

Maldonado, Daniel, «Voluntad y movimiento en Spinoza», *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, no. 1, abril-agosto 2018, pp. 61-69.

VOLUNTAD Y MOVIMIENTO EN SPINOZA

Daniel Maldonado

Resumen: El artículo básicamente analiza la crítica de Spinoza a la idea cartesiana de la omnipotencia sobre las pasiones a fin de mostrar que este problema tiene como trasfondo una comprensión íntegra de lo que es el ser humano y que se expresa en la cuestión de la relación alma-cuerpo. Pero también es un interés examinar cómo este problema incide en la comprensión de la acción, en tanto que determinada por el pensamiento, la cual es regular dentro de las tradiciones filosóficas contemporáneas. La tesis que se sostiene es que el problema tal y como lo plantea Spinoza evidencia que para él la única manera en que se pueden resolver las aporías y inconsistencias en que cae Descartes es mediante una ontología del poder que permita integrar la materia y el pensamiento en la unidad de la realidad.

Palabras clave: acción, pensamiento, poder, voluntad.

Abstract: The article basically analyses Spinoza's critique to the cartesian idea of the omnipotence over passions in order to show that this single problem has as a background an entire understanding of what is a human being, expressed in the point of the mind-body relationship. But also has an interest to examine how this problem affects the action of understanding, as determined by thought, which is a current idea in the contemporary philosophical traditions. The thesis sustained is that this problem, just like Spinoza sets it, makes evident that for him the unique way to resolve the aporias and inconsistencies which Descartes fall in, is through an ontology of power that allows to integrate matter and thought in the unity of reality.

Keywords: action, thought, power, will.

En una carta fechada del 18 de mayo de 1645, Descartes le escribe a Isabel de Bohemia que ha recibido la noticia de su repentino padecimiento de una fiebre acompañada de tos seca, cuya causa parecía ser —desde el punto de vista del filósofo— la tristeza que la aristócrata alemana padecía por las recientes desgracias sucedidas a su familia.¹ Si bien reconoce que “sería imprudente, bien lo sé, querer

¹ René Descartes, “Carta a la Princesa Isabel, Egmond 18 de mayo de 1645”, en *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*. Trad. Argentina Carreras, Ediciones Coyoacán, México, 2009. pp. 163-

inducir a la alegría a una persona a quien la fortuna envía cotidianamente nuevos motivos de pesar”,² el filósofo exhorta a la joven princesa a no dejarse vencer por la tristeza. Piensa que la princesa pertenece a ese tipo de «almas grandes» que, lejos de dejarse llevar por sus pasiones y de ser felices o desgraciadas según les sobrevengan acontecimientos tristes o agradables

poseen razonamientos tan fuertes y poderosos que, no obstante estar también animadas de pasiones, y aún con frecuencia más violentas que las del común, la razón permanece siempre como la dueña y señora y hace que las mismas aflicciones le sirvan y contribuyan a la perfecta felicidad que disfrutaban ya en esta vida.³

De este modo, Descartes le expresa a la princesa que, si ella contrasta su inmortalidad con respecto a la naturaleza mortal del cuerpo y la inconstancia del mundo, le será manifiesto que sus auténticos bienes “no le podrán jamás ser quitados con aquellos de los cuales la fortuna le ha despojado y las desgracias con que la persigue en la persona de sus familiares y amigos”.⁴ Parece que Descartes sugiere que basta conocer las cosas por medio de la razón para poder someter las pasiones, pues éstas parecen ser concebidas de antemano como errores que turban al alma, confundiéndola e incluso ocasionándole malestares como la ya mencionada fiebre. Si bien, esta tesis está implícita, más importante resulta el hecho de que en estos consejos a la princesa se ve manifiesta su ética —desarrollada con mayor plenitud en *Las Pasiones del Alma*— según la cual es preciso distinguir con claridad lo que depende de nosotros de lo que no depende de nosotros a fin de poder conducir el deseo correctamente:

Paréceme que el error que de ordinario se comete acerca de los deseos, consiste en no distinguir bastante las cosas que dependen enteramente de nosotros, de aquellas que no dependen; pues, respecto de aquellas que sólo dependen de nosotros (es decir, de nuestro *libre albedrío*) *basta saber que son buenas para que no peque de excesivo el ardor con que las deseamos; porque realizar las cosas buenas que de nosotros dependen, es practicar la virtud*⁵

164. Al parecer, Descartes se refiere a la guerra civil que el tío de Isabel, Carlos I de Inglaterra, estaba enfrentando, lo que ocasionó que la situación financiera de su familia se volviera más precaria de lo que de por sí ya era, engendrando otro tipo de dificultades a su vez (Cf. Princess Elizabeth of Bohemia & Rene Descartes, *The correspondance of the princess Isabel of Bohemia and Rene Descartes*. ed. & trad. Lisa Shapiro, University of Chicago Press, Chicago & London, 2007, p. 86, n. 43).

