

LOS LÍMITES DE LA INTERIORIDAD: EL CONCEPTO DE INDIVIDUO EN LEIBNIZ Y SPINOZA

*Leila Jabase**

RESUMEN: Nos ocuparemos aquí de un punto de intersección entre Leibniz y Spinoza, en una cuestión de importancia para la filosofía moderna: el concepto de individuo. En Leibniz, la divisibilidad de la materia al infinito y la necesidad de un principio que dé razón de la unidad en la multiplicidad de los elementos que componen todo cuerpo, lo llevan a concebir unidades metafísicas que son el fundamento de lo que se nos presenta a los sentidos. En Spinoza, por su parte, para pensar las condiciones de permanencia de un mismo individuo a través de los diversos cambios que atraviesa, sostendrá que un individuo compuesto conserva su naturaleza no solo por mantener una relación de movimiento y reposo, sino también por su *conatus*, esto es, su fuerza para perseverar en el ser, al mismo tiempo que por su capacidad para generar afectos activos.



THE LIMITS OF INTERIORITY: THE CONCEPT OF THE INDIVIDUAL IN LEIBNIZ AND SPINOZA

ABSTRACT: We will deal here with a point of intersection between Leibniz and Spinoza, on a question of importance to modern philosophy: the concept of the individual. In Leibniz, the divisibility of matter to infinity and the need for a principle that accounts for the unity in the multiplicity of the elements that make up every body, lead him to conceive metaphysical units that are the foundation of what is presented to the senses. In Spinoza, on the other hand, to think about the conditions of permanence of the same individual through the various changes that he undergoes, he will argue that a composite individual conserves his nature not only by maintaining a certain relationship of movement and rest, but also by his *conatus*, that is, his strength to persevere in being, at the same time as by his ability to generate active affections.

PALABRAS CLAVE: *conatus*, cuerpo, fuerza, sustancia.

KEY WORDS: body, *conatus*, force, substance.

DOI: 10.5347/01856383.0139.000302713

* Universidad Nacional de Córdoba, SECyT, Argentina.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

LOS LÍMITES DE LA INTERIORIDAD: EL CONCEPTO DE INDIVIDUO EN LEIBNIZ Y SPINOZA

Abordar la relación entre Leibniz y Spinoza constituye un tema de inusual dificultad, del que se encuentran lecturas filosóficas del más diverso tipo, que muestran tanto las oposiciones y contrastes entre ambos, como las distintas recepciones y líneas de encuentro trazadas a lo largo de la historia. Esto, de alguna manera revela hasta qué punto el vínculo entre ambos ha apasionado y desorientado por igual a filósofos y exégetas. A primera vista, se percibe la diferencia irreconciliable: en un caso la sustancia es única y es causa inmanente de todas las cosas; en el otro las hay infinitas, y encuentran su origen en una unidad dominante que es externa a la serie o agregado del mundo.¹ Así, mientras que Spinoza presenta un monismo sustancial con infinitos modos, Leibniz postula un universo plural, donde en la más ínfima porción de materia pueden encontrarse sustancias individuales. Cabe preguntarnos aquí, pues, cual es la naturaleza de estos seres individuales, de las partes constitutivas de las cosas, ya sean ellas

203

¹ GP VII 302. Los textos de Leibniz se citan por tomo o volumen y página. *Sämtliche Schriften und Briefe* se cita como A; *Die philosophischen Schriften* se cita como GP; *Leibnizens mathematische Schriften* se cita como GM. Utilizaremos las traducciones al español de Ezequiel de Olaso (EO) en *Leibniz. Escritos filosóficos* (Buenos Aires: Charcas, 1982); de Vicente P. Quintero (VQ) en *Correspondencia con Arnauld* (Buenos Aires: Losada, 2005); y la edición de Juan Arana en *Obras filosóficas y científicas VII: Escritos científicos* (Granada: Comares, 2009). De las traducciones inglesas, utilizaremos la de G. H. R. Parkinson (P) en *De summa rerum. Metaphysical papers, 1675-1676* (New Haven y Londres: 1992). El resto de las traducciones del francés y del inglés son de mi autoría.

sustanciales o modales, y, en dicho marco, cuál es el límite o la diferencia, cuál la región de la interioridad y de la inherencia de cada uno, en contraste con la exterioridad o el carácter exógeno de lo circundante. De esta manera, tal vez sea posible aportar una nueva luz no solo sobre las diferencias irreconciliables, sino también respecto de sus afinidades, con el objeto de mostrar hasta qué punto puede encontrarse en ambos filósofos una preocupación metafísica común.

A propósito de esto último, sabemos por una carta de 1677 de Leibniz a Jean Gallois, quien en noviembre de 1676 había visitado a Spinoza en su casa de La Haya, donde conversaron extensamente de diversos temas, entre ellos la cuestión de la sustancia y también la relación entre Dios y las criaturas.² Este encuentro, que deja plasmado en sus intercambios filosóficos, permite también visualizar lo que por momentos fue cierta recepción positiva del uno por parte del otro. Sin embargo, el lugar que ocupa el spinocismo en el sistema del pensador alemán sigue siendo objeto de discusión, a la vez que guarda relación con la ambivalencia con la que este se refiere a aquel. Igualmente, es la única doctrina filosófica de envergadura que está completa y explícitamente excluida de lo que suele denominarse su “eclecticismo conciliatorio”. Es decir, su pretensión de integrar toda la tradición filosófica al seno de su propio sistema, al modo de un centro de perspectiva en el que todas las doctrinas se encontrarían reunidas.³

Al mismo tiempo, la relación histórica y filosófica entre ambos también incluye una suerte de historia de la recepción y efecto de esta relación. Según es conocido, a principios del siglo XX algunos estudiosos argumentaron a favor de una influencia directa de Spinoza en la metafísica de Leibniz, y otros —con una perspectiva más moderada— plantearon que durante algunos años el alemán tuvo una considerable cercanía con los spinocistas.⁴ En contraste, una gran mayoría de las inter-

²A II i, 379-380: “Lo vi de paso por Holanda y hablé con él varias veces y durante mucho tiempo”.

