

Alma y cuerpo en la filosofía de Spinoza.

Mauricio Enríquez Zamora

La tradición dominante en la cultura, tanto occidental como oriental, es la de una concepción antropológica de tipo dualista: el ser humano como la unión temporal de un alma y un cuerpo independientes y distintos en naturaleza. Además se manifiesta en dichas ideologías la creencia de una superioridad del alma sobre el cuerpo. El cuerpo es transitorio, mientras que el alma es eterna. El cuerpo es inerte, sin vida, mientras que el alma tiene el poder de moverlo. Y en un sentido axiológico, el cuerpo no crea valor, sino el alma en sí misma o a través del cuerpo, es fuente de belleza, bondad, sabiduría, riqueza económica, estabilidad social, etc.

La historia de nuestra cultura resguarda celosamente esta idea del hombre principalmente a través de las diversas doctrinas religiosas existentes. Pero no poca ha sido su influencia en el campo de la filosofía. Sócrates y Platón en la antigüedad griega, sostenían esta idea del hombre. Ni que decir en la edad media, cuya filosofía estaba toda permeada de religiosidad cristiana. Incluso en el umbral de la modernidad, con Descartes.

Es en esta misma incipiente modernidad donde el pensamiento de Spinoza irrumpe, haciendo tambalear los cimientos de tan asegurada creencia. Apoyado en su metafísica monista, concibe al hombre como un ser finito, un modo de Dios. Entiende al hombre como alma y cuerpo, pero sin pensarlos como

entidades distintas, sino como una sola entidad, vista desde atributos sustanciales diferentes. La existencia de ambos tiene una duración determinada. Y como son sólo propiedades distintas del hombre, no hay una relación jerárquica entre ambas. Veamos en detalle esta concepción antropológica de Spinoza.

1. El paralelismo psicofísico.

La antropología de Spinoza gira en torno al principio del paralelismo psicofísico, expresado en la proposición 7 de la segunda parte de su *Ética*. Esta proposición es aplicable a todos los "modos" o cosas que son efectos o productos de la actividad de Dios. En todas las cosas finitas, podemos encontrar cadenas causales (con eslabones causa-efecto) en dos órdenes distintos e independientes: el orden del pensamiento y el orden de la extensión u orden material.

El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas. (Ética, II, prop. 7).

A diferencia de Descartes, quien creía que el pensamiento y la extensión eran dos sustancias diferentes que se oponían una a la otra, Spinoza demuestra que sólo puede existir una sustancia, la cual es Dios. Lo que percibimos diversamente en las cosas como pensamiento y como extensión son "atributos" de Dios, expresados concretamente en modos. Entre estos atributos no hay una relación de causa-efecto, es decir, que los cuerpos no pueden ser causa de nada

de lo que ocurra en sus ideas o esencias formales, o estas ser causa de lo que pase en los cuerpos. Sólo la materia cambia a la materia, y sólo el pensamiento cambia al pensamiento.

No obstante, el orden causal en lo material corresponde con cierto orden causal ideal, como si fueran uno el reflejo del otro. En la misma medida que ocurre la causalidad en el orden material ocurre simultáneamente otra causalidad en un orden ideal. Con esto, Spinoza otorga a los procesos materiales la misma relevancia ontológica que a los procesos ideales. No hay una idea que preceda ontológicamente a cierto proceso material, o al revés, ningún proceso material que preceda al pensamiento.

Por otro lado, resulta de un particular interés el análisis del ser humano individual, al cual Spinoza concibe como la unidad de alma y cuerpo (cuerpo, como modo de la extensión; alma, como modo del pensamiento). Análogamente, el alma, como modo del atributo pensamiento, no puede causar al cuerpo, sino a otras ideas; así como el cuerpo puede producir efectos en otros cuerpos pero no en su alma o en otras almas.

Esta atribución de alma y cuerpo al hombre es asumida por Spinoza desde el axioma 2 de la segunda parte de la *Ética*, el cual dice: "El hombre piensa"; y el axioma 4 de la misma parte: "Nosotros sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos". Tales axiomas son conocimientos que no necesitan demostrarse al ser evidentes por sí mismos, aunque *a posteriori*. Saber que se piensa y sentir que nuestro cuerpo es afectado de diversos modos, es una evidencia existencial que no se cuestiona.

Si aplicamos lo que dice la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética*, la del paralelismo psicofísico, al conjunto cuerpo-alma que es el ser humano, entonces tendremos lo siguiente:

Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana, debe ser percibido por el alma humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en el alma. Y así, si el objeto de la idea que constituye el alma humana, es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por el alma. (Ética II, Prop. 12.)