² R. Descartes, *Op. cit.*, p. 164.

³ *Ibid.*, p. 165.

⁴ *ibid.*, p. 166.

⁵ R. Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 144, p. 116. Los subrayados son míos.

De este modo, cuando Descartes exhorta a la princesa a contrastar el carácter inmortal de su alma, así como su integridad moral, para hacer frente a la fortuna adversa, le está indicando que debe mantener claridad de qué es lo que está en sus manos a fin de poder contrarrestar su tristeza. El punto crucial de esta ética entonces es el del modo en que el alma evita desear aquello que no está en su poder. Y precisamente esta forma de enunciar el objetivo ético es relevante en la medida en la que Descartes identifica al ser humano con el alma solamente (recordando la tesis sustentada en las *Meditaciones Metafísicas* según la cual el alma es una cosa pensante). No es extraño, que, mientras que define a las pasiones como aquellas “percepciones, sentimientos o emociones del alma”⁶ cuya causa es el cuerpo al que está unido, distinga de ellas a las “emociones” interiores “que son excitadas en el alma sólo por ella misma”⁷ que constituirían el verdadero bien del ser humano.⁸ De este modo, llegamos al punto desde donde Spinoza elabora su crítica más potente al cartesianismo y que, aunque se refiere a un tema tan concreto como lo es el de las pasiones y su efecto en el alma, tiene la más alta resonancia metafísica.

En efecto, en el prefacio del libro quinto de la *Ética*, Spinoza critica la tesis de que el ser humano sea capaz de dominar por completo las pasiones. Describe la mecánica que Descartes detalla sobre cómo se generan las pasiones a través de la percepción de objetos externos, asociando tales percepciones con movimientos de la glándula pineal a la que estaría unida el alma, y sobre la cual ejercería varios tipos de influjo, según el movimiento que suscitara en ella. El punto crucial de su crítica es que detecta dos inconsistencias fundamentales en la teorización cartesiana. Primero, que no queda claro en qué consiste la unión de cuerpo y alma descrita en la obra de Descartes:

⁶ *Ibid.*, art. 27, p. 44.

⁷ *Ibid.*, art. 147, p. 119.

⁸ En una carta a Chaunt, Descartes desarrolla esta distinción con respecto al amor, distinguiendo entre un amor “puramente intelectual o razonable” —que consiste en la unión de la voluntad a todo objeto que el alma conoce que es bueno o conveniente— y el “amor sensual o sensitivo”, que constituye una pasión y cuya causa es la unión con el cuerpo (Descartes, R. “Carta a Chaunt, 1 de Febrero de 1647”, en *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*, pp. 178-193).

¿Qué entiende, pregunto, por unión de alma y cuerpo?, ¿qué concepto claro y distinto, digo, tiene de un pensamiento muy estrechamente unido a cierta partícula de cantidad? Yo quisiera, ciertamente, que hubiera explicado esta unión por su causa próxima.⁹

Con la segunda pregunta que aquí formula, está evocando la idea cartesiana de que la naturaleza de la materia es la pura extensión¹⁰ y, por lo tanto, divisible indefinida e innumerablemente.¹¹ El sentido de la pregunta es el siguiente: si el cuerpo es un compuesto de partículas materiales y la identidad del mismo está definido por razón de la cantidad de materia contenida, ¿cómo es que la naturaleza pensante puede asociarse a esta cantidad y constituir una unidad? Si a ambas sustancias les competen distintas cualidades, ¿cómo es que una y otra pueden comunicarse? o, dicho de otra manera, ¿cómo es que una cualidad material puede transformarse en una cualidad psíquica o mental y viceversa?

