

CONATUS (Spinoza)

Conatus perseverandi in suo esse

(Todas las traducciones de Spinoza están tomadas de las eds. de Atilano Dominguez)

(en general, las cursivas serán mías)

(añadiré en notas los comentarios de Leibniz a las *OP* de Spinoza)

Algunos textos

Bernardino Orio de Miguel

ÉTICA.

II. Definiciones:

1. Por *cuerpo* entiendo el modo que *expresa* de cierta y determinada manera la *esencia de Dios*, en cuanto que se la considera como *extensa*

(cfr. 1/25c: las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera).

2. Digo que pertenece a la *esencia de una cosa* aquello que, si se da, se pone *necesariamente* la cosa, y que, si se quita, se quita *necesariamente* la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido.

3. Por *idea* entiendo el concepto del alma ¹, que el alma forma, porque es cosa pensante.

Explicación: Digo concepto más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma es pasiva respecto del objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción del alma.

4. Por *idea adecuada* entiendo la idea que, en cuanto que se considera en sí misma, *sin relación al objeto*, tiene todas las propiedades o denominaciones *intrínsecas* de la *idea verdadera*.

Explicación: Digo intrínsecas a fin de excluir aquella que es extrínseca, a saber, la concordancia de la idea con su objeto ideado ².

5. *Duración* es la continuación indefinida de la existencia.

¹ Atilano Dominguez traduce siempre “mens” por “alma”. Lo dejo así sin más debate.

² En sus comentarios a las *OP* (1678), Leibniz anota aquí lo siguiente: “Debería haber explicado qué es una idea verdadera, pues en p. 1, ax. 7 {6} utiliza solamente la conveniencia con lo ideado” [Explicandum ergo erat, quid sit vera idea, nam p. 1. ax.7. adhibita est solum convenientia cum ideato”, *Aus und zu Spinozas Opera Posthuma*, en AA VI 4, n. 336₁, p. 1712. En el axioma 5 de la parte primera dice Spinoza: “Las cosas que *no tienen* nada en común unas con otras tampoco se pueden *entender* unas por otras, o sea, que el *concepto* de la una no implica el *concepto* de la otra”, según la noción de idea intrínsecamente y generativamente verdadera, que determina todo nuestro conocimiento de lo real. En su correspondencia con de Volder, Leibniz había criticado el criterio cartesiano-spinoziano, según el cual la univocidad, analiticidad y separabilidad de los conceptos implica la univocidad, analiticidad y separabilidad de las cosas. De Volder había dicho: “La noción de substancia la *formo no partiendo de las cosas sino de los conceptos*” (GP II 178, cfr. Leibniz.conatus, texto 4.10); a lo que Leibniz había respondido: “Pero, ¿no son los conceptos mismos los que se forman partiendo de las cosas?” (GP II 182; texto 4.11). Concebir los procesos naturales desde la *necesidad* de los conceptos (Spinoza) vs concebir la variación de nuestros conceptos desde la *contingencia* de nuestras observaciones de las cosas (Leibniz). Es probable que aquí resida la diferencia más profunda entre dos hombres que, por lo demás, coincidían en entender el estatuto ontológico de las cosas, i, e, su conato, su esencia, como la *expresión analogada* de la potencia divina.

Explicación: Digo indefinida, porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda *necesariamente* la existencia de la cosa, pero *no la quita*.

6. Por *realidad y perfección* entiendo lo mismo ³.

7. Por *cosas singulares* entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si *varios individuos* concurren a una *misma* acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como *una cosa singular*.

II, 1: *El pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante.*

Demostración: Los pensamientos singulares, es decir, este y aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera (*por 1/25c*). A Dios pertenece, pues (*por 1/d5*), un atributo, cuyo concepto implica todos los pensamientos singulares, y por medio del cual son también concebidos. Por consiguiente, el pensamiento es uno de los infinitos atributos de Dios, que expresa (*ver 1/d6*) la esencia eterna e infinita de Dios, es decir, Dios es una cosa pensante ⁴.

Escolio: Esta proposición también resulta evidente por el hecho de que podemos concebir un ser pensante infinito. Pues, cuantas más cosas puede pensar un ser pensante, más realidad o perfección concebimos que contiene. Por tanto, el ser que puede pensar infinitas cosas en infinitos modos, es necesariamente infinito en su capacidad de pensar. Dado, pues, que, si sólo atendemos al pensamiento, concebimos un ser infinito, el pensamiento es necesariamente (*por 1/d4 y 1/d6*) uno de los infinitos atributos de Dios, como queríamos ⁵.

