

LA CATEGORÍA DE CUERPO EN LA *ÉTICA* DE BARUCH SPINOZA: INTERPRETACIONES METAFÍSICAS Y ÉTICAS

Daniel Alberto Sicerone*

RESUMEN. El presente artículo tiene como propósito fundamentar la categoría de cuerpo en la obra *Ética* de Baruch Spinoza, confrontando dicho texto desde las consideraciones metafísicas y éticas que la sustentan, como también la introducción de las interpretaciones de Tatian y Deleuze sobre la noción del cuerpo y su relación con la ética. Para ello se delimitará un aspecto biográfico-político que contextualice la elaboración de dicho texto y la importancia de la crítica de Spinoza a las religiones, para luego partir a una doble entrada a la categoría de cuerpo presente en la *Ética*. La primera de ellas será la correspondiente a la metafísica basada en el monismo ontológico, mientras que la segunda versará sobre el aspecto ético, el de las afecciones, lo que permite transitar dichas categorías a la pregunta: ¿qué puede un cuerpo?

PALABRAS CLAVE. Spinoza, cuerpo, *Ética*, monismo ontológico, afecciones.

THE CATEGORY OF BODY IN THE ETHICS OF BARUCH SPINOZA: METAPHYSICAL AND ETHICAL INTERPRETATIONS

ABSTRACT. The purpose of this article is to base the category of body in the work *Ethics* of Baruch Spinoza, confronting this text from the metaphysical and ethical considerations that sustain it,

* Profesor instructor en la Universidad Católica Cecilio Acosta, Venezuela. Correo electrónico: daniel.sicerone@hotmail.com

as well as the introduction of Tatian and Deleuze's interpretations on the notion of the body and its relationship with ethics. To this end, a biographical-political aspect that contextualizes the elaboration of this text and the importance of Spinoza's critique of religions will be delimited, and then a double entry to the category of present body in Ethics. The first of these will be the one corresponding to metaphysics based on ontological monism, while the second will deal with the ethical aspect, that of the affections, which allows these categories to be transposed to the question of what can a body?

KEY WORDS. Spinoza, body, *Ethic*, ontological monism, affections.

ALGUNOS APUNTES BIOGRÁFICOS-POLÍTICOS

¿Hablar de una filosofía sin cuerpo? ¿Una filosofía sin autor? ¿Una filosofía que no tenga un responsable? ¿Una filosofía cómoda? Eso es lo que no se trata de realizar: una interpretación de un filósofo feliz, aplaudido por su tiempo histórico, un filósofo codicioso y ambicioso de riquezas, un filósofo cómodo para las clases dominantes, políticas y religiosas. Tampoco se trata de hacer una extensa biografía, pero sí de contextualizar, de aflorar aquellas cuestiones básicas que permitan empalmar la palabra y la escritura con el tiempo que le toco reflexionar, con las luchas que se han dado y las que se debieron dar, como también aquellas que se perdieron. Toda filosofía tiene un cuerpo que habla, un cuerpo que escribe, un cuerpo que se mueve, que se autoconstituye éticamente y estéticamente, forjando su libertad dentro de todos los determinismos posibles. Eso es Spinoza y mucho más: un espíritu libre que su tiempo condenara, excomulgado por la casta religiosa judía de Holanda, y vilipendiado como si fuera un demonio, un vil ser que sólo ha cometido el pecado de no estar de acuerdo con la tradición religiosa y los influjos de ésta en la vida de los hombres. Se asume el resumen de Tatian sobre qué quiso Spinoza:

A mi entender, Spinoza no se concebía como un ateo, ni fue un místico oculto y un seguidor milenarista de Sabbatai Zebí, como

propone Popkin. Creo que Spinoza quiso siempre, simplemente, ser un holandés, un ciudadano, un filósofo racionalista que deseaba la vida racional del hombre, el final de las guerras, del odio racial, del odio religioso y del desprecio por los que son diferentes. Esta era la principal motivación de su pensamiento y no la presunta llegada del Mesías (Tatian, 2009, p. 40).

Baruch de Spinoza nace el 24 de noviembre de 1632, en Amsterdam, y muere el 21 de febrero de 1677, en La Haya, ambas ciudades de Holanda. Es de familia marrana, es decir: de judíos conversos que, provenientes de la península ibérica, huyeron de la persecución a la que estaban sometidos en España y Portugal. Es característico que un grupo religioso que se vio sometido a torturas y persecuciones mantenga una posición de conflicto con aquellos cuerpos que no comulgan en su totalidad con su orden cerrado de ideas, excomulgando a aquellos que no están de acuerdo con las ideas principales de su doctrina religiosa. Esta cuestión de la excomunión refleja una situación muy importante en la vida de Spinoza, ya que a sus cortos veinticuatro años es excomulgado por la casta religiosa judía de Amsterdam, como antes los habían sido Juan de Padro y Uriel da Costa, quien fue el primero sometido a castigos corporales, lo cual influyó luego en su suicidio. Con Juan de Prado también ocurrió la excomunión antes que Spinoza fuera sometido a tal proceso, lo que forjó entre ellos una relación de amistad. En cuanto a la excomunión de Spinoza, había una sentencia elaborada por Hugo Grocio, a quien las autoridades holandesas le habían encomendado una redacción que versara sobre la reglamentación jurídica del establecimiento de los judíos. En dicha redacción se manifestaba que los judíos que hayan cometido actos de ateos debían ser castigados por la pena máxima (Tatian, 2009).