En efecto, el paralelismo psicofísico aplicado en el hombre implica que los procesos materiales, los que ocurren en el cuerpo, tendrán sus correspondientes ideas que se produzcan en el alma. Las afecciones del cuerpo causadas por cuerpos exteriores son un caso particular de proceso material. Y de ellas se dará una idea en la mente o alma humana.

2. Cuerpo, afecciones y conciencia.

Spinoza sabe que alma y cuerpo son manifestaciones distintas del ser del hombre, pero hasta este punto no ha dilucidado casi nada acerca de lo que es el alma o lo que es el cuerpo. Sin embargo, tiene claro que el camino más fácil es entender al cuerpo, por lo que hace un espacio en su *Ética* para el análisis de los cuerpos simples y compuestos, luego de la proposición 13 de la segunda parte. Las diferencias de aptitudes de los cuerpos corresponden con distintos niveles de perfección de las almas de dichos cuerpos:

[...] cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su alma 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 alma. (Ética, II, Prop. 13, escolio.)

Los cuerpos compuestos o individuos están formados por partes que se clasifican en duras, blandas y fluidas. Las partes duras son las que tienen grandes superficies, de modo que si chocan entre sí adoptan cierta estabilidad; por otro lado, las partes blandas tienen superficies pequeñas, por lo que al chocar entre sí permiten cierta movilidad; por último, las partes fluidas tienen superficies tan pequeñas que se mueven unas entre otras.

Todos los cuerpos compuestos mantienen entre sus partes una cierta proporción de movimiento y reposo, lo cual les confiere cierta forma o esencia estimada desde sus cualidades materiales. Esta proporción de movimiento y reposo (M/R) podrá mantenerse en un individuo o cuerpo compuesto, aun cuando: del individuo se separen fragmentos de materia que luego es reemplazada por otra, las partes que componen al individuo crezcan o aumenten su tamaño, las partes del individuo generen movimiento entre ellas, o bien, el individuo entero se mueva en el espacio. Aquí, en cierto modo, nos estamos refiriendo a ciertas "funciones" necesarias de los individuos: la nutrición (pero también la respiración y la reproducción), el crecimiento, el movimiento interno y externo. Con esto, Spinoza acierta a enumerar implícitamente las cinco cualidades generales de los seres vivos.

El cuerpo humano es un ejemplo de individuo “compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto” (Ética, II, Post. 1). Esta característica esencial del cuerpo humano nos conduce a decir lo que sigue del alma humana: “La idea que constituye el ser formal del alma humana, no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas” (Ética, II, Prop. 15). Cada parte del cuerpo humano tiene una idea que le corresponde en el alma humana. Ésta no es más que el conjunto de ideas de las partes del cuerpo humano, aunque forman un conjunto integrado, tanto como lo son las partes físicas del cuerpo. De ahí que hablemos de *un* cuerpo y de *un* alma.

Ahora veamos qué es lo que puede conocer el alma humana y qué no puede conocer o bien lo conoce de un modo limitado, *inadecuado*. Este es de hecho el primer género del conocimiento humano, un modo confuso y mutilado de acceder a la esencia de las cosas. Este modo de conocimiento que Spinoza llama *imaginación*, se funda en las afecciones del cuerpo.

Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo exterior a chocar frecuentemente con otra parte blanda, modifica el plano de ésta y le imprime ciertos como vestigios del cuerpo exterior que impulsa a aquélla (Ética, II, Post. 5).

La impresión de dichos vestigios acompaña al hecho de la afección del cuerpo por un objeto externo, así como que de aquel proceso corporal interno se forme una idea en la mente o alma humana, según la proposición 12 de la segunda parte de la *Ética* que se ha citado anteriormente. A esta idea en particular, formada por la afección de un cuerpo externo se le llama “imagen”. Y

esta imagen volverá a formarse en la mente humana si se repite el proceso físico de choque entre partes blandas y fluidas, independientemente de que el objeto externo se halle o no presente.

Esta idea que la mente se forma de los objetos que nos afectan (que Spinoza denomina "esencia objetiva") sería una idea verdadera si coincidiésemos con la idea que subyace a dichos objetos (lo que Spinoza llama "esencia formal"). Pero como la imagen es un reflejo de los movimientos del cuerpo, justo de aquellos en que las mismas partes fluidas inciden sobre las mismas partes blandas, comprende más bien la naturaleza del cuerpo humano, antes que la naturaleza del cuerpo exterior. Pues del cuerpo externo sólo se alcanzarán a aprehender las cualidades exteriores que formamos en nuestra imagen de él, pero no su esencia formal.

