

Universidad Nacional de La Plata

Facultad de Psicología

PSICOTERAPIA II

Morar en el cuerpo de Spinoza

Gustavo A. Romero

"El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza),

cada uno de los cuales es muy compuesto"

[Ética, II, Postulado I].

"Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores"

[Ética, II, Postulado III].

"El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente"

[Ética, II, Postulado IV].

"El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras"¹ [Ética, II, Postulado VI].

Dos definiciones de "cuerpo" podemos encontrar en la *Ética* de Spinoza. (I) La definición *cinética* afirma: todo cuerpo se define por

una relación de movimiento y de reposo. (II) La definición *dinámica* señala: todo cuerpo se define por un cierto poder de ser afectado ².

Ley de partes extensivas: "Un gran número de partes extensivas me pertenecen. Desde entonces yo estoy afectado de una infinidad de maneras". Tener, bajo una cierta relación, una infinidad de partes extensivas es poder ser afectado de una infinidad de maneras. Es el mundo de la causalidad o del determinismo extrínseco. Siempre hay una partícula que golpea a otra. No podemos pensar un conjunto infinito de partes sin pensar que ellas tienen a cada instante un efecto las unas sobre las otras.

La *afección* es la idea del efecto. No podemos concebir esas partes extensivas que me pertenecen como si no hubiese un efecto de las unas sobre las otras. No hay conjuntos infinitos de partes extensivas que estarían aisladas. Hay un conjunto de partes extensivas que está definido por la relación de movimiento y de reposo bajo la cual el conjunto me pertenece. Ahora bien, este conjunto no es separable de otros conjuntos, igualmente infinitos, que *actúan* sobre él, tienen *influencia* sobre él y que (ellos) no me pertenecen. "Cada cosa se esfuerza, en cuanto está su alcance, por perseverar en su ser"³.

Todas las cosas particulares, incluidos los cuerpos humanos, poseen cierto *Conatus* o potencia fundamental de existir y actuar que corresponde a una verdadera fuerza natural y vital, por la que se esfuerzan por perseverar en el ser.

"El deseo 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"⁴. El deseo es el *Conatus* con conciencia (la conciencia del *Conatus*). Pero la conciencia no es de ningún modo anterior al *Conatus*, ni lo modifica en alguna manera. Es posterior y lo representa tal cual es. Cuando la conciencia refiere el *Conatus* al alma, exclusivamente, lo llama "voluntad"; cuando lo refiere conjuntamente al alma y al cuerpo, lo llama "apetito".

La acción y la pasión: "Digo que *obramos* cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos *causa adecuada*; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padece*mos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino su causa parcial"⁵, (*causa inadecuada*).

La pasión es una clase de afecto. Si el afecto es la variación de la potencia, la pasión es la variación (aumento o disminución) de la potencia a raíz de una causa exterior. Desde esta perspectiva, es posible que haya "pasiones alegres". La acción, por su lado, es la variación a causa de nosotros mismos, y no de una causa exterior. Desde este punto de vista, la variación no puede ser más que un aumento: nadie querría, ni podría, ser causa de la propia disminución de potencia. *Actuamos* cuando somos causa adecuada de lo que sucede en nosotros o fuera de nosotros; *padece*mos cuando somos causa inadecuada. En Spinoza encontramos una teoría de la potencia y de las condiciones de su actualización: se trata de tener ideas adecuadas para aumentar la potencia.

Ahora bien, todas las cosas particulares, al ser dependientes de otras cosas, son destructibles y perecederas, finitas, y el cuerpo humano no es la excepción. La persistencia está garantizada en la medida que el orden entre sus partes pueda ser preservado, y parece cuando este orden es suficientemente desorganizado.

Alegría (*laetitia*) y tristeza (*tristitia*): "La alegría es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección"⁶. "La tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección"⁷.

Un cuerpo, cuando se encuentra con otro, puede suceder que éste le sea "bueno", es decir, que se *componga* con él, o por el contrario le *descomponga* y le sea "malo"; en el primer caso, el modo existente pasa a una perfección más grande; en el segundo caso, a una menos grande. Según el caso, se dice que su potencia de acción o fuerza de existir aumenta o disminuye, puesto que la potencia del otro se añade a la

suya, o por el contrario se le sustrae, la inmoviliza y fija. Alegría y tristeza son los sentimientos de un pasaje, de una transición en el grado de potencia. En esta perspectiva, el *amor* es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior; y el *odio*, una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior. "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 odiamos y amaremos a la vez"⁸.

El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza, y, de esta suerte, puede ser afectado de muchas y distintas maneras por un solo y mismo cuerpo; y, al contrario, como una sola y misma cosa puede ser afectada de muchas maneras, también podrá afectar de muchas y distintas maneras, por consiguiente, a una sola y misma parte del cuerpo. Es la *Fluctuatio animi*: extrema fragilidad de las condiciones en las que se forman los gustos y disgustos que nos atan o alejan de ciertos objetos. Son gustos que se regulan por criterios imaginarios, que proceden de asociaciones arbitrarias, que se transfieren de una cosa a otra como por un contagio ilógico. Nada impide que cualquier cosa devenga a la vez objeto de odio y amor, por un mero azar de las circunstancias. Al mismo tiempo que una rosa nos pincha, nos gusta su olor.

No hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza. Al ser provocados por una incertidumbre, siempre hay un poquito de uno en otro. Ambos corresponden a una alegría o tristeza provocadas por la incertidumbre de una cosa futura. Si pensamos desde la perspectiva política de Spinoza, la esperanza y el miedo son dos pasiones mediante las cuales ejerce la dominación un tirano: son instrumentos, dispositivos de poder. La esperanza y el miedo son, para Spinoza, dos pasiones tristes que disminuyen la capacidad de acción y someten al hombre en un estado de servidumbre.

Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo⁹.

El paralelismo ontológico de Spinoza: (I) niega toda relación de causalidad real entre el alma y el cuerpo; (II) rechaza toda primacía de uno de ellos sobre el otro (si Spinoza niega cualquier superioridad del alma sobre el cuerpo, no es para establecer una superioridad del cuerpo sobre el alma, que sería absurdo); (III) lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma. El paralelismo spinozista posee un carácter práctico porque se opone al principio tradicional sobre el que se fundaba la moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia: cuando el cuerpo actuaba, el alma padecía, se afirmaba, y al alma no actuaba sin que el cuerpo padeciese a su vez (regla de la relación inversa cartesiana).

Spinoza propone “pensar al cuerpo” porque éste supera el conocimiento que de él se tiene, así como el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él. No hay menos cosas en el alma que superan nuestra conciencia, que cosas en el cuerpo que superan nuestro conocimiento. Pero

“pensar al cuerpo”, para Spinoza, “no implica desvalorización alguna del pensamiento en relación a la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo”¹⁰.

En Spinoza puede encontrarse el anhelo de un único e igual movimiento que permita captar en su totalidad la potencia del cuerpo más allá de las condiciones dadas de nuestro conocimiento, y captar la potencia del pensamiento más allá de las condiciones dadas de nuestra conciencia. Sin embargo, sostengo que este anhelo forma parte de una “voluntad de sistema” propia de todos los filósofos modernos, sobre todo de aquellos que piensan en more geométrico (como el propio Spinoza).

Hoy, quizás, el pensamiento transite las huellas de otros anhelos. “La voluntad de sistema”, de alcanzar la Totalidad (la plenitud, el Absoluto) se ha desvanecido como “el último humo de una realidad evaporada”.

Si seguimos el ejemplo teórico y vital de Nietzsche, diremos con él: “la voluntad de sistema es una falta de honestidad”. Transitando las huellas nietzscheanas, encontramos la idea derridiana de Restance¹¹: aquella instancia del pensamiento que obstruye la totalización, impide el cierre dialéctico en la síntesis. “Resto” (Restance) no es lo que “sobra” o lo que “falta”, lo que nunca puede ser colmado dado el carecer finito de nuestra existencia. La Restance es una instancia que, desde siempre, desgarrar la voluntad de sistema y que, asumiendo el carácter trágico de nuestra existencia (no hay síntesis posible que sane la herida del existir), nos invita a “soñar sabiendo que soñamos”, es decir: crear ficciones útiles y provisorias que den sentido al nihil de nuestra existencia (“existir es estar sosteniéndose sobre la nada”, dice Heidegger), haciendo patente que el pensamiento siempre “resta” (impidiendo, desde el principio, la posibilidad de cierre),

Notas

1 Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*; Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Alianza editorial, reedición 1998, Parte II, Postulados, pp. 123-124.

2 Ver Deleuze, G. *Les cours de Gilles Deleuze*, especialmente tours Vincennes del 24/03/1981.

3 Spinoza, B. *Op. cit.*, Parte III, Proposición VI, p. 177.

4 Spinoza, B. *Op. cit.*, Parte III, “Definiciones de los afectos”, Def. I, p. 227.

5 Spinoza, B. *Op. cit.*, Parte III, “Definiciones”, Def. II, p. 169.

6 Spinoza, B. *Op. cit.*, Parte III, “Definiciones de los afectos”, Def. II, p. 228.

7 Spinoza, B. *Op. cit.*, Parte III, “Definiciones de los afectos”, Def. III, p. 228.

8 Spinoza, B. *Op. cit.*, Parte III, Proposición XVII, p. 185.

9 Spinoza, B. Op. cit., Parte III, Proposición II, Escolio, p. 172.

10 Deleuze, G. Spinoza: filosofía práctica, Trad. Antonio Escohotado, Tusquets Editores, 2004, p. 28.

11 En el libro *Glas* (1974) de Derrida la cuestión del “resto” aparece con clara insistencia, explicitándose a través de la pregunta: “¿qué resta del saber absoluto?”, en esa contraposición entre Hegel y Genet. De todos modos, la problemática de la Restance no se anquilosa en este libro, sino que recorre toda la obra y problemáticas derridianas. Ver Ramond, Charles, *Le vocabulaire de Derrida*, París, Ellipses Édition Marketing, 2001, pp. 63-64 y el libro de Mónica B Cragnolini. *Derrida, un pensador del resto*