Esta reglamentación jurídica apoya la práctica de la excomunión, verificándose la relación entre el Estado y su cuerpo normativo con los intereses de las castas religiosas. La excomunión no significaba una mera expulsión de la comunidad religiosa, sino una sentencia a la pobreza, a ser un paria, a quedar desprotegido económica y socialmente. A este castigo al que se vio sometido Spinoza, rechazando una pensión económica como sustento, lo sobrellevó desde la expresión

de un espíritu de dignidad frente a la bajeza de ser expulsado por sus ideas. Son estos cuerpos fuertes, poderosos en el sentido de resistencia y defensa de sus ideas, los que sobresalen en la historia, pero no como grandes filósofos, ya que la historia oficializada de la filosofía le ha dejado el lugar como mero racionalista, como un continuador de la filosofía racionalista y del panteísmo.

Este cuerpo poderoso, pero precario como el cuerpo enfermo de Nietzsche, es el que ensaña más con sus acciones que cualquier cuantiosa obra filosófica. Queda bien reflejada la dimensión ética de Spinoza en la introducción de Tatian, quien plantea que “Spinoza concibe a la filosofía como ética y a la ética como arte de vivir” (Tatian, 2009, p. 39). Estas concepciones de la filosofía, las cuales no son únicas de Spinoza, lo caracterizan como un filósofo “antiguo”, en cuanto concebía a esta disciplina en unión inseparable con su modo de existencia, haciendo de ella parte de la dimensión ética y estética. Esto lo asemejaba a Epicuro y Aristipo de Cirene, pasando por Nietzsche y demás filósofos que han demostrado con su experiencia existencial, desde sus propios cuerpos precarios, enfermos y limitados, la potencialidad de la filosofía como arte de vivir. Interesante para comprender tal situación es observar el contenido de la sentencia de excomulgación, ya que ataca directamente el conjunto existencial de su vida:

Con la sentencia de los ángeles, y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios Bendito y el consentimiento de toda esta Comunidad Santa, y en presencia de estos libros santos, con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomuniación con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle hasta que su furor y su celo abrasen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre debajo de los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones

del firmamento escritas en el libro de la Ley. Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros que estáis vivos hoy, advirtiéndole que nadie puede hablarle oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor, ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él (Tatian, 2009, p. 13).

Lo que realmente interesa de la sentencia de excomunión de Spinoza no es el contenido metafísico y religioso, sino las últimas líneas donde se coacciona a la comunidad religiosa de no hablarle, ni oralmente ni por escrito, y menos leer algo escrito por él o siquiera pensar acercarse a cuatro codos. La sentencia no aplica sobre la supuesta inmortalidad del alma, sino sobre su cuerpo, en cuanto es obligado a alejarse de la comunidad, prohibiendo a dicha comunidad religiosa de tomar contacto con su precariedad. Es un cuerpo enfermo, enfermo de diferencias que debe ser borrado, sometido a la precariedad de la vida sin la posibilidad de solidaridad alguna. Es una sentencia de muerte, la cual no estuvo lejos de ser cometida cuando fue interceptado por un judío, quien intentó apuñalarlo, pero fracasó. Este espíritu librepensador se condensa en su producción intelectual, ya que en el ámbito político estaba cercano a los liberales cristianos, siendo amigo de Jan de Witt, quien, como autoridad en Holanda, se opuso a los casos de excomunión. Se puede decir que Spinoza reflejó los fundamentos del pensamiento de la Ilustración, propiciando ideas a favor de la democracia como forma de gobierno y de liberalismo económico, estando a favor de la construcción de la autonomía del sujeto frente a la autoridad religiosa que se compenetraba con la autoridad política. En su libro *Ética*, Spinoza manifiesta que “porque ellos saben que suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad” (Spinoza, 1980, p. 66).