³“Sin ningún spinocismo”. GP IV, 523-524.

⁴Entre los primeros, pueden contarse Bertrand Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press, 1900) y Leon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains* (París: PUF, 1951); y, entre los segundos, Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza* (Berlín: G. Reimer, 1890).

pretaciones siguientes tuvieron por objeto fundamental poner en jaque cualquier relación entre sus propuestas y, en dicha medida, buscaron probar la independencia de las tesis de Leibniz e incluso su rechazo continuo al spinocismo.⁵ Las lecturas más recientes adoptan, empero, posturas más intermedias. Sin necesariamente cuestionar la “independencia” de la filosofía primera de Leibniz, buscan revalidar la tesis de un periodo amistoso durante su primer contacto con la ontología spinocista, entre 1675 y 1676.⁶ El presente trabajo se inscribe en esta última línea de estudios contemporáneos, sin pretender zanjar aquí la cuestión de si hubo o no una influencia mutua y, en tal caso, en qué aspectos. Ante todo, atenderemos a la relación entre ambos a propósito de un concepto, el de individuo. Dicho concepto nos remite al de sustancia, en la medida en que es en el marco de la naturaleza de esta como consideramos que el problema del individuo y de la individuación puede ser mejor comprendido. Asimismo, nos permite abordar las particularidades y diferencias entre ambos sistemas, y echar luz sobre una relación que —frente a las diversas interpretaciones historiográficas y filosóficas que reviste— merece todavía ser explorada.

Leibniz, el individuo y las infinitas sustancias

205

En general, el desafío de explicar los procesos por los cuales los individuos se constituyen como tales, es un tema de importancia para la filosofía del siglo XVII. Es conocida la dificultad que encontró el mismo Descartes para explicar la individuación de los cuerpos en una sustancia extensa y homogénea, para lo cual esbozó una respuesta que le

⁵Entre ellas, es particularmente destacable la lectura de Georges Friedmann, quien sostuvo que ambos filósofos fueron “un ejemplo incomparable de tesis y antítesis en la dialéctica de la historia de la filosofía” (Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza* (París: Gallimard, 1946), 35; así como también Parkinson, quien continúa esta idea de un modo incluso más radical, al argumentar que no hay ningún momento de cercanía con el spinocismo, ni siquiera en los años parisinos, pues la filosofía leibniziana se opone al panteísmo y al determinismo. G. H. R. Parkinson, “Leibniz’s Paris writing in relation to Spinoza”, *Studia Leibnitiana Supplementa* 18, núm. 2 (1978): 73-89.

⁶Sobre este punto seguimos a Rodolfo Fazio, “Leibniz lector de la *Ética*: el papel de Spinoza en la reforma leibniziana de la noción de sustancia”, *Ideas*, núm. 3 (2016): 88.

valió fuertes críticas.⁷ Igualmente, filósofos del otro lado del espectro cartesiano, como Hobbes o Locke, encontraron en la naturaleza del cuerpo y en el de la identidad personal respectivamente, un problema que ameritaba una explicación satisfactoria. En cuanto a Leibniz, la divisibilidad de la materia al infinito y la necesidad de un principio que dé razón de la unidad en la multiplicidad de los elementos que componen todo cuerpo, lo llevó a concebir unidades metafísicas que son el fundamento de lo que se nos presenta a los sentidos. Sin embargo, sus compromisos filosóficos no siempre fueron los mismos, ni tampoco fue siempre el caso que afirmara la existencia de individuos sustanciales.⁸ En efecto, la consolidación del pluralismo sustancial que encontramos en sus escritos maduros, no parece verse plasmado en muchos de los textos juveniles, o que datan de la época en que Leibniz conoce a Spinoza. Muy por el contrario, pueden leerse pasajes que lo acercan a un monismo sustancial que dejaría poco lugar a la duda:

Que todas las cosas se distinguen no como sustancias sino como modos, puede demostrarse fácilmente, por el hecho de que, si las cosas son radicalmente distintas, una de ellas puede entenderse perfectamente sin la otra [...]. Pero no es así en las cosas; porque dado que la razón última de las cosas es única [...] es manifiesto que los requisitos de todas las cosas son los mismos. Y así la esencia también lo es. Si las únicas cosas que son realmente diferentes son las que pueden separarse, o una de las cuales puede entenderse perfectamente sin la otra, se sigue que nada es realmente diferente de otra cosa, pero todas las cosas son una.⁹

Muchos son los comentaristas que han reparado en esta suerte de parecido de familia con la filosofía de Spinoza,¹⁰ que puede colegirse de este y otros textos de Leibniz, y en particular en los escritos

⁷A este respecto, véase: Geneviève Lewis, *L'individualité chez Descartes* (Paris: Vrin, 1950).

⁸Este punto es profundizado por Catherine Wilson, "Atoms, minds and vortices in *De Summa Rerum*: Leibniz vis-a-vis Hobbes and Spinoza", en *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*, ed. por S. Brown (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 223-243.

⁹"Que un ser perfecto es posible". A VI iii 573, P 90.

¹⁰Véase: Mark Kulstad, "Did Leibniz incline toward monistic pantheism in 1676?" en *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und Europa* (Hannover: Gesellschaft, 1994) 424-428; Robert Merrihew Adams, *Leibniz: Determinist, theist, idealist*, (Oxford: Oxford University Press, 1994); y Wilson, "Atoms, minds and vortices".

metafísicos del periodo 1675-1676, en lo que suele indicarse como *De summa rerum*. Al mismo tiempo, la cercanía con el spinocismo de esa época no es la única razón que puede encontrarse para dudar de que Leibniz haya sostenido siempre un mundo compuesto de sustancias individuales. Pues también pueden encontrarse escritos de 1670-71 en los que se percibe una clara cercanía con el mecanicismo de Gassendi o de Hobbes, cuando Leibniz se encontraba componiendo su *Hypothesis physica nova*.¹¹ Y el mismo Leibniz admite en más de una ocasión la época en la que compartió la explicación de los átomos de Demócrito.¹² De modo que la pretensión de una reconstrucción monolítica del pensamiento leibniziano acerca de la naturaleza del individuo y la sustancia, sobre todo si tomamos en cuenta sus años de formación en París, encuentra numerosas dificultades.