II, 2: *La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa.*

³ Leibniz: “grado de realidad” [gradum realitatis], *ibidem*, p. 1712. Cfr. *infra*, 2/13e. El grado de realidad o perfección de cada cosa mide su particular *conatus*, su particular potencia o esencia, como expresión limitada de la potencia divina. Cfr. *infra* E3/7. Leibniz fue muy sensible a esta idea, que, de manera muy distinta a Spinoza, desarrolló ampliamente en su doctrina de los “posibles que exigen existir en razón de su realidad o perfección”. “La regla general ---dice Leibniz--- es que siempre se produce aquello que contiene más realidad, o sea, aquello que es más perfecto”. En todo caso, la traducción de “conatus” por “esfuerzo” es ambigua y confusa, está cargada de psicologismo teleológico y puede sonar a finalidad, lo que ni en Spinoza ni probablemente en Leibniz se da. Se trata nada menos que de la *potentia agendi interna* que define a cada cosa, de manera que *cada* substancia (Leibniz), *cada* modo finito (Spinoza) es *distinto* de todos los demás. Quizás exista alguna ambigüedad en la concepción spinoziana del conatus, entre la tradición neoplatónica y kabbalística (“el ser, todo ser, en la medida en que es uno, no sólo persevera sino que engendra”) y la doctrina mecánica cartesiana. Cfr. Leibniz: “De affectibus” (Leibniz.conatus, texto 3.16, y un espléndido pasaje de Plotino: texto 4.18).

⁴ Leibniz: “del mismo modo probará que Dios teme, espera. Y si se responde que éstos son modos del pensamiento, quizás pueda decirse que también el pensamiento es un modo de otro atributo” [eodem modo probabit et Deum timere, sperare. Si respondes esse modos cogitandi; dici potest forte et cogitationem esse alterius attributi modum], *ibidem*. p. 1712. En la correspondencia con de Volder, Leibniz critica tanto la definición de substancia de “un único atributo” (Descartes), como “concebir por separado ningún atributo simple o absoluto” (Spinoza). “¿Cómo es posible ---pregunta Leibniz--- desde esta concepción de substancia de un único atributo o de atributos autónomos, concebir el origen de los modos y de las mutaciones? Sólo desde sujetos pueden ser pensados los atributos”, como hace Spinoza en el escolio de esta proposición. GP II 239, cfr. Leibniz.conatus, texto 4.14.

⁵ Leibniz: “éste es un argumento mejor que el anterior” [hoc argumentum melius priore], *ibidem*, p. 1712

II, 3: *En Dios se da necesariamente la idea, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de esa misma esencia.*⁶ (...).

II, 4: *La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, sólo puede ser única.*

II, 5: *El ser formal de las ideas reconoce a Dios como causa sólo en cuanto que se considera como cosa pensante; y no en cuanto que se explica por otro atributo. Es decir, tanto las ideas de los atributos de Dios como las de las cosas singulares reconocen como causa eficiente, no a los mismos objetos ideados o cosas percibidas, sino al mismo Dios, en cuanto que es una cosa pensante.*

II, 6: *Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios, en cuanto que se le considera sólo bajo aquel atributo del que son modos, y no en cuanto que se lo considera bajo algún otro*⁷.

II, 7: *El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas.* (...).

Escolio: Antes de seguir adelante, debemos recordar aquí lo que hemos demostrado antes, a saber, que todo lo que puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de la *sustancia*, todo eso pertenece sólo a la *única* sustancia; y que, por consiguiente, la *sustancia pensante* y la *sustancia extensa* son *una y la misma sustancia*, que es comprendida ora bajo este ora bajo aquel atributo. Y *así también* un *modo* de la *extensión* y la *idea* de ese modo es *una y la misma cosa*, pero *expresada* en dos *modos*; cosa que *algunos hebreos* parecen haber visto como a través de una niebla, ya que afirman que *Dios*, el *entendimiento* de Dios y las *cosas por él entendidas* son una y la misma cosa {cfr. carta 73 a Oldenburgo}. Por ejemplo, un círculo, que existe en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también existe en Dios, es una y la misma cosa, que se explica por diversos atributos. Y por consiguiente, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden, o sea, una y la misma *conexión de causas*, es decir, que se siguen las mismas cosas en el uno y en el otro