De ahí deriva la segunda inconsistencia detectada por Spinoza, ya que señala incisivamente que no queda claro cuántas clases de movimientos puede comunicar el alma a la glándula pineal al momento de contener las pasiones, puesto que Descartes afirma que basta con unir a la voluntad juicios adecuados y correctos para que el alma mueva la glándula pineal, resistiendo así el influjo del cuerpo y, por lo tanto, neutralizando el influjo pasional. Si el alma es una cosa pensante, ¿cómo puede *mover* la materia?, pues el movimiento es una característica propia de la materia, no del pensamiento. Así, Spinoza se pregunta si en el caso de que comunique el alma un movimiento al cuerpo, controlándolo mediante juicios verdaderos, no es posible pensar bajo esta hipótesis que de igual forma los objetos o sucesos materiales sean causa de que tales juicios sean vencidos, al pensar en que la comunicación del movimiento corporal pudiese rebasar la capacidad del alma de contenerlo, “de lo cual se seguiría que, aunque el alma se haya propuesto ir firmemente al encuentro de los peligros y haya unido a esta decisión movimientos de audacia, sin embargo, al ver el peligro, la glándula quede suspendida de tal manera que el alma no puede pensar sino

⁹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, V, pref., p. 244.

¹⁰ Descartes, *Principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintás, Alianza, Madrid, 1995, II, 4, p. 73.

¹¹ *Ibid.*, II, 34, p. 95.

en la huida”.¹² Y aún agrega Spinoza algo fundamental para comprender la crítica aquí esbozada:

y, ciertamente, no dándose una analogía entre la voluntad y el movimiento, tampoco se da ninguna comparación entre la potencia o las fuerzas del alma y las del cuerpo; y, por consiguiente, las fuerzas de éste no pueden nunca ser determinadas por las fuerzas de aquella.¹³

En otras palabras, lo que quiere decir Spinoza es que, así como los cuerpos se componen y descomponen con base al encuentro y el choque de unos con otros, una auténtica unidad entre materia y pensamiento exigiría que, en lo que respecta a las ideas, existiese una dinámica similar a la de aquellos, con la que fuese posible explicar este fallo que experimenta la voluntad “decidida” a realizar algo.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que Spinoza niega la posibilidad misma de que el alma determine a obrar al cuerpo y viceversa (E, III, prop. II), podemos percatarnos de que la descripción que Descartes hace en *Las Pasiones del Alma* de la mecánica de la acción es rechazada por el propio Spinoza. Además, la voluntad como tal se define no como una facultad de apetecer o rechazar las cosas sino tan sólo como la facultad de afirmar o negar lo verdadero y lo falso (E, II, XLVIII, Esc.), a lo que además se le agrega que ni siquiera podría hablarse propiamente de facultad porque lo verdaderamente real son voliciones individuales, no una especie de capacidad del alma de la cual dimanaría toda volición (E, II, XLIX, Dem).

Entonces, la idea de la voluntad como algo que decide puede ser deseada, puesto que no es su determinación lo que induciría la acción como tal. Y sin embargo, su propia naturaleza implica un género de actividad.

Recordemos que Spinoza caracteriza a la voluntad como el esfuerzo por perseverar en el ser “en cuanto se refiere al alma sola” (E III, VIII, Esc), razón por la cual la voluntad no puede ser precisamente el deseo, puesto que por deseo entiende este mismo esfuerzo en la medida en la que se refiere al alma y al cuerpo que es consciente de sí. En otras palabras, la voluntad sólo manifiesta la actividad del atributo del pensamiento, por ello es que Spinoza la hace equivalente al entendimiento. Pero su relación con la pasión no deja de ser análogo con el que Descartes traza en *Las Pasiones*

¹² Spinoza, *Ética*, V, pref., p. 244.

¹³ *Ídem*.

del Alma, puesto que el padecer es aquello que nos sucede o aquello que se sigue de nuestra naturaleza, pero de la cual nosotros tan sólo somos causa parcial (E, III, Def. 2). Es decir, la pasión puede representar un obstáculo de este esfuerzo en perseverar en la medida en que suponga una potencia mayor a este esfuerzo del alma.

Ahora bien, retomando lo que nos dice en el prefacio del libro V de la *Ética*, ¿cómo podría comprenderse entonces una analogía entre el movimiento y la voluntad? Aquí vemos la contrariedad trazada entre actividad y padecimiento, pero, ¿podemos pensarla a partir de una dinámica similar a la del choque de cuerpos pero referido a las ideas? A lo que me refiero es si acaso, como Spinoza afirma en su crítica a Descartes, un juicio verdadero puede ser disuelto por una pasión en la medida en la que ésta se le imponga.