Sin embargo, creemos que sí puede pensarse en un *leitmotiv* de su pensamiento, un plano básico en sus compromisos metafísicos pese a las variaciones a lo largo de los años, en la imbricación entre los conceptos de sustancia y de unidad, lo cual llevará a Leibniz a la afirmación de un universo infinito de cuerpos que a su vez siempre se resuelve en un mundo plural, de organismos, de seres vivientes. Leibniz mismo escribió en una carta que sus meditaciones fundamentales giran en torno a la unidad y el infinito, donde “las almas son las unidades y los cuerpos son las multitudes, pero infinitas, a tal punto que el menor grano de polvo contiene un mundo de una infinidad de criaturas”.¹³ Al mismo tiempo, la comprensión de lo que no puede tener partes (la unidad) y de lo que es infinitamente múltiple (la composición), es una preocupación recurrente que también puede relevarse en un número importante de sus escritos, y que incumbe directamente al problema del individuo y de la individuación. El pensador alemán concentrará, pues, gran parte de su esfuerzo filosófico en explicar cómo puede haber composición sustancial si las únicas entidades reales son sustancias individua-

¹¹ Wilson, “Atoms, minds and vortices”, 223-243.

¹² Tal como puede leerse, por ejemplo, en el *Espécimen dinámico*: “Siendo aún joven, y estableciendo entonces la naturaleza del cuerpo únicamente en la masa inerte, de acuerdo con Demócrito y sus seguidores en este asunto Gassendi y Descartes, me salió un librito con el título de *Hipótesis física*”. GM VI 240, Comares 421.

¹³ GP VII 542.

les que en sí mismas no tienen partes.¹⁴ La respuesta de Leibniz a esta cuestión es lo que nos ocupará mayormente, y alude al problema del cuerpo de una manera que presenta una singular complejidad, que responde a dichas tensiones entre los compromisos metafísicos de los diferentes periodos de su pensamiento y exige seguir cierto itinerario de conceptos.

Así pues, si uno atiende a los escritos del periodo medio, tal como Garber muestra en un clásico artículo,¹⁵ emerge un escenario muy distinto al de los textos del periodo maduro como la *Monadología* o la correspondencia con De Volder. Allí Leibniz presenta su física como un estudio no de las apariencias y de los fenómenos, sino de las leyes que gobiernan al mundo real; un universo de sustancias de inspiración aristotélica, compuestas de materia prima y formas sustanciales. Al mismo tiempo, es en ese momento cuando introduce el concepto de fuerza como objeto de estudio de la dinámica, una nueva rama de la física que, además, le ayuda a trazar un nexo entre esta disciplina y la metafísica. Más precisamente, Leibniz considera que la naturaleza de la sustancia puede esclarecerse a partir de dicha noción, según puede verse expuesto en *La reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia* de 1694: “a fin de ofrecer algún anticipo, diré por ahora que la noción de *fuerza* o *potencia* (que los alemanes llaman *Kraft* y los franceses *force*), a cuya explicación he dedicado una ciencia especial, la dinámica, aportará una grandísima luz para entender la verdadera noción de *sustancia*”.¹⁶ La posición leibniziana apunta a que la sustancia se constituye por su fuerza primitiva, por la cual tiene la fuerza de actuar (*vis agendi*), y no refiere a nada externo a la sustancia misma. Aún más, Leibniz distingue esta fuerza primitiva activa de la mera potencia de los escolásticos y la vincula con la noción de entelequia y de forma sustancial. Pues dicha *potencia* generalmente conocida en las escuelas, tiene el problema de que, si bien explica la posibilidad próxima de actuar,

¹⁴ Esfuerzos que también pueden verse en el problema del *vinculum substantiale* o de la transustanciación.

¹⁵ Daniel Garber, “Leibniz and the foundations of physics: The middle years”, en *The natural philosophy of Leibniz*, ed. por K. Okruhlik y J. R. Brown (Dordrecht: Springer, 1985).

¹⁶ GP IV 469, EO 457.

necesita un acicate externo, como un estímulo, para pasar al acto. La fuerza activa, en cambio, “contiene cierto acto o entelequia que es intermedia entre la facultad de actuar y la acción misma, y lleva consigo una tendencia a actuar [...], y para esto no precisa ayuda, sino la sola supresión de obstáculos”.¹⁷

Asimismo, no solo la noción de fuerza cobra importancia en este periodo medio de su filosofía, sino que también parecería que Leibniz le reconoce a las sustancias corpóreas el estatus de entes reales, es decir, ser uno por sí. Vemos también que el mundo no se resume solo en almas y entelequias incorpóreas, como podrá leerse más adelante.¹⁸ Sin embargo, dado que un cuerpo no consiste —como creía Descartes— solo en la extensión, es decir, en la magnitud, la figura y el movimiento, para Leibniz “hay que reconocer necesariamente en él algo que tenga relación con las almas”.¹⁹ Esto se vincula con el argumento que Leibniz le da a Arnauld acerca de la naturaleza de los agregados, el cual tiene por objetivo demostrar la necesidad de otorgar el carácter de entes reales a las sustancias corpóreas:

Creo que donde solo hay entidades por agregación, ni siquiera habrá entidades reales; pues toda entidad a través de la agregación presupone entidades dotadas de una verdadera unidad [...]. No concedo que solo haya agregados de sustancias. Si hay agregados de sustancias, también debe haber sustancias genuinas de las que resulten todos los agregados. Hemos de llegar necesariamente, o bien a [...] que no se puede encontrar realidad en los cuerpos, o finalmente hay que reconocer en ellos ciertas sustancias que poseen una verdadera unidad.²⁰

La idea de Leibniz en este fragmento es, como se ve, que la realidad de un agregado se deriva de la realidad de sus partes. Y es necesario reconocer estas sustancias corpóreas si lo que se desea es superar

¹⁷ GP IV 469.