Por eso, cuando dije que Dios es causa de una idea, por ejemplo, del círculo, en cuanto que sólo es una cosa pensante, y del círculo, en cuanto que sólo es una cosa extensa, fue por el único motivo de que el ser formal de la idea del círculo sólo puede ser percibido por otro modo del pensar, como su causa próxima, y aquél de nuevo por otro, *y así al infinito*. De suerte que, mientras las cosas son consideradas como modos del pensar, debemos explicar el orden de toda la naturaleza, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del pensamiento; y en cuanto que son consideradas como

⁶ Leibniz: "(+ Luego esta idea no está en la esencia misma. Por lo tanto, hay en Dios algo que no pertenece a su esencia +)" [(+ Ergo idea illa non est in ipsa essentia. Ergo est in Deo aliquid quod ad ejus essentiam non pertinet +)], *ibidem*, p. 1712. ¿Está en la esencia divina la idea de la cosa *que se sigue necesariamente* de aquella esencia? De dos maneras está en la esencia divina la idea de la cosa *que se sigue* de ella, como la idea del círculo y el círculo que existe en la naturaleza. Cfr. E2/7e.

⁷ Leibniz: "{sobre esto último} tengo dudas, pues parece que se requiere algo más para que se modifique un atributo. Esta razón es la misma que aquella que hace que no existan todas las cosas, incluso que algunas sean distintas". [Dubito, quia videtur aliquid praeterea requiri, ad modificandum aliquod attributum. Ratio eadem est cum illa quae facit ut non existant omnia, imo ut aliqua distincta.], *ibidem*, p. 1712. Una vez más, Leibniz no admite ---o no entiende--- la univocidad entre atributos y modos y la generación *múltiple* de éstos.

modos de la extensión, también el orden de toda la naturaleza debe ser explicado por el solo atributo de la extensión; y lo mismo entiendo de los demás atributos. De ahí que la causa de las cosas, tal como son en sí, es realmente Dios, en cuanto que consta de infinitos atributos. Y, por el momento, no puedo explicar esto de forma más clara (...) ⁸.

II, 10: *A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma del hombre. (...).*

II, 11: *Lo primero que constituye el ser actual del alma humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto. (...).*

II, 12: *Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana, debe ser percibido por el alma humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en el alma. Y así, si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, no podrá suceder nada en el cuerpo, que no sea percibido por el alma (...) ⁹.*

(sobre la naturaleza de los cuerpos físicos)

II, 13: *El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa. (...) ¹⁰.*

Escolio: A partir de aquí no sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también qué hay que entender por unión de alma y cuerpo. Pero nadie

⁸ Es curioso que en sus primeros extractos de 1678, Leibniz pasó por alto esta fundamental proposición que, no obstante, recogerá más adelante. Véase, por ejemplo, cómo explica Leibniz la *idea* del círculo, y de cualquier idea eterna que existe en la mente divina, y su correspondiente *círculo* que existe en la naturaleza, y cualquier sustancia o cosa de este mundo; es la conocida distinción entre lo *contingentes* y lo *necesarias*, cfr. Leibniz.conatus, textos 3.19 y 4.17. Es evidente que tanto Spinoza como Leibniz necesitaban distanciarse del dualismo ontológico cartesiano, que metafísicamente era demoleador, y, en mi opinión quizás canónicamente heterodoxa, ambos estaban convencidos subjetivamente de la identidad cuerpo-espíritu, así como de la identidad Dios-Naturaleza, que socialmente ambos tenían que ocultar o velar, cada uno a su modo. Que la mente o alma sea abstractamente la idea del cuerpo en sus continuos procesos mecánicos y que, por ello, todas las cosas hayan de estar animadas en diversos grados, esto es, expresada su potencia en la doble serie de manifestaciones fenoménicas de la sustancia inmanente, era una manera exquisita e intelectualmente invulnerable de purgar y traducir aquellas tradiciones vitalistas y animistas de la literatura neoplatónica y sus derivadas kabbalísticas que, desde el Sefer Yetzirah hasta el Zohar y los Lurianos, había leído Spinoza desde niño; la quinta parte de la Ética y el tercer grado de conocimiento dan cabal medida de esta sublimación eterna de lo material. Leibniz, más comprometido socialmente, no podía hacer lo mismo, pero des-substancializó sibilinamente la extensión cartesiana y elaboró una *ley de la continuidad* que le permitía trasladarse *expresivamente* mediante el conocimiento aproximativo, infinitesimal, desde unos niveles ontológicos a otros y desde lo físico a lo espiritual, de manera que en el límite, *si existiera*, materia y espíritu serían lo mismo. Pido perdón por esta síntesis abrupta, que aquí no puedo especificar más, e invito a leer en Leibniz.conatus los textos 3.7 - 3.13 sobre la continuidad, y los textos 4.8 - 4.16, la polémica con de Volder sobre la extensión.