Es difícil pensar en una especie de choque de ideas, particularmente porque Spinoza es muy cuidadoso en señalar que las ideas no son cosas ni cuerpos (por lo que se distingue de las imágenes), pero la tensión entre una idea y una pasión que puede descomponerla es manifiesta si lo pensamos a partir del término de potencia. En efecto, recordemos que la generación de pasiones es como sigue: un cuerpo choca o entra en contacto con el nuestro, produciendo una afección de la que el alma se forma una idea a la cual llamamos afecto. Si en este afecto lo que prima es la potencia del objeto exterior entonces se le denomina pasión, pero si en cambio prima nuestra naturaleza, es actividad. De ahí que “La fuerza y el crecimiento de una pasión y su perseverancia en existir, no se definen por la potencia con que nos esforzamos en perseverar en existir, sino con la potencia de la causa externa comparada con la nuestra” (E. IV, V). De este modo, si el peligro externo es mayor que nuestra propia potencia, es insensato concebir que con la mera decisión se pudiese eliminar la pasión que nos genera. Es preciso entender que esta “medición de fuerzas” se constituye ante todo en el encuentro efectivo entre el alma y lo exterior, o al menos a partir de ello; lo cual nos lleva a insistir en el hecho de que la unidad entre alma y cuerpo es un punto fundamental de la problematización puesto que, como reconoce Vittorio Morfino:

Para Spinoza el individuo no es ni sustancia ni sujeto (ni *ousia* ni *upokeimenon*), es una relación entre un exterior y un interior que se constituye en las relaciones (o sea, no existe una interioridad absoluta del *cogito* de frente a una exterioridad absoluta del mundo, del cual el propio cuerpo es parte). Esta relación constituye la esencia del individuo que no es otra que su existencia-potencia; no se trata, sin embargo, de una potencia dada de una vez y para

siempre, sino de una potencia variable, precisamente porque es inestable y no es dada la relación que constituye lo interno y lo externo.¹⁴

En este sentido, la distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no, también habría de tener en perspectiva al cuerpo y su influencia sobre el alma, lo que tiene como una de sus consecuencias el hecho de que la distinción cartesiana entre pasiones y emociones interiores del alma se vuelve inconsistente.¹⁵

Vemos así que, aunque no podemos decir propiamente que el pensamiento se mueva, sí se manifiesta una especie de confrontación entre ideas opuestas entre sí. Spinoza desmonta el mecanicismo cartesiano según el cual el pensamiento puede mover a la materia, a partir de una ontología del poder que introduce al propio pensamiento a una forma de ser en la que éste no es autónomo. Así como los cuerpos expresan una cierta potencia, las ideas también lo hacen. Y la consecuencia es que el pensamiento se vuelve algo vivo, pues expresa un esfuerzo de autoafirmación en el ser pensante, de modo que el acto mismo de entender no es derivado de un mero deseo de saber la verdad, sino de vivir. De ahí que el libro quinto de la *Ética* defina al entendimiento como la potencia misma del alma, el reducto final de la auténtica libertad humana, en la medida en la que es lo que incrementa la capacidad del alma a obrar. Pensar la voluntad como un modo del pensamiento es evidenciar lo que significa que el pensamiento también exprese una cierta potencia: éste es actividad. En la medida en la que el alma piensa es que elabora ideas, aunque éstas sean inadecuadas.¹⁶ Pero aún en este acto de formar ideas inadecuadas, el alma las afirma,

¹⁴ Vittorio Morfino, “Spinoza ¿Una ontología de la relación?” en *Relación y contingencia*. Trad. Sebastián Torres, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2010, pp. 57-58.