Ese “ellos” al que dedica esas cortas, pero hirientes líneas, se identificaba, y todavía lo sigue haciendo, con la noción de autoridad religiosa, esa forma de gobierno pastoral, en cuanto “el pastor no es tanto un juez, sino más bien un médico. Busca el arrepentimiento de las ambiciones “egoístas”, del amor de sí mismo; busca la sanación de las almas, la renuncia de sí. Establece una relación de dependencia integral” (Echevarren, 2011,

p. 35). El proyecto filosófico de Spinoza responde a un proyecto signado por la cautela como firma personal. Es un proyecto ubicado dentro del amplio espectro del humanismo político, propio de las pretensiones universalistas, una filosofía que se desarrolla como crítica a la autoridad que disuelve las diferencias y domina mediante la *ipseidad*. Hacemos propias las preguntas que se hace Deleuze en sintonía con el aspecto político de Spinoza:

¿Por qué el pueblo es tan profundamente irracional? ¿Por qué se enorgullece de su propia esclavitud? ¿Por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad? ¿Por qué es tan difícil, no ya conquistar, sino soportar la libertad? ¿Por qué una religión que invoca el amor y la alegría inspira la guerra, la intolerancia, la malevolencia, el odio, la tristeza y el remordimiento? (Deleuze, 2004, p. 18).

Estas mismas preguntas se hará Deleuze cuando se pregunta por qué las masas desean la opresión, permitiendo una apertura a la interpretación de la ideología no de forma simple y banal, como si existiese un visible límite entre aquello que puede considerarse verdadero o falso. En Spinoza estas preguntas no son de alarde intelectual, son preocupaciones que las vivió en carne propia, quemando sus entrañas como aquel desaforado productor de ideas que no puede descansar frente a las injusticias cometidas contra aquellos que dicen no, que emergen ideas diferentes, que rechazan los dogmas y las tradiciones, que se niegan a levantar los brazos a favor de una autoridad religiosa o política que domine mediante la ignorancia y pisotee la libertad. En su obra filosófica hay un síntoma de rechazo de la imposición, un germen libertario que no se confunde con el romanticismo decimonónico. Una práctica libertaria ejercitada en una praxis de concordancia entre el pensar y el actuar, en cuanto lectura temprana de una época que se verá hervir por la sintonía revolucionaria contra el antiguo régimen, contra la monarquía que se concebía expresión de Dios en la Tierra. Deleuze deja bien en claro el ímpetu del espíritu de Spinoza cuando sostiene que “pertenece a esa casta de “pensadores privados” que invierten los valores y filosofan a martillazos, y no a la de los profesores

públicos (quienes, conforme al elogio de Leibniz, no afectan a los sentimientos establecidos, al orden de la Moral y de la Política)” (Deleuze, 2004, p. 20).

Imposible no leer a Spinoza desde el tiempo presente, desde las problemáticas de una democracia burguesa o de cualquier otra sintonía posible (bipartidista, populista, monolítica, representativa, etc.) que no funcione en su matriz principal: la de un pueblo que se autogubierne. “¿Es posible convertir a la multitud en una colectividad de hombres libres, en lugar de un conjunto de esclavos?” (Deleuze, 2004, p. 20). ¿Qué es ser libre hoy día cuando la existencia precaria de millones de cuerpos está atada a la necesidad de tener que ser devorados por el sistema del capital para poder reproducirse con el fin de volver a ser devorados por la misma lógica? ¿Se trata de obtener más derechos políticos? ¿Se tratará de avanzar progresivamente a una libertad ideal? En fin, ¿es posible la liberación?

Estas y otras preguntas resuenan a nuestra comunidad política, impulsándola a generar espacios de respeto de la multiplicidad sin caer en el liberalismo político que propicia, ya sea en su vertiente tradicional o próxima a las ideas arendtianas de construir un espacio público donde la diversidad de ideas pueda convivir. ¿Quién diseña ese espacio público? ¿Quién estipula las reglas? Estas y otras consideraciones devienen en una crítica a estas expresiones políticas que hablan del disenso, cuando son los grupos mayoritarios, dominantes, quienes conforman las reglas del juego, en función de aceptar una crítica cómoda y de rechazo de un disenso más radical, es decir: a un disenso donde todo pueda ser puesto en cuestión.

LA DIMENSIÓN ÉTICA Y METAFÍSICA EN LA *ÉTICA*

Este pequeño esbozo biográfico y de exposición del significado de su proyecto filosófico permiten dar el paso a la profundización de su dimensión metafísica, en cuanto desarrolla un conjunto de categorías en su obra filosófica denominada *Ética*, donde realiza una crítica furtiva a la concepción religiosa de Dios, de un Dios inmaterial y trascendente, con voluntad y entendimiento propio. Del esbozo de

esta metafísica, de los intersticios que existen entre Dios y sus atributos (lo extenso y lo pensante), es que se puede ir delimitando su concepción acerca del cuerpo en su respuesta a la histórica pregunta antropológica por el cuerpo. Spinoza presenta una metafísica compleja, pero simple a la vez, cuidándose en su propia exposición de cometer contradicciones que lo lleven al absurdo, diferenciándose, en cierta forma, de las ideas metafísicas dominantes de Descartes (1997) y su racionalismo radical. No piensa su metafísica como lo hace Descartes, quien funda una metafísica de la subjetividad donde el “yo” se convierte en una sustancia pensante. Es en esta obra donde Deleuze le prestará especial atención, en particular a la concepción de afección y de las posibilidades de un cuerpo: lo que puede hacer. Introduce a Spinoza en su vertiente metafísica, ética y política, para luego profundizar sobre cómo este pensador holandés del siglo xvii pudo influir en un filósofo francés de la segunda mitad del siglo xx, y especialmente ser leído en clave libertaria, en un contexto histórico y político como lo ocurrido en mayo del 68, donde estudiantes y obreros franceses buscaban convertirse en hombres libres por sus propias fuerzas, obstruyendo con sus corporalidades y sus barricadas las vías de tránsito de las mercancías.

