiana entre pensamiento y extensión, tiene que recurrir erróneamente a proponer una causalidad real entre alma y cuerpo.

¹¹ E2Ax4; E2P13 dem.

¹² Bouveresse, *op. cit.*, p. 14.

¹³ Ep 56, p. 261. Hubbeling, *Spinoza*, p. 49.

¹⁴ E2P1, E2P2. Los infinitos atributos que ignoramos constituyen la dimensión nouménica de Dios, nuestra imposibilidad por totalizar lo real. Las características de los atributos excluyen toda dualidad, pues Dios es igualmente extenso que pensante. A través de la univocidad de Dios conocemos estos atributos, no por medio de la eminencia. Ya veremos en el próximo capítulo cómo este paralelismo de los atributos es para nosotros un paralelismo psico-físico, entre cuerpos e ideas.

un individuo o cuerpo compuesto existente en acto, y no almas de modos de la infinidad de atributos que no conocemos.

Vemos que, para Spinoza, a mayor complejidad constitutiva del individuo, mayor capacidad para perseverar en su ser, pues el individuo será capaz de expresar con mayor autonomía la potencia divina (E5P24).¹⁵

De esta manera, continúa el escolio con un tono axiomático:¹⁶

[...] cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su mente [*Mens*] para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su mente [*Mens*].¹⁷

De esta manera, Spinoza fundará la excelencia del alma humana en la autonomía de su objeto para actuar.

Para terminar, expliquemos brevemente porqué no somos conscientes de todo lo que ocurre con nuestro cuerpo. Hemos hablado de la reflexión y la conciencia como una capacidad de la mente humana que le diferencia de otras almas; pero esta capacidad no se realiza de la misma manera en todos los hombres. Cabe citar la definición general de los afectos para comprender la dimensión de la fuerza de la existencia como idea del alma humana. La definición nos dice que: "El afecto, que se llama pasión [*Pathema*] del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello." (E3 Def. Gral. Afectos)

Mientras que las afecciones corporales aumentan o disminuyen la potencia de actuar, las ideas de estas afecciones aumentan o disminuyen,

¹⁵ Hay una relación proporcional entre la complejidad de la forma de un individuo, la capacidad de cambios internos sin alterar la forma y la capacidad de ser afectado o de tener afecciones. Desde la perspectiva física, la potencia de ser afectado de un individuo permanece igual o constante, ya que éste siempre es tan perfecto como puede llegar a serlo y sus afecciones siempre tienden a conservarlo. Deleuze, *op. cit.*, pp. 214-216.

¹⁶ Spinoza no se interesa tanto en las propiedades generales de los cuerpos por sí solos, sino en cuanto que ellas nos ayudan a esclarecer la excelencia del alma humana sobre el alma de los otros cuerpos.

¹⁷ E2P13 escolio.

Fuerzas y dinámica: de la Metafísica a la Física

paralelamente, la potencia de pensar del hombre. Por ello, en términos del atributo del pensamiento, las acciones surgen de las ideas adecuadas, de ideas de afecciones activas, mientras que las pasiones de las inadecuadas, de ideas de afecciones pasivas.¹⁸ Toda idea del alma es un efecto de su capacidad de pensar, por lo que expresa el nivel de esa capacidad, una expresión cualitativa entre el más y el menos; así, conocemos la potencia de un hombre por sus ideas. La variación de la potencia de actuar del hombre es la variación de su constitución o esencia actual con respecto a su constitución anterior; la variación de la fuerza no es, por tanto, una comparación subjetiva, sino una diferencia ontológica.

La capacidad de reflexionar y ser consciente sobre las afecciones de nuestro cuerpo se realiza con mayor o menor adecuación según la proporción de ideas adecuadas que tenga sobre las inadecuadas. Esto es, cada mente afirma una fuerza distinta según su respectivo cuerpo; en otros términos, unos hombres están más animados que otros.

Conclusiones

Para concluir, notemos que, a partir del poder interior de cada cuerpo, antes de que éste sea un pedazo de extensión, larga, ancha y profunda con cierta figura, es una parte de Dios y, como cosa extensa, es una estructura que relaciona determinada cantidad de movimiento con determinada cantidad de reposo. De esta manera, se suprime el hiato no sólo entre el cuerpo inerte y el animado, sino también entre el animal y el humano;¹⁹ en efecto, la diferencia entre el cuerpo mineral, el vegetal, el animal y el humano radica en el singular poder de ser afectado de cada uno afincado en la complejidad de su particular proporción de movimiento y reposo.²⁰

¹⁸ Para Spinoza, todo lo que sucede en el cuerpo humano tendrá un correlato paralelo en su alma. "Según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma [*Mens*], así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas en el cuerpo" (E5P1).

¹⁹ Gueroult, *Spinoza*, vol. 2, p. 184.