¹⁸ Es decir, en el período maduro este escenario se modifica y los cuerpos se vuelven de cierta forma entidades fenoménicas cuya realidad está dispuesta según el orden de una mónada —inextensa— que las percibe.

¹⁹ GP IV 436.

²⁰ GP II 96.

la explicación deficiente de la realidad e individualidad de los cuerpos, proporcionada por Descartes y los ocasionalistas. El problema que estos presentan radica en que los cuerpos terminan por no ser más que agregados sin una conexión realmente asignable más que el transporte simultáneo de *partes extra partes*. Tal como Leibniz vuelve a responderle a Arnauld, otra razón por la cual la extensión, la figura y el movimiento son insuficientes, radica en que “no hay en los cuerpos ninguna figura exacta y fija, a causa de la subdivisión actual de lo continuo hasta el infinito”.²¹ Y el movimiento, en tanto que es solo una modificación de la extensión y un cambio de distancia, implica algo imaginario; “de suerte que no podría determinarse a cuál sujeto pertenece [el movimiento] entre los que cambian, si no se recurriera a la fuerza que es causa del movimiento y que reside en la sustancia corpórea”.²²

Es de este modo que, si tenemos presente nuestro problema acerca del concepto de individuo, podemos comprender por qué para Leibniz es necesario reconocer un principio real que dé cuenta del compuesto. Sobre todo, para una filosofía en el que puede decirse que algo *es* real en tanto que unidad y, al mismo tiempo, donde existen sustancias compuestas o corpóreas que resultan de las relaciones entre aquellas sustancias simples. A partir de aquí, si hemos de sostener una verdadera unidad en el individuo, la misma requiere “una entidad naturalmente completa, indivisible e indestructible [...], la cual no puede encontrarse en la figura y el movimiento [...] sino en un alma o forma sustancial como ejemplo de lo que uno llama sí mismo”.²³ De lo contrario, en la medida en que el estatus ontológico de toda composición deriva de la realidad de sus componentes,²⁴ o sea de las sustancias simples, los entes que constituyen el universo no podrían distinguirse de meras “formas evanescentes”, tal como veremos en la crítica que Leibniz realiza a Spinoza.

²¹ GP II 97-98, VQ 120.

²² *Ibid.*

²³ GP II 76.

²⁴ En palabras de Leibniz, tienen “tanta realidad o sustancialidad como verdadera unidad hay en lo que entra en su composición”. GP II 97.

El individuo en la sustancia inmanente de Spinoza

Acercas de las condiciones de permanencia de un mismo individuo a través de los diversos cambios que atraviesa, el filósofo holandés sostiene que no solo remite al mantenimiento de determinada relación de movimiento y reposo, sino que también se explica por su *conatus* o fuerza para perseverar en el ser, al mismo tiempo que, como veremos, por su capacidad para generar afectos activos. Asimismo, la cuestión del individuo se presenta como el desafío de explicar en qué consiste ser un modo “en” otra cosa, esto es, en la sustancia única; y establecer cómo los modos no serían meras modificaciones en una red universal de relaciones, sino individuos que, estando compuestos de una pluralidad de elementos, se distinguen realmente los unos de los otros a causa de sus determinaciones intrínsecas.

Ahora bien, sabemos que la individuación en Spinoza es de naturaleza modal, y es un proceso cuantitativo que consta de partes extensas. Asimismo, implica cierta unidad entre ideas —como es el alma humana— que expresan la organicidad de las partes que son su objeto. La cuestión será pensar en qué relaciones partes cualesquiera pertenecen a un cuerpo dado, pues no son las partes *per se* las que definen a un cuerpo al modo cartesiano de *partes extra partes*, sino que lo esencial es la relación en la cual las partes le pertenecen aun si ellas se encuentran en constante cambio. Se trata de una relación que coincide con una fuerza de perseverancia y que expresa un grado de la potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza, pero no en cuanto ella es considerada infinita, sino en cuanto puede explicarse de la esencia actual de un individuo afectado por los demás modos y que, como tal, no es más que causa parcial de sus afectos, es una parte de la naturaleza que no puede concebirse enteramente por sí sola, sin las demás partes.

Esto último nos lleva a la pregunta acerca de cómo cada parte de la Naturaleza “concuera con su todo y de qué modo se relaciona con las demás”,²⁵ una pregunta que encontramos en la correspondencia de Spi-

²⁵ C XXXII, 143. Para los textos de Spinoza se usarán las siguientes iniciales y abreviaturas: *Ética* (E) *Correspondencia* (C) y *Tratado breve* (KV). Las partes de las obras, así como las cartas, se citarán con números romanos; las proposiciones (P), definiciones (D) y lemas (L), con números arábigos; y los escolios se citan como Esc. Al final de cada referencia se agregará el número

noza con Oldenburg, y a la cual Spinoza responde con un curioso ejemplo sobre las formas y el fondo, a propósito de las percepciones de un gusano que habita en la sangre, y que permite comprender qué concepto de individuo encontramos en su obra:

Imaginemos ahora, si le place, que en la sangre vive un gusanito dotado de vista para discernir las partículas de la sangre, etc., y de razón para observar cómo cada una de estas partículas al chocar con otra retrocede o le comunica una parte de su propio movimiento, etc. Este gusanito viviría, sin duda, en la sangre, como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de la sangre como un todo, pero no como una parte y no podría saber que todas las partes están regidas por la naturaleza general de la sangre y están obligadas, como lo exige la naturaleza general de la sangre, a adaptarse y, en cierto modo, a coincidir entre sí.²⁶