Lo interesante de los libros filosóficos es el inicio, el cual marca de muchas formas el desenlace y atrae al lector deseoso de nadar en sus conceptos. Si *El Capital* de Marx inicia con el análisis de la mercancía, la *Ética* de Spinoza lo hace con Dios, refleja un sentido *a priori*, un interés personal del escritor que responde a una metodología y una relación directa con el objeto a tratar. Spinoza ingresa directamente en su primer capítulo con el concepto de Dios, haciendo uso de él en reiteradas oportunidades, tal como se aprecia en sus primeras páginas: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (Spinoza, 1980, p. 30). La intención de ingresar con este concepto demarca la crítica profunda de Spinoza con respecto a la religión y el tratamiento filosófico de tal problema. El Dios de Spinoza no es el Dios de la revelación, y mucho menos aquel Dios que ha trazado la filosofía cartesiana: un Dios garante del conocimiento y de sus certezas. Pudo haber cambiado el concepto de

Dios por el de Naturaleza y no habría grandes modificaciones, por no decir nulas. Tatian refleja tal crítica en la siguiente cita:

Lo primero y tal vez lo más escandaloso es que se desmonta, se deconstruye absolutamente, el viejo Dios de la tradición, el Dios judeo-cristiano: un Dios-persona, sujeto de una voluntad y de un entendimiento, que puede ser definido como Inteligencia Infinita, Bondad, Amor; que es omnisciente, omnipotente, juez que castiga y premia y, sobre todo, en esta tradición, un Dios que crea al mundo a partir de la nada (Tatian, 2009, p. 48).

La obra de la *Ética* fue considerada por Spinoza como un método geométrico, un compuesto de definiciones, axiomas, proposiciones, corolarios, que respondían a la negación de un *imperio sobre otro imperio*. La Naturaleza, para el pensador holandés, no es únicamente la del mundo sensible: es la realidad en su totalidad. Por lo cual, esa realidad posible de comprender no implica la negación del método teórico de la geometría para su entendimiento. En sus primeras páginas, Spinoza nos da una definición de Dios, tal como fue citada anteriormente como infinita y eterna. Dios es infinito, indeterminado, sobre el cual nada puede pensarse más allá de él. Además de infinito, Dios es una única substancia: única, porque de haber dos sería caer en el absurdo, porque si ambas serían infinitas no podrían delimitarse una de la otra; Dios es quien consta de infinitos atributos, aunque Spinoza hable directamente de dos, la extensión y el pensamiento. Pero no se agota allí la definición de Dios de Spinoza, ya que Dios es *causa sui*, es decir que “Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido que es causa de sí mismo (*causa sui*)” (Tatian, 2009, p. 51). Esto está de acuerdo con la primera definición que Spinoza desliza en su obra: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica existencia, o lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente” (Spinoza, 1980, p. 29). Mientras que en la metafísica tradicional Dios sería causa primera, pero desapegada de su efecto, en la metafísica de Spinoza no hay una ontología predecesora, porque posee una perspectiva productiva y, por tanto, causa de sí mismo. Esa es la gran diferencia con el hombre que no puede ser causante de sí mismo, sino de otro.

De esta forma, Spinoza niega toda posibilidad de trascendencia: no hay un Dios creador, habitante de un más allá, un garante de la creación, sino una única substancia con atributos que se expresa en diferentes modos. De lo que se trata principalmente es de hablar de la inmanencia como opuesta a la trascendencia de las religiones. La metafísica de Spinoza no deja lugar a dudas, Dios y Naturaleza componen un sinónimo. El panteísmo de Spinoza no sólo recae en un ateísmo, sino también en una divinización de la Naturaleza, ya que no hay una división entre lo sagrado y lo profano. Queda demostrada, en esta pequeña introducción a la metafísica del filósofo holandés, el claro sentido político y teórico de una crítica a la religión dominante, ya sea cristiana o judía, utilizando el concepto de Dios bajo la estrategia de dotarlo de un contrasentido. Mientras que el paganismo realiza un antropomorfismo de lo divino y las religiones monoteístas dividen aquello que puede considerarse sagrado y aquello que no, la estrategia de Spinoza parte de una divinización de la Naturaleza, negando cualquier posibilidad de personificación o aproximación de lo divino con algún ser. De esta forma, la filosofía de Spinoza es una filosofía de lo existente, porque no se pregunta de forma heideggeriana por qué existe algo y no más bien la nada, sino que va a lo que existe, a lo que es. Es una propuesta netamente inmanentista:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. Demostración: Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios (por la proposición 15); y así (por el corolario 1 de la proposición 16 de esta parte), Dios es causa de las cosas que son en El: que es lo primero. Además, excepto Dios no puede darse substancia alguna (por la proposición 14), esto es (por la Definición 3), cosa alguna excepto Dios, que sea en sí: que era lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas (Spinoza, 1980, pp. 47-48).