²⁰ La causalidad inmanente funda la unidad ontológica del individuo, pues hace de éste un grado irreductible de la potencia divina. Deleuze, *op. cit.*, p. 218. La crítica de Leibniz a Spinoza es injustificada pues considera que los modos no son activos, dinámicos ni individuales, sino que son fantasmas o proyecciones de la única sustancia, pues ésta se quedaría con toda la actividad. A partir de esta interpretación, Leibniz califica a Descartes como el padre del spinozismo porque cree en la existencia de una extensión inerte y pasiva; a la vez, los ocasionalistas serían spinozistas, pues retiran todo principio de acción.

Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física

Como sostiene Bouveresse,²¹ el animismo spinoziano afirma la inteligibilidad universal de los cuerpos. En efecto, porque no hay interacción causal entre cuerpos y almas, nosotros conocemos otros cuerpos a través de sus almas o ideas. Para Spinoza, cualquier individuo está animado por Dios, en cuanto que es la esencia formal de una idea que tiene el entendimiento infinito de Dios en el atributo del pensamiento. Así, este animismo no introduce características irracionales ni mágicas en la realidad material.²²

Spinoza fundará la individualidad en la dinámica del poder de ser afectado: el carácter dinámico será dado por la esencia o grado de potencia divina de cada cuerpo como su aptitud o poder de actuar y de ser afectado de un gran número de maneras. Este carácter dinámico permite que los individuos no se rijan por la inercia, que se restringe a los corpúsculos o cuerpos muy simples, sino por un *conatus* por conservar la proporción de movimiento y reposo entre la infinidad de cuerpos que lo componen.²³

Para Spinoza, el individuo nunca es una abstracción de la totalidad, sino algo real afincado en un grado de potencia divina, que expresa su pertenencia a la naturaleza como una esencia actual irreductible tanto a la misma totalidad como a otras esencias.

Para nuestro autor, a mayor complejidad de la forma, mayor capacidad de cambios internos sin alterar la forma; esto es, hay mayor capacidad de ser afectado. Esta relación directa entre la potencia de actuar y la complejidad del individuo explica la diferencia entre el cuerpo humano y los otros cuerpos, así como la diferencia entre el alma humana y las otras almas. De ahí que el animismo spinoziano excluye las proyecciones antropomórficas a la Naturaleza porque el alma humana conserva en todo momento su particularidad frente a las otras almas; dicha particularidad se evidencia en la reserva del uso del término "*Mens*" para referirse a la idea de un cuerpo humano.

²¹ Bouveresse, *op. cit.*, pp. 12-13.

²² Este animismo no tendrá nada que ver con la alquimia, la astrología, pues, para la filosofía spinoziana, estos procesos no son otra cosa que imágenes antropomórficas de la naturaleza. Spinoza considera que salva el mecanicismo que rige a los individuos o cuerpos compuestos pues deja de tener el problema de explicar los movimientos y las figuras de los cuerpos a partir de una masa en reposo, pues ya no definimos la extensión de esta manera. Ep 81, p. 332, de Spinoza a Tschirnhaus, del 5 de mayo de 1676.

²³ Deleuze, *op. cit.*, p. 222.

| *Fuerzas y dinámica: de la Metafísica a la Física*

Bibliografía

- Bouveresse, R., *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Vrin, París, 1992.
- Deleuze, G., *Spinoza : Philosophie Pratique*, Minuit, París, 1981.
Spinoza y el Problema de la Expresión, trad. Horst Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.
- Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintás. Alianza Universidad, Madrid, 1995.
Opera, eds. Adam y Tannery, Vrin, París, 1993.
- Espinosa Rubio, L., *Spinoza: Naturaleza y ecosistema*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995.
- Gueroult, M., *Spinoza. Vol. 1: Dieu (Ethique 1)*, Aubier, París, 1968.
Spinoza. Vol. 2: L'âme (Ethique 2), Aubier, París, 1974.
- Hubbeling, H. G., (1981): *Spinoza*, trad. Raúl Gabas, Herder, Barcelona, 1981.
- Kneale, Martha, "Leibniz and Spinoza on Activity", en H. G. Frankfort (ed.), *Leibniz; A Collection of Critical Essays*, Garden City, 1973, pp. 227-240.
- Koyré, A., *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, trad. Fernando Alonso, Akal, Madrid, 1981.
- Spinoza, B., *Correspondencia*, trad. A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.
Ética, trad. A. Domínguez, Trotta, Madrid, 2000.
Ética, trad. Vidal Peña, Alianza, Madrid, 1987.
Étique, trad. Charles Appuhn, Segunda edición, GF-Flammarion, París, 1965.
Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften. 5 vols. Editor C. Gebhart, ed. Carl Winter, Heidelberg, 1972.
Tratado Breve, trad. A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1990.
Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafisicos, trad. A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.