212 | A continuación de este pasaje, que sobresale por su afinidad barroca, Spinoza sostiene que no puede contestarle a Oldenburg cómo es que cada parte concuerda con todas las demás partes de la naturaleza, pues ello requeriría conocerla toda y, por eso mismo, poseer un entendimiento infinito, lo cual solo puede decirse de Dios. Pero sí puede decirle en qué consiste el individuo en tanto que entidad compleja y marcadamente relacional: pues la misma relación que puede verse entre el gusanito y las causas que le son externas, como la sangre en la que habita, también se extiende a la relación entre la sangre y sus propias causas externas, esto es, los demás individuos de la naturaleza que no concurren en su propia esencia actual. Todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben concebirse de este mismo modo, pues todos están rodeados por otros cuerpos y son determinados, a su vez, por estos a existir y a obrar de cierta manera. La clave para explicar su individuación también será la medida en que conserven la singular relación de composición que los constituye y la forma en la que dicha conservación puede ser sostenida en la duración de una vida. Sobre esto último nos detendremos ahora,

ro de página de las siguientes ediciones en español: *Epistolario* (Buenos Aires: Colihue, 2007); *Ética* (Madrid: Alianza, 2009); *Tratado Breve* (Madrid: Alianza, 1990).

²⁶ C XXXII, 144.

e implica pensar no solo en el concepto del esfuerzo o fuerza de perseverancia de los modos, sino, ante todo, en comprender cómo se vincula y cómo se diferencia la dinámica del *conatus* respecto del movimiento inercial, tal como lo entiende Descartes. Pues encontramos en el *conatus* spinociano un concepto innovador respecto del movimiento meramente inercial, que a su vez explica dicho sostenimiento de la forma, esencial a todo individuo. Remite a un estado de equilibrio entre las partes, cuyos límites marcan la amplitud máxima de las modificaciones o vestigios externos que puede recibir, sin perder dicho equilibrio o singular relación de movimiento y reposo, que resultaría en la muerte o disgregación de sus partes constitutivas. Es útil aquí pensar en términos de la “amplitud de una oscilación”, por usar una expresión de Zourabichvili, la cual designa una relación entre un máximo de movimiento y un máximo de reposo entre las partes.²⁷ Esto puede verse con claridad en el *Tratado breve*, una de las primeras obras de Spinoza en la que se refiere a muchas de las cuestiones que luego abordará de manera más profunda en la *Ética*, en particular acerca de la naturaleza de los cuerpos. Allí, en la parte acerca “del hombre y de cuanto le pertenece”, se ocupa de las cosas particulares, de sus límites y relaciones de proporción, y sostiene que “si un cuerpo tiene y mantiene su proporción, que es, por ejemplo, de 1 a 3, el alma y el cuerpo estarán igual que el nuestro, el cual está sin duda constantemente sometido al cambio, más no tan grande que se salga de los límites de 1 a 3. [...] Pero, si otros cuerpos actúan sobre el nuestro tan violentamente, que no puede mantenerse la proporción 1 a 3 del movimiento, eso constituye la muerte”²⁸

Entre este pasaje y aquel del gusanito en la sangre median varios años en la vida de Spinoza. El primero redactado entre 1656 y 1661, y el segundo es de una carta de finales de 1665. Entre uno y otro Spinoza ya había comenzado su redacción de la *Ética*, donde encontramos la centralidad y consolidación de la noción de *conatus* en tanto que fuerza de perseverancia²⁹ y la de afecto en tanto que grados de potencia, en sus dos formas: pasiones y acciones.³⁰ Por tanto, es junto con estas

²⁷ Zourabichvili, “Spinoza. Una física”, 49.

²⁸ KVII, Prefacio, nota 12 y 14, p. 100.

²⁹ EIII7, 204.

³⁰ EIII3, 193.

dos nociones como creemos que precisa ser entendido el concepto spinociano de movimiento, y no como una mera tendencia inercial de los cuerpos a cambiar del lugar en que se encuentran. El *Tratado breve* nos muestra que los cuerpos se constituyen en la medida que mantienen la oscilación del cambio dentro de determinados límites, que también expresan el revestimiento de una determinada forma, la cual muestra una relativa firmeza o constancia que determina el máximo de desequilibrio que un cuerpo puede soportar sin perder esa constante. La *Ética*, por su parte, nos muestra que Spinoza entiende cada vez más la diferencia individual como una diferencia de capacidad y de potencia afectiva, en la que entra en juego la relación entre afectos activos y conocimiento, así como entre la aptitud del cuerpo y la cantidad de ideas adecuadas.³¹ Por último, el ejemplo del gusanito muestra, como escribe Zourabichvili siguiendo a Gueroult, el lugar de poder que ocupa “la presión de los ambientes”, pero también “la conveniencia o la naturaleza común sin la cual no habría unión, y por tanto sangre”.³²

214

Por otro lado, el concepto de individuo entendido en términos de capacidad y potencia afectiva es central si uno desea comprender el proyecto ético spinocista, anclado en el concepto de acción y de amor intelectual de Dios, así como la ontología inmanente que lo sustenta, claramente enunciada en aquella clásica proposición: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas”.³³ Con lo cual, junto con el lema *Deus sive natura*, Spinoza explica que todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios, que es causa de todas las cosas.

De este modo, puede pensarse que los conceptos de afecto y de *conatus*, entendidos como fuerza de perseverancia, implican una innovación respecto de la mecánica de los cuerpos de Descartes al menos

³¹ En este marco puede entenderse aquella proposición de la *Ética*: “Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna”. EVP39, 422. Pues significa que un cuerpo mayormente apto es menos dominado por afectos contrarios y, de ese modo, tiene el poder de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento. Es decir, tiene un alma que se constituye por más afectos que son acciones, o sea ideas adecuadas, por lo cual, “considerada en sí sola, posee una gran consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas”. EVP39 Esc, 424.