Otras de las categorías centrales de la crítica de Spinoza al Dios de las religiones es la negación de que tanto la voluntad como el entendimiento sean parte de Dios. Dios no tendría voluntad, no puede actuar sobre la realidad con un fin específico, y menos tener un entendimiento. De

esta forma, “la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios más que las cosas naturales, sino que se relaciona con ella de igual manera que el reposo y el movimiento y todas las demás cosas que hemos mostrado se siguen de la necesidad de la divina naturaleza y son determinadas por ella a existir y obrar de cierta manera” (Spinoza, 1980, p. 389). Esta definición de Spinoza demarca la preocupación por la autonomía de los hombres, un pensamiento netamente originario de lo que será el pensamiento de la Ilustración, el cual desea volcar la voluntad y el entendimiento a las acciones de los hombres de carne y hueso. Es por ello que, al finalizar el primer capítulo, Spinoza manifiesta unas aclaraciones situadas en la parte de los apéndices, donde manifiesta, en sintonía con la cuestión de la autonomía que se ha trazado, lo siguiente: “Con esto he explicado suficientemente lo que prometí en primer lugar, mas para mostrar ahora que la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas, no harán falta muchas palabras” (Spinoza, 1980, p. 65).

Más allá del complejo contenido metafísico, esta ontología deviene directamente en una ética. Esta es una de las principales tesis que se debe rescatar para luego poder comprender en mejor medida la concepción del cuerpo en Spinoza. Esta ética, a interpretación de Deleuze, no recae en una moral. Su filosofía de la inmanencia apunta en este sentido, en negar cualquier destino predestinado por alguna providencia, ya que “entonces, de lo que se trata es de pensar lo que hay. Y eso es la ética: combinar los encuentros de una manera tal que se incremente nuestra potencia de vivir y evitar aquellos que la merman” (Tatian, 2009, p. 55). La filosofía de Spinoza, en cuanto pensamiento de lo que hay, es una ética que se centra en las afecciones, en los encuentros y las potencialidades: no piensa a la realidad tal como debería ser, sino principalmente como es. La lectura que hace Deleuze de la *Ética* la realiza desde la perspectiva de una filosofía práctica, en cuanto expone una ética opuesta a una moral, es decir: un arte de vivir que no corresponda con preceptos trascendentales que marquen el Bien y el Mal, una filosofía que vaya más allá de estos conceptos. Es aquí la conexión directa con Nietzsche (1996, 1997). Por ello, el pensador francés manifiesta que “todos los fenómenos que agrupamos bajo la categoría del Mal, las enfermedades, la muerte, son de este tipo, mal

encuentro, indigestión, envenenamiento, intoxicación, descomposición de la relación” (Deleuze, 2004, p. 33).

Antes de ingresar directamente en la cuestión del cuerpo, en la forma como resuelve el dualismo antropológico el pensador holandés en un pensamiento que nace como una ontología, pero que luego deviene en una ética, diferenciándose de una moral, es necesario reconocer el papel que le otorga a las afecciones, ya que “estar en el mundo significa afectar y ser afectados” (Tatian, 2009, p. 57). Como no hay una predestinación, una voluntad divina que disponga de los entes y de sus encuentros, lo que existe no es ni más ni menos que afecciones, es decir la potencialidad o estorbo a la que son sometidos los cuerpos en sus encuentros. Deleuze introduce una explicación alternativa al mito de Adán y Eva, ya que cuando se ingiere la manzana no se estaría pecando (el pecado no existe para Spinoza), sino que se estaría conformando una relación de composición, en cuanto el cuerpo de Adán es envenenado, estorbado por un tóxico. No es un acto de rebeldía, sino un mal encuentro, una descomposición de la relación. “Entonces, lo que advierte la Ética es: si usted hace ciertas cosas, su potencia de existir se va a ver lesionada, dañada, o, en el límite, destruida. No por haber desobedecido una orden, sino por haber incurrido en un mal encuentro, en un encuentro inconveniente” (Tatian, 2009, p. 65).