Un ejemplo, para aclarar más esto. Hay dos hombres, Pedro y Pablo. Ambos tienen una esencia formal, que no es más que la idea de sus cuerpos: la esencia formal de Pedro es su alma, así como la de Pablo es el alma de Pablo. Pero, también, cada uno de ellos tiene en su mente una idea del otro, un cierto conocimiento que podemos llamar esencia objetiva. Pedro tiene una esencia objetiva de Pablo, y este tiene una esencia objetiva de Pedro. Pero tales ideas no son verdaderas si no coinciden con las almas de Pedro y Pablo, es decir, con el atributo pensamiento que subyace a sus cuerpos, tal como Dios las ha producido.

No obstante que el conocimiento de las cosas externas no es adecuado en este modo imaginativo de conocimiento, no deja de ser el modo primero de conocimiento, no sólo de las cosas externas, sino incluso del propio cuerpo y de la propia alma.

El alma humana no conoce el mismo cuerpo humano ni sabe que existe sino por las ideas de las afecciones con que el cuerpo es afectado (Ética, II, Prop.19).

De ahí que el comienzo de todo conocimiento humano individual está en las afecciones y, por lo tanto, será inadecuado. Pero lleva consigo, aunque con la misma imperfección, el autoconocimiento, el saber de sí mismo como cuerpo y alma. Es un saber de la propia existencia, aunque todavía desconociendo la esencia. Es la apercepción o *conciencia*. Significa que uno “sabe que sabe”, pero este saber no es diferente del saber original: es tan verdadero o falso como el saber original. De aquí que la conciencia por sí misma no aporta un valor epistemológico importante.

Gilles Deleuze nos dice respecto al valor de la conciencia lo siguiente:

Precisamente porque la conciencia es reflexión de la idea y no vale sino lo que vale la primera idea, la toma de conciencia no tiene poder alguno por sí misma. Y sin embargo, como lo falso en tanto que falso no posee forma, la idea inadecuada no se refleja sin liberar lo que hay en ella de positivo; es falso que el sol esté a doscientos metros, pero es verdad que yo veo el sol a doscientos metros. (II, 35, esc.). (Deleuze, G., p.79.)

La conciencia refleja, incluso en el conocimiento inadecuado, lo positivo de él, es decir, la real naturaleza tanto del cuerpo humano como del objeto observado cuya interacción nos hace errar. Es preciso saber aunque sea la existencia de ello para iniciar una investigación que disuelva el error. Investigación del cuerpo humano e investigación de la naturaleza.

El modo imaginativo de conocer no es el único, pues también somos capaces de alcanzar una perspectiva racional de las cosas. Para esto, hay que romper con la imaginación reorganizando nuestro conocimiento a partir del análisis y establecimiento de relaciones en los fenómenos estudiados, yendo más allá de la mera descripción superficial de los objetos. Implica un esfuerzo de la mente y del cuerpo por encontrar la esencia formal de los objetos bajo estudio. Sólo entonces puede afirmarse que podremos percibir las cosas según el orden del entendimiento, adquiriendo una conciencia racional.

No obstante que la Razón nos permite tener un conocimiento adecuado de las cosas, se trata de un conocimiento general, lo cual no implica necesariamente el conocimiento de las cosas en su esencia singular. Este último se logra en el tercer género de conocimiento que Spinoza llama *ciencia intuitiva*. Este conocimiento de la singularidad de las ideas subyacentes a las cosas requiere de un perfecto conocimiento de Dios y del alma humana. Así, la ciencia intuitiva es más perfecta conforme mejor se conoce a Dios y al alma humana, por lo que el conocimiento de las cosas se tendrá casi tal como es visto Dios.

3. Jerarquía entre cuerpo y alma.

Spinoza decide investigar la naturaleza del cuerpo para entender la naturaleza humana en su totalidad, es decir, como unidad de alma y cuerpo. En principio, piensa que el alma y el cuerpo no son entidades que se opongan una a la otra, o menos aún, que sean capaces de interactuar de ningún modo. Esta concepción de la naturaleza humana desentona con la concepción dualista cartesiana que, además, atribuye un carácter divino, superior, al alma, mientras que el cuerpo es visto con una dignidad menor.

Puesto que Spinoza sólo admite la existencia de una sustancia (Dios), sólo puede concebir al alma y al cuerpo como modos de distintos atributos; estos no pueden oponerse como dos sustancias. El alma no determina al cuerpo al movimiento o reposo, ni tampoco el cuerpo puede determinar al alma a pensar tal o cual cosa. Resulta inadmisibile una jerarquía entre ambos. Y no sólo contradice con esto a una tradición filosófica dualista que inicia Platón y llega hasta el siglo XVII, con Descartes y Leibniz como herederos; también es contraria al sentido común imbuido de ideas religiosas que aún existe en nuestros días.