³² Zourabichvili, “Spinoza. Una física”, 38.

³³ EIP18, 73.

en dos puntos centrales: uno se encontraría en el tránsito de la ley de inercia y el principio de la creación continuada hacia dicha noción de *conatus*; y el otro, a la luz de este, refiere al esfuerzo por perseverar en la existencia como el elemento determinante a la hora de explicar lo que un cuerpo es.³⁴ Sabemos que la ley de inercia es una ley relativamente sencilla: afirma que un cuerpo abandonado a sí mismo persiste en su estado de inmovilidad o de movimiento, conserva su velocidad y dirección, hasta que algo lo modifique. Implica admitir que el cuerpo —móvil o inmóvil— es totalmente indiferente frente a uno u otro de estos dos estados opuestos, y que la condición de estar en uno o en otro es imposible atribuirla a un cuerpo dado, a no ser con respecto a otro cuerpo considerado en movimiento o en reposo de manera relativa. Así pues, igualar el principio de inercia a la ley del *conatus* implicaría reducir el *conatus* a la estricta conservación de una cantidad de movimiento. Es por ello que el principio de inercia sería, tomando las palabras de Lecrivain, el reverso y el límite extremo del *conatus*: “no indica más que las formas extenuadas del *conatus*, su soporte teórico y abstracto, aquel punto en el que el ser es apenas distinguible de la nada”.³⁵ Aquí, el *quantum in se est* se muestra en su mínimo, por debajo de lo cual ya no es nada. Los cuerpos más simples serían pura exterioridad y el *conatus* terminaría desapareciendo al convertirse simple y abstractamente en la ley de inercia. De este modo, la originalidad propia del concepto de *conatus* spinociano en tanto que explicación del movimiento en general, estaría dada por la atribución de la *vis perseverandi* intrínseca a este, donde se da una identificación completa entre dicha tendencia intrínseca y la esencia actual de las cosas.³⁶

Por último, es importante remarcar que, tal como Spinoza afirma en la *Ética*, la noción de individuo es por naturaleza sucesivamente

³⁴ Seguimos aquí el análisis de André Lecrivain, “Spinoza and cartesian mechanics”, en *Spinoza and the sciences*, ed. por Marjorie Grene y Debra Nails (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1986), 15-60.

³⁵ Lecrivain, “Spinoza”, 48.

³⁶ Un análisis más detallado sobre esto puede encontrarse en mi artículo “Del principio de inercia a la ley del *conatus*”, en *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*, comp. por Daniela Cápona González y Braulio Rojas Castro (Valparaíso: Autoedición, 2019), 118-128.

ampliada por composiciones y descomposiciones de segundo y de tercer género. Al mismo tiempo, “si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”.³⁷ Sin embargo, la expresión “individuo total” usada por Spinoza debe ser entendida en un sentido restringido, si lo que se desea es no caer en interpretaciones paradójicas, e igualar los modos a la sustancia, pues, como sabemos, es el individuo el que es divisible en partes y no la sustancia, por lo que no podría haber un individuo único que abarcara a todos. Es el individuo el que se compone de elementos separados y no la naturaleza divina y, en consecuencia, es imposible pensar una identificación entre ambos conceptos. Es decir, la idea de individuo total no refiere a la Naturaleza en tanto que Dios o sustancia, sino a una totalidad actual de modos infinitos.³⁸

Monismo y pluralismo sustancial: el problema de la interioridad y el afuera

216

Como es sabido, Leibniz toma real conocimiento de la *Ética* en 1677, una vez que ya tiene en sus manos la publicación de las *Opera posthuma* de Spinoza. Asimismo, realiza de ella una lectura detenida, de la que se conservan sus comentarios marginales. Al poco tiempo, en febrero de 1678, le escribe Henry Justel y le comparte su impresión de la obra: “encuentro muchos bellos pensamientos conformes a los míos, como lo saben algunos de mis amigos que también lo son de Spinoza. Pero también tiene paradojas que no encuentro ni verosímiles ni plausibles [...]. Considero este libro peligroso para quienes se tomen el esfuerzo de profundizar en él, porque los otros ni siquiera lo entenderán”.³⁹

Nos interesa abordar aquí esos comentarios marginales, en particular uno que resulta de gran utilidad para comprender la cuestión sobre las relaciones y composiciones de los individuos: el comentario sobre el

³⁷ EII L7Sc., 135-136.

³⁸ Un ejemplo de esto sería la *facies totius universi*, del atributo de extensión.

³⁹ A II i 393.

Lema VII de la segunda parte de la *Ética*. Allí, Spinoza se refiere a las relaciones de composición luego de haber establecido que los cuerpos o individuos no se distinguen en razón de la sustancia, sino en razón de la forma o unión por la cual comunican sus movimientos entre las partes componentes. Seguidamente, Spinoza sostiene que “un individuo así compuesto conserva, además, su naturaleza [...] con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes”.⁴⁰ Luego agrega: “vemos, pues, cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza”.⁴¹ El comentario leibniziano añade una suerte de cláusula al respecto: “es necesario que se conserve, también, la relación con las cosas exteriores”.⁴² Para pensar cuál sea el sentido de este comentario, podemos preguntarnos si Leibniz tiene en cuenta aquí el sentido que Spinoza le da a la *ratio* o *proportio*, que implica cierta idea de “comunicación” y que asegura la identidad de los cuerpos compuestos al constituir la ligazón y la dinámica entre las partes. En efecto, la importancia de la relación entre un individuo determinado y los cuerpos exteriores es también una de las principales claves de la ética y de la metafísica spinocista. Basta con recordar aquella expresión de la *Ética* en la que Spinoza vuelve a referirse a la naturaleza de los afectos y sobre cómo somos arrasados por las pasiones al modo de las olas en el mar, de un lado al otro en un constante estado de *fluctuatio animi*.⁴³ Justamente, la fuerza de perseverar en el ser propia de cada individuo implica que todas las determinaciones de la sustancia se esfuerzan en aumentar el grado de la propia potencia. Y, tal como Spinoza dirá en proposiciones siguientes, la forma de lograrlo no es otra que la adquisición de ideas adecuadas, esto es, de afectos que no son pasiones sino acciones, afectos activos que brotan de la fortaleza del alma y de la acción del entendimiento.⁴⁴

⁴⁰ EIII7, 135.