¹⁵ Que el problema de la unidad entre cuerpo y alma es lo que parece estructurar toda esta constelación de problemas lo parece probar la propia correspondencia entre Descartes e Isabel de Bohemia, dado que la primera carta que ésta le envía al filósofo le plantea precisamente cómo es posible pensar el hecho de que el alma incorpórea mueva al cuerpo, pues ello parece implicar cualidades de la extensión y un contacto entre ellas (René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, en *Descartes*, Tomo II. Trad. María Teresa Gallego Urrutia, Gredos, Madrid, 2011, p. 312). Como primera respuesta, Descartes indica que todo podría ser más claro si no se confunde la fuerza con la que actúa un cuerpo sobre otro con aquella que actúa el alma sobre el cuerpo (*ibid.*, p. 314), lo cual, me parece, es una respuesta insuficiente y que también suscitó en la princesa cierta extrañeza.

¹⁶ Inadecuación que tendría como causa el hecho de que el alma percibe y piensa desde la referencia limitada al cuerpo que es su objeto, o en otras palabras, por el hecho de que el alma humana es sólo una parte del entendimiento humano (Cf. Genevieve Lloyd, *Spinoza on the distinction between intellect and will*, p. 121): en ambos casos se hace referencia a un limitado poder de entender que puede incrementarse, limitación dada por el carácter mismo de ser parte, individuo.

de modo que su poder será correlativo a la comprensión de las causas de que el alma haya formado tales ideas que suscitaban afecciones perjudiciales para su vitalidad.

Finalmente, diré que la concepción de voluntad entendida como principio de movimiento implica en este contexto una parte de la realidad que quedaría excluida de la causalidad universal, siendo capaz de iniciar un movimiento por sí misma sin ser determinada a su vez. Ello nos exigiría, a partir de la crítica de Spinoza, repensar la tercera antinomia de la razón pura que Kant asienta precisamente con base a la contradicción entre libertad y necesidad como ideas trascendentales de la razón pura. Como indica Genevieve Lloyd, este problema kantiano ya lo había formulado Descartes, más bien para esquivarlo que para afrontarlo teóricamente.¹⁷ En los *Principios de filosofía*, Descartes dice:

Puesto que lo que hemos llegado a conocer acerca de Dios, nos garantiza que su poder es tan grande que sería un desatino pensar que hubiésemos sido en algún momento capaces de hacer algo que no hubiese sido previamente ordenado, fácilmente podríamos vernos embarazados por dificultades muy considerables si intentásemos poner de acuerdo la libertad de nuestra voluntad con su ordenación y si intentásemos comprenderlo; *es decir, si intentásemos abarcar y limitar con nuestro entendimiento toda la extensión de nuestro libre arbitrio y el orden de la Providencia eterna.*¹⁸

A lo que responde que somos incapaces de comprender cómo Dios hace que al mismo tiempo que extiende su omnipotencia a todo lo creado, mantiene indeterminada nuestra voluntad,¹⁹ lo que se traduce en la contradicción entre la necesidad de la acción causal y la idea de una causa incausada. Pero Spinoza, como bien considera Víctor Manuel Pineda, al hacer a la voluntad un modo determinado y extraerle el sentido incondicionado del modelo del *liber arbitrium* hace posible pensar su real actividad:

El verdadero sentido de una voluntad dotada de una determinada potencia para actuar consiste en renunciar al absoluto, pues una facultad activa sabe lo que puede y los límites a los que está sujeta. Decir voluntad es ya aludir a un poder para asumirse como causa de algo; que el poder se ejerza en vistas a una causa indica que lo que entiende por voluntad no puede estar emancipado de la capacidad para actuar.²⁰

¹⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹⁸ R. Descartes. *Principios de la filosofía*, I, 40, pp. 44-45.

¹⁹ *Ibid.*, I, 41, p. 45.

²⁰ Víctor Manuel Pineda, *Horror vacui. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza*, Plaza & Valdes, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria, México, 2009, p. 176.

Así, este poder se transforma en Spinoza en la formación y afirmación misma de cada idea, actividad cuyo efecto será básicamente el camino por el cual irá el alma en su esfuerzo por persistir. De ahí que el pensamiento exprese una potencia, pues formar ideas verdaderas y aumentar el entendimiento ayuda a realizar la mayor satisfacción de la que el alma es capaz al conocerse en Dios. En otras palabras, la ética no se considera aquí como un medio para darle un buen uso al arbitrio, por medio de juicios certeros, sino en la transformación que implica ser consciente del propio poder que constituye nuestra naturaleza en cuanto modo.²¹

²¹ Cf. Diego Tatián, “Aquiencia”, en *Spinoza, el don de la filosofía*. Colihue, Buenos Aires, 2012, pp. 89-99.