LA CATEGORÍA DE CUERPO EN SPINOZA

Desarrollado el alcance metafísico y ético de la filosofía de Spinoza, se puede avanzar más profundamente en su pensamiento para devenir en su filosofía del cuerpo, en cuanto pone al cuerpo como objeto de reflexión filosófica, con lo cual demuestra que no sólo se tiene un cuerpo, sino también se puede realizar un proceso de distanciamiento para poder reflexionar acerca de él. Se considera que hay dos vías para ingresar al cuerpo en Spinoza: la vía metafísica y la vía de la filosofía práctica. La primera se desprende de la concepción de *Dios sirve natura*, en cuanto se considera a Dios como la única substancia que deviene en diferentes modos mediante sus atributos:

Antes de seguir adelante, debemos traer a la memoria aquí lo que más arriba hemos mostrado, a saber: que todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una substancia, y, consiguientemente, que la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro (Spinoza, 1980, p. 75).

La segunda se corresponde con la interpretación deleuziana que parte de la pregunta: ¿qué puede un cuerpo? Ambas concluyen de la misma forma, pero lo interesante de ellas es que se inscriben en el mundo complejo del dualismo, aportando una mirada particular que no niega la distinción entre cuerpo y alma, sino que avanza hacia la particular expresión de un dualismo desjerarquizado. Deleuze habla de una teoría del paralelismo, una desjerarquización de un atributo sobre otro, de un modo de ser de ese Dios. Es ahí donde se encuentra la ruptura con el pensamiento platónico-cartesiano, en cuanto no hay un alma en mayor jerarquía sobre el cuerpo y, por tanto, es imposible concebir la tesis de Platón (1871) del cuerpo como la cárcel del alma. Esta doctrina o teoría del paralelismo no implica que el cuerpo y el alma se relacionen e influyan uno sobre otro, sino que “las ideas y las cosas, el cuerpo y el alma, designan una misma cosa y no realidades superpuestas o paralelas; son estrictamente *lo mismo*, ya sea considerado bajo el atributo Pensamiento, ya sea bajo el atributo Extensión” (Tatian, 2009, p. 50).

Esta explicación de Tatian abre las puertas para el desarrollo de la explicación metafísica de la relación cuerpo y alma en la filosofía de Spinoza. La primera advertencia la encontramos en el filósofo holandés cuando expone una de sus tesis centrales: “el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión” (Spinoza, 1980, p. 126). Dios como única substancia posee infinitos atributos, de los cuales resaltan el pensamiento y la extensión. El cuerpo se corresponde con la extensión y el alma, con el pensamiento. De esta forma, no hay un cuerpo distinto al alma, pero tampoco hay un alma distinta al cuerpo. Se rompe con las consideraciones platónicas que definían al cuerpo como la cárcel del alma, como aquel obstáculo que se debía superar mediante una

vida ascética. Esta apreciación no encuentra cabida en el pensamiento de Spinoza, ya que su metafísica impide que haya una jerarquía de un modo de ser sobre otro. Spinoza continúa categóricamente rechazando cualquier perspectiva que implique una influencia mutua o la jerarquía de un atributo sobre otro: “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (sí la hay)” (Spinoza, 1980, p. 126). No hay una determinación de un atributo sobre otro, porque la extensión como el pensamiento son atributos de una misma substancia, es decir: de Dios o la Naturaleza, lo que implica que tanto el cuerpo como el alma sean una misma cosa.

La otra vía para acceder al cuerpo en Spinoza es la expuesta por Deleuze, quien sostiene que en el pensamiento del holandés se encuentran tres tesis prácticas que lo aproximan al pensamiento de Nietzsche, expresándose en la triple denuncia a la conciencia, los valores y las afecciones tristes. Esta lectura de la *Ética* en la filosofía deleuziana responde a situarla en el mundo de los hombres, desplegarla en su immanencia, en cuanto crítica de la Moral como forma de dominación. La ética de Spinoza, su filosofía práctica, deviene en una ética con claros rasgos identificados con la antigüedad, desde el aspecto que la misma es concebida como un arte de vivir, y es allí donde se encuentra su practicidad. Si la metafísica de Spinoza enseña que las afecciones al cuerpo son también afecciones al alma, y viceversa, la aprehensión de las categorías y sentido de la ética spinonziana refleja también una modificación, una mutación del cuerpo y del alma. Al igual que en la ética de Nietzsche, no hay inocencia en su perspectiva de mundo, sino una clara invitación a transitar el mundo desde otra esfera, negando los determinismos de la autoridad que dice cómo debe comportarse un cuerpo, con lo cual se ensalza a la conciencia como rectora del buen vivir y se defiende con un conjunto de valores que terminan por despreciar la vida, por accionar afecciones tristes que despotencian la vida del ser. Estas tesis vitalistas se encuentran en *Zaratustra* de Nietzsche (1998) y en la obra de Maffesoli (1996) sobre lo orgiástico.

La primera denuncia que realiza Deleuze en su interpretación de la filosofía de Spinoza como una filosofía práctica que deviene en una ética crítica de la moral, se corresponde con la denuncia de la conciencia.