Estas ideas se refieren a la libertad que se atribuye al alma, que incluso le da poder sobre el cuerpo. No obstante que en el apéndice de la primera parte de la *Ética* Spinoza hace una crítica a quienes creen en tal libertad, y les dice que tienen tal prejuicio porque son concientes de sus deseos e ignorantes de las causas que los producen, de ahí que crean que son frutos de la decisión de su alma; a pesar de haber hecho ese sermón, no cree innecesario repetirlo bajo alguna otra forma. Así, en el escolio de la proposición II de la tercera parte dice respecto de la supuesta libertad del alma para hablar:

[...] el niño cree que apetece libremente la leche, y el chico irritado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla por libre decisión de su alma cosas que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el delirante, la charlatana, el niño y muchísimos de esta calaña creen hablar por libre decisión del alma, siendo que no pueden reprimir el impulso de hablar. (Ética, III, Prop.2, escolio.)

Estos modelos tomados por Spinoza son de quienes carecen de racionalidad, aunque sea de forma momentánea. Pero ocurre lo mismo en el hombre "normal", durante su normalidad: ignora las causas que determinan sus deseos, por lo que tiende a creer que son decisiones libres de su mente. Con esto se deja ver el determinismo que nuestro autor afirma que existe en la naturaleza, del cual ni siquiera el hombre es capaz de sustraerse, puesto que no deja de ser parte de la naturaleza, un modo finito de Dios.

No obstante, un conocimiento racional de las cosas permite cierto grado de libertad en el hombre, mas esta no es exclusiva del alma humana, sino que existe a la par de cierta libertad del cuerpo también. No se trata de que uno sea libre mientras la otra es esclava, o viceversa. Ambos son libres o ambos son esclavos, tienen la misma dignidad o excelencia. Y la clave de su libertad es la actividad.

A la objeción de que el cuerpo no puede ser causa "de los edificios, de las pinturas y de cosas similares, que sólo se hacen con el arte humano, y que tampoco el cuerpo humano sería capaz de edificar un templo, si no fuera determinado y guiado por el alma" (ídem), responde Spinoza que nadie sabe todo lo que puede un cuerpo, de lo cual se deduce que puede ser que todos los productos de la cultura humana empiecen en un movimiento espontáneo del cuerpo, reflejándose después en ideas del alma.

4. Conclusiones.

La diferencia entre la antropología spinoziana respecto a la cartesiana, u otras que le preceden, radica en su concepción metafísica, en la cual se funda su antropología. Es determinante que Spinoza considere como existente una sola sustancia, mientras que Descartes pensaba en tres: la res extensa, la res cogitans

y la res divina. Del monismo metafísico spinoziano se desprende que no es posible hablar de una interacción real entre el atributo pensamiento y el atributo extensión, y por tanto, entre alma y cuerpo como modos respectivos de dichos atributos.

Lo que realmente ocurre es que cuando el cuerpo experimenta las cosas a través de las afecciones, al mismo tiempo el alma se forma una idea de tales afecciones, mas no por acción del cuerpo sobre el alma, sino porque cuerpo y alma son *lo mismo*, visto desde dos atributos sustanciales diferentes.

La conciencia, como una característica del alma humana en la cual el pensamiento se refleja en sí mismo, no aporta mucho valor epistemológico al conocimiento. Si acaso, en el primer género de conocimiento, sirve para *poder ver* lo positivo en las ideas inadecuadas y luego dar el salto al saber racional. Pero el valor epistemológico del conocimiento dependerá exclusivamente del esfuerzo del alma por superar el orden imaginativo de las afecciones, reorganizándolas y generando nuevas afecciones, para conocer racionalmente. La conciencia de este nuevo saber racional será también racional.

Junto a esta crítica a la interacción del cuerpo y el alma, y esta desvalorización de la conciencia, nociones presentes en el pensamiento común, incluso en no pocos sistemas filosóficos, Spinoza pone especial interés en reivindicar la dignidad del cuerpo, tan denostada en la historia filosófica. No hay nada objetivo que indique una subordinación del cuerpo al alma. El cuerpo puede muchas cosas de las cuales el alma se admira; nadie sabe a ciencia cierta todo lo que puede un cuerpo. ¿Por qué atribuir sólo al poder del alma la cultura humana? Spinoza no titubea al sostener que el cuerpo debe tener el mismo crédito que el alma a este respecto.

Bibliografía.

1. Deleuze, G. Filosofía práctica. Fábula Tusquets. Barcelona. 2009. Trad. Antonio Escohotado.
2. Spinoza, B. Ética. Trotta. Barcelona. 2005. Trad. Atilano Domínguez.