⁴¹ EIII7Esc, 135.

⁴² A VI iv, 1715.

⁴³ “Es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer.” EIII P49Esc., 260-261.

⁴⁴ EVP4Esc, 390.

Por su parte, tal como vimos, el aumento o disminución de la propia potencia es directamente proporcional al equilibrio que un individuo pueda mantener entre sus partes constitutivas, así como entre las que se ubican por fuera de ella. Pero si un individuo no puede encontrar un entorno en el cual pueda mantener medianamente la superficie de su propio cuerpo, no podrá generar afectos activos ni adecuar sus ideas según el orden del entendimiento y, por tanto, no habrá más que formas evanescentes o límites difusos en constante devenir, que no permitirían la perdurabilidad de las imágenes o vestigios que constituyen la trama de todo cuerpo. Es decir, para Spinoza todas las afecciones del cuerpo son imágenes o huellas de otros cuerpos, y cuanto mayor sea la capacidad de entrar en relación con los cuerpos externos, cuanto mayor sea la amplitud de esa relación con el afuera, mayor será la riqueza y variedad de las imágenes. Y cuanto más nutrida sea por ello la imaginación de un cuerpo, tanto más lo será su memoria, cuyo correlato en el alma es inmediato y simultáneo, pues toda afección del cuerpo es también una idea del atributo pensamiento. De esta forma, puede verse la relación entre el grado de estabilidad e individuación de un cuerpo y la amplitud de los vínculos externos, mediante los cuales le es posible avanzar en el conocimiento de Dios y de la naturaleza, mediante la adecuación de sus ideas. Lo cual no solo implica la imbricación entre los procesos de individuación y la forma de un cuerpo,⁴⁵ sino que además existe una proporcionalidad respecto al conocimiento del mundo con el que cuenta. Sería interesante pensar también la relación de estos aspectos en Leibniz, dada la importancia que para el filósofo alemán tienen las relaciones entre las mónadas, en las que la percepción y el apetito que las constituye aumenta o disminuye de manera proporcional al conocimiento que tienen del universo. Esto es aún más claro si pensamos en la relación entre una mónada dominante y las demás, y entre una mónada y la unión con su propio cuerpo. El comentario leibniziano a la *Ética* no necesariamente ha de ser leído como una corrección a Spinoza, teniendo en cuenta que en ambos filósofos la cuestión de las

⁴⁵ La cual, en la medida en que se sostiene por la memoria y los hábitos, es también una forma de vida o de ser, es decir, una ética.

relaciones es central para comprender sus concepciones sobre el individuo y sobre los cuerpos. En palabras de Raphaële Andrault, una cuestión como esta, que podría parecer accesorio, deviene menos anodina si se tiene en cuenta que “para ambos autores, en los lemas spinocianos y en los textos de Leibniz donde la noción de relación con las cosas exteriores recibe un tratamiento conceptual explícito, esto cumple una función nodal tanto respecto de la explicación de los fenómenos de unión como de la definición de aquello que constituye la identidad [...] del cuerpo humano.”⁴⁶ También Renée Bouveresse repara en este punto y en las implicaciones para la noción de individuo, cuya identidad Spinoza define “por la conservación de su proporción interior”.⁴⁷ El hecho de que Leibniz adjunte tal comentario “no tiene nada de sorprendente en la pluma del autor de la *Monadología*, según la cual cada mónada expresa a todo el universo”.⁴⁸

Por otra parte, una última referencia clave sobre las relaciones internas y el afuera de ellas puede encontrarse cuando, al hablar del origen de las pasiones en el *Tratado breve*, Spinoza se detiene a analizar la *admiración*. Allí repara en su vínculo con el conocimiento y da el ejemplo de un campesino que se había metido en la cabeza que fuera de sus campos no había más. Sin embargo, habiéndole desaparecido un buen día una vaca y viéndose obligado a ir a buscarla muy lejos, se quedó muy admirado de que fuera de sus pequeños campos hubiera tantos otros campos. Seguidamente agrega: “Y a buen seguro esto también tiene que tener lugar en muchos filósofos, que se han creído que fuera del pequeño campo del globito terráqueo, donde ellos están, no existe ningún otro, puesto que ellos no lo observan”.⁴⁹ Creemos que es útil pensar estas palabras junto con las de Spinoza sobre el gusanito que se pasea en la sangre sin percibir en ella los lazos de conveniencia pues le son externos

⁴⁶ Raphaële Andrault, “L’individuation des corps animés: le ‘rapport aux choses extérieures’ dans les annotations leibniziennes à l’Éthique”, en *Spinoza et Leibniz rencontres, controverses, réceptions*, ed. por Pierre François Moreau, Raphaële Andrault y Mogens Lærke (París: PUPS, 2014), 194.

⁴⁷ Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L’idée d’animisme universel* (París: Vrin, 1992), 236.

⁴⁸ *Ibid.*, 236.

⁴⁹ KV PII CIII, 104.

y que cabe considerar en analogía con cómo nos percibimos nosotros, en tanto que individuos en *nuestra parte* del universo, pues muestra la relevancia de lo que está fuera de nosotros para comprender el concepto de individuo en la inmanencia spinocista. Sean los otros campos respecto del campesino que habita una parcela de tierra, sean los globos terráqueos o “mundos posibles” que los filósofos no perciben pues no miran más allá de sus sistemas o sean sin más cada uno de los individuos que habitan el universo, no dejan de ser *en* Dios, no dejan de ser grados de potencia que se esfuerzan por perseverar en una y la misma sustancia.