Para el pensador francés hay una desvalorización de la conciencia en la obra filosófica *Ética*, una crítica a tal categoría en cuanto la diferencia de lo que es el pensamiento (conciencia y pensamiento no son una misma cosa). Deleuze se realiza una pregunta sobre el cuerpo como modelo en Spinoza, y de su respuesta es que define al pensamiento como superador de la conciencia: “¿qué quiere decir Spinoza cuando nos invita a tomar al cuerpo como modelo?... Se trata de mostrar que el cuerpo supera al conocimiento que de él se tiene, y que el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él” (Deleuze, 2004, p. 28). Si el pensamiento es superior a la conciencia, de igual forma la extensión lo es, y lo manifiesta al decir que el cuerpo supera al conocimiento que de él se tiene. Se podría decir en palabras de Spinoza que “tenemos conciencia que un cuerpo es afectado de muchas maneras” (Spinoza, 1980, p. 71). Esta superación del cuerpo y el pensamiento sobre la conciencia no significa que no puede haber conciencia, sino que la misma lo es en carácter transitivo, en cuanto permite conocer el paso que se da entre las afecciones que producen compuestos y relaciones de potenciación, como también en aquellas en las que ocurre lo contrario. A forma de resumen, Deleuze sostiene lo siguiente:

el modelo corporal no implica desvalorización alguna del pensamiento con relación a la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia con relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un *inconsciente de pensamiento*, no menos profundo que lo *desconocido del cuerpo* (Deleuze, 2004, p. 1980).

La segunda denuncia que realiza Deleuze está relacionada con la denuncia a los valores, desarrollando una desvalorización de los mismos. La crítica a la moral es la crítica a la noción de Bien y de Mal. Estos términos son destruidos por el pensamiento de Spinoza, lo cual deviene en una crítica a la moral religiosa que instauro estos conceptos como rectores de la conducta de los hombres. Según la doctrina religiosa dominante, los actos de los hombre y sus conductas deben corresponderse con el obrar de acuerdo a estos preceptos, originándose una fundamentación trascendental de la ética. Como su metafísica implica una mutación hacia

lo inmanente, un volver sobre lo que existe, es decir, sobre lo que es, entonces no hay espacio para pensar una fundamentación trascendental. Por ello, no hay Bien y Mal, sino bueno y malo. Esta consideración de lo bueno y malo está en relación con la potenciación y su contrario, siendo lo bueno aquello que potencia y lo malo su reverso. Tal como se citó antes: “todos los fenómenos que agrupamos bajo la categoría del Mal, las enfermedades, la muerte, son de este tipo, mal encuentro, indigestión, envenenamiento, intoxicación, descomposición de la relación” (Deleuze, 2004, p. 33). No habría un orden trascendental que manifiesta cómo debe obrarse, sino que los cuerpos, al entablar ciertas relaciones con otros cuerpos, se potencian o se despotencian. Ahí está el nudo central de su ética, en cuanto los cuerpos no están predestinados a obrar de cierta forma, sino que expresan una voluntad de poder relacionarse y ser afectados por otros cuerpos en la perspectiva de potenciarse, o su contrario.

Esta apreciación recae en la tercera denuncia de Spinoza, en cuanto manifiesta una desvalorización de las afecciones tristes. A Spinoza se lo reconoce como el filósofo de la alegría, opuesto a la tristeza. En sus propias palabras nos da la definición de ambas: “entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, “placer” o “regocijo”, y al de la tristeza, “dolor” o “melancolía”” (Spinoza, 1980, p. 133). No habría un orden fundamentado trascendentalmente que fijara el bien y el mal, sino que en la inmanencia los cuerpos asumen relaciones donde unos afectan a los otros haciendo de ellos más o menos perfectos, potenciándolos o despotenciándolos. Las pasiones para Spinoza no necesitan ser dominadas por la conciencia, sino comprendidas, dando lugar a pensar una política de los hombres en cuanto no se centre la atención en lo que debería ser, sino en lo que son y hacen. De esta forma, la filosofía para Spinoza es una filosofía de la vida, tal como refiere Deleuze: “en Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la “vida”; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos estos valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia” (Deleuze, 2004, p. 37).

Más allá de las críticas racionalistas a la autoridad y la perspectiva de una ética como una práctica de vida, Deleuze exalta la desjerarquización del alma sobre el cuerpo, abriendo una grieta en la metafísica occidental que se ha caracterizado por la introducción de una jerarquía en el binomio alma-cuerpo. Spinoza confronta dicha jerarquía desde la metafísica (panteísmo), pero termina preso de una metafísica de la totalidad, imposibilitando observar grietas y fisuras (resto) que impida la totalización. Aunado a esta desjerarquización (paralelismo), Deleuze retoma el aspecto de la potencia mínima y máxima, estando el hombre atravesado por este grado de la potencia, donde uno de los polos, el mínimo, es correspondido con la muerte, mientras que el otro, el máximo, deviene en la potencia de la alegría. Por ello, el cuerpo es vibración, relación que implica el *topos*, donde ocurren afecciones tristes y alegres, aquellas que lo potencian y aquellas que lo despotencian. Esta perspectiva pareciera ser análoga con la interpretación de la voluntad de poder en Nietzsche (Cragnolini, 2006), donde el cuerpo es el lugar donde intervienen fuerzas disgregantes (potentes) y apropiativas (débiles).

CONCLUSIÓN

A forma de resumen, la filosofía del cuerpo en Spinoza deviene de dos vías, la metafísica que concibe a Dios o la Naturaleza como una única substancia con atributos como la extensión y el pensamiento, expresado en dos modos de ser: el cuerpo y el alma. Esta metafísica implica que no haya una jerarquización del cuerpo sobre el alma y viceversa, abriendo la realidad ontológica para pensar un dualismo atravesado por una doctrina del paralelismo, en cuanto el cuerpo y el alma no son diferentes entre sí. La otra vía, la de la filosofía práctica, implica responder a la pregunta: ¿qué puede un cuerpo?, en cuanto los cuerpos entablan relaciones de afección unos con otros, potenciándose o despotenciándose, perfeccionándose o desperfectándose.

El proyecto ético de Spinoza intenta desplegarse como una ética objetiva, en cuanto lo bueno o malo que le puede ocurrir al cuerpo no está fundamentado en un destino o una voluntad divina: son las acciones de los hombres la que lo hacen responsable. Se podría asumir a la ética

de Spinoza como una filosofía que precede al existencialismo sartreano, ya que si las acciones de los hombres no dependen de una voluntad divina, y menos de preceptos de Bien y Mal, es de responsabilidad de esos hombres las afecciones que provienen de las pasiones alegres o tristes. Esta filosofía de las pasiones no apunta a una represión de las mismas, sino a una moderación, por lo que es importante reconocer en ella la potencialidad que permite expresar formas políticas que provengan desde la dimensión corporal como expresión de una moderación del placer y el deseo, pero que no implique si responden al esquema de Bien o Mal, sino en cuanto esas afecciones permitan producir cuerpos más potentes.

La concepción del cuerpo en Spinoza es parte de su monismo ontológico que deviene en una crítica de las religiones realmente existentes, siguiendo el imaginario moderno de Descartes, especialmente sobre su lectura del dualismo antropológico, donde se considera que el hombre es un compuesto de espíritu y de cuerpo. Según Marzano (2007), no hay reciprocidad entre el alma y el cuerpo, sino que ambas son comprendidas dentro de una totalidad, es decir, dentro del monismo ontológico de una única substancia, ya sea Dios o la Naturaleza. Esto da cuenta de una concepción del cuerpo en forma tradicional, como si fuera una totalidad y no un lugar de constitución mediante su relación con prácticas, discursos y valores, es decir: como una *somateca*, a decir de una de las intelectuales de la teoría *queer* como es Preciado (2008). Esto no implica que Spinoza no sea un pliegue por donde pensar al cuerpo desde una perspectiva que lo relacione con la historia y, por tanto, que sea un lugar de inscripción de los sucesos (Foucault, 1992). Esta otra segunda entrada en la *Ética* permite conocer la influencia de Spinoza en el pensamiento de Deleuze, no sólo en la obra mencionada, sino principalmente en sus obras en conjunto con Guattari denominadas *Capitalismo y Esquizofrenia* (Deleuze y Guattari, 2004, 2002), donde van a profundizar sobre los rastros spinonizianos del deseo y la inmanencia, para devenir en un arte de vivir que se despoje de toda fundamentación metafísica del obrar humano.

FUENTES CONSULTADAS

- CRAGNOLINI, M. (2006). *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro, del "entre"*. Buenos Aires: La Cebra.
- DELEUZE, G. (2004). *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires: Fabula Tusquets.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (2004). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- DESCARTES, R. (1997). *Meditaciones Metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos.
- ECHAVARRÉN, R. (2011). *Foucault. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- FOUCAULT, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- MAFFESOLI, M. (1996). *De la orgía. Una aproximación sociológica*. Barcelona: Ariel.
- MARZANO, M. (2007). *La filosofía del cuerpo*. París: Presses Universitaires de France.
- NIETZSCHE, F. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (1997). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (1998). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Edad.
- PLATÓN. (1871). *Obras completas. Diálogos: Felón, Gorgas, El Banquete*. Madrid: Medina y Navarro.
- PRECIADO, B. (2008). *Testo Yonqui*. España: Espasa Calpe.
- SPINOZA, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis.
- TATIAN, D. (2009). *Una introducción a Spinoza*. Buenos Aires: Quadrata.

Fecha de recepción: 2 de marzo de 2016

Fecha de aceptación: 7 de marzo de 2018