Finalmente, más allá de compartir preocupaciones metafísicas comunes, es claro que las diferencias fundamentales entre Leibniz y Spinoza persisten, y no quisiéramos terminar nuestro escrito sin dejar de señalarlo. A modo de cierre, nos detendremos en la oposición entre el modo spinocista y la mónada leibniziana, partiendo del célebre pasaje de una carta a Louis Bourguet de 1714. Allí, cuando se encuentra escribiendo la *Monadología*, lejos ya de sus años en París y de sus encuentros de juventud con el spinocismo, Leibniz se expresa del modo que sigue: “es justamente por estas mismas mónadas que el spinocismo es refutado, puesto que hay tantas sustancias verdaderas como espejos vivientes del universo; [...] por el contrario, de acuerdo con Spinoza, solo hay una sustancia. Él tendría razón si no existieran las mónadas”.⁵⁰ Leibniz le reprocharía finalmente a Spinoza el no ser capaz de elaborar una teoría del mundo, dado que no podría explicar aquello que es constitutivo del mundo mismo, a saber, estar compuesto de una pluralidad de cosas que se distinguen realmente las unas de las otras.⁵¹ Según esto, las “cosas”, comprendidas en tanto que modos de la sustancia única spinociana, no serían más que elementos determinados externamente por una infinidad de otros elementos. Asimismo, si una cosa no es más que determinada exteriormente, termina por no ser nada en sí misma y no podría, en consecuencia, ser una cosa particular o individual. Sobre

⁵⁰ GP III 575.

⁵¹ Wolfgang Bartuschat, “Modes ou monades? Leibniz critique Spinoza”, en *Spinoza et Leibniz rencontres, controverses, réceptions*, ed. por Pierre François Moreau, Raphaële Andrault y Mogens Lærke (París: PUPS, 2014), 145.

esto Leibniz insiste, en un pasaje de *Ipsa natura*, luego de apuntar que la sustancia misma de las cosas consiste en la fuerza de actuar y de padecer, por lo que no pueden producirse en consecuencia cosas durables si el poder divino no puede imprimirles fuerza alguna que permanezca en ellas durante algún tiempo:

[Si así no fuera], se seguiría que ninguna sustancia creada, ninguna alma continuaría siendo numéricamente la misma, y que por tanto nada podría ser conservado por Dios, y por ello, que todas las cosas solo serían modificaciones y, por así llamarlas, fantasmas evanescentes y fluidos de la única sustancia divina, que es la permanente, y lo que viene a ser igual, que Dios sería la naturaleza misma o sustancia de todas las cosas, doctrina de pésima reputación que un escritor sutil pero profano introdujo o renovó recientemente.⁵²

En clara alusión al filósofo holandés, esta idea se repite con cierta variación en otra carta a Arnauld de enero de 1688, en la que Leibniz apunta que ha de haber en la naturaleza “algo más que extensión y movimiento, a menos que se niegue a las cosas toda la fuerza o poder, lo cual sería cambiar las sustancias que son, por modos; como lo hace Spinoza, que considera que solo Dios es una sustancia, y que todas las demás cosas son solo modificaciones de ella”.⁵³ Como se ve, este análisis leibniziano conduce a la pregunta clave sobre el individuo en Spinoza, y muestra una de las mayores diferencias entre ambos filósofos, anclada en sus conceptos de sustancia. Sin embargo, a partir del recorrido que hemos hecho, puede verse que las acusaciones que Leibniz realiza no corresponden completamente a la concepción original de Spinoza, quien definía una cosa individual justamente por su *conatus* o esencia actual, lo que implica cierta capacidad afectiva y activa. En todo caso, los llamados fantasmas evanescentes o formas fluidas son ese límite extremo del *conatus*, son las formas extenuadas de ciertos individuos que se encuentran en el punto donde la amplitud de la oscilación entre partes es casi nula. Asimismo, al no tener esto en cuenta, también se pasa por alto que

⁵² GP IV 509, EO 490.

⁵³ A II 133.

no hay tal cosa como átomos en la sustancia spinociana, es decir, partes totalmente simples que no se compongan con otras partes, sino que siempre se encuentran en relación con diversos grados de comunicación de sus movimientos y, por ello mismo, de comunicación de imágenes, de afectos y vestigios, de ideas. Todo lo cual constituye el revestimiento de una forma, a la vez que un cúmulo de memoria afectiva, y es también la condición de posibilidad de toda acción del entendimiento. Muestra de esto último son algunos de los afectos que Spinoza define en la cuarta y quinta parte de la *Ética*, como la fortaleza (en sus dos formas, firmeza y generosidad), la aquiescencia, la beatitud, o el amor intelectual de Dios. De modo que la crítica leibniziana a este respecto creemos que puede ser considerada inadecuada, no por la acusación de que en Spinoza solo hay una sustancia, pues es claro, sino por la conclusión que de allí extrae: que no hay individuos reales. Nuevamente, la realidad de los individuos es igual a la potencia que expresan y a la fuerza con la que perseveran y actúan, así como a la pluralidad simultánea (*plura simul*) de los afectos que soportan. Pero no por ello dejan de ser modos finitos, pues no son un imperio dentro de otro imperio,⁵⁴ son *en* Dios. También Leibniz concede la finitud de las mónadas, aunque expresen al universo entero y a Dios, al modo de un espejo vivo. Y si bien son pura interioridad, pues no hay un afuera de las mónadas, sí hay relación y sí hay vínculos de dominio y de fuerzas. Tampoco hay un exterior a la sustancia spinocista, solo un afuera modal en la naturaleza naturada; el único afuera posible para un filósofo que piensa al ser como unidad, al mismo tiempo que como potencia productiva infinita.

222

⁵⁴“Parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza.” EIII, Pref., 191.