⁹ Leibniz: “Las ideas no actúan. Es la mente la que actúa. En realidad, todo el mundo es objeto de cada una de las mentes, todo el mundo es percibido de alguna manera por cualquier mente. El mundo es uno y, sin embargo, las mentes son distintas. Por lo tanto, la mente se produce no por la idea del cuerpo, sino porque Dios contempla de diversas maneras el mundo, como yo la ciudad” [Ideae non agunt. Mens agit. Totus mundus revera est objectum cujusque mentis, totus mundus quodammodo a quavis mente percipitur. Mundus unus et tamen mentes diversae. Mens igitur fit non per ideam corporis, sed quia variis modis Deus mundum intuetur ut ego urbem], *ibidem*, p. 1713. Cfr. *infra*, comentario al escolio de la prop. 2/21. Cuando en la correspondencia con de Volder, éste reproduce el paralelismo spinoziano (GP II 167), Leibniz responde que, en efecto, el alma exhibe del cuerpo modificaciones sucesivas, pero el alma es algo estable, no una idea sino fuente de ideas. (GP II 171s).

¹⁰ Leibniz: “De aquí se sigue que cualquier mente es momentánea, al menos en un mismo hombre” [hinc sequitur mentem quamvis esse momentaneam saltem in eodem homine], *ibidem*, 1714.

podrá entenderla de forma adecuada o distinta, a menos que conozca antes adecuadamente la *naturaleza de nuestro cuerpo*. En efecto, las cosas hasta aquí expuestas son demasiado comunes y *no pertenecen más a los hombres que a los demás individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, son animados*. Pues de cualquier cosa se da necesariamente en Dios una idea, de la que Dios es causa de la misma manera que de la idea del cuerpo humano. Y por eso, todo lo que dijimos de la idea del cuerpo humano, *hay que decirlo necesariamente de la idea de cualquier cosa*.

Sin embargo, tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más *realidad* que otra, según que el objeto de una es *más excelente* y contiene *más realidad que el de otra*. Y, por tanto, para determinar en qué se diferencia el alma humana de las demás {se sobreentiende “almas como ideas de otros tantos cuerpos no humanos”, pues todos están animados} y en qué las supera, nos es necesario, como dijimos, conocer la naturaleza de su objeto, es decir, del cuerpo humano. Pero explicarla aquí ni me es posible, ni tampoco necesario para lo que quiero demostrar. No obstante, digo esto *en general: cuanto más apto es un cuerpo* {sea humano o no humano} *para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su alma* {sea humana o no humana} *para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él sólo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender **distintamente** es su alma* {sea humana o no humana}. Y a partir de esto podemos conocer la superioridad de un alma sobre las demás, y ver también la causa de que no tengamos más que un conocimiento *muy confuso* de nuestro cuerpo, y otras muchas cosas que deduciré de éstas en lo que sigue. Por este motivo, he creído que valía la pena explicar y demostrar esto mismo con mayor precisión, para lo cual es necesario adelantar algunos datos sobre la naturaleza de los cuerpos.

(inercia de los cuerpos)

II, 13: Axioma 1: Todos los cuerpos o se mueven o están en reposo.

Axioma 2: Cada cuerpo se mueve, ora más lenta ora más rápidamente.

Lema 1: Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia. (...)

Lema 2: Todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas. (...)

Lema 3: Un cuerpo en movimiento o en reposo debió ser determinado al movimiento o al reposo por *otro* cuerpo, el cual también fue determinado al movimiento o al reposo por *otro*, y aquél a su vez por *otro*, y así al infinito (...).

Corolario: De aquí se sigue que un cuerpo en movimiento continúa moviéndose hasta que sea determinado por *otro* cuerpo a detenerse; y que un cuerpo en reposo continúa en reposo hasta que sea determinado por *otro* a moverse. Lo cual también es evidente por sí mismo. Pues, cuando supongo que un cuerpo, por ejemplo *A*, está en reposo y no atiendo a otros cuerpos en movimiento, no puedo decir del cuerpo *A* sino que está en reposo. Pero, si después sucede que el cuerpo *A* se mueve, *eso no puede provenir de que estaba en reposo, ya que de ahí no podía seguirse sino que el cuerpo A estuviera en reposo* {el reposo no contiene internamente razón alguna para iniciar el movimiento}. Si, en

cambio, se supone que *A* se mueve, siempre que atendamos sólo a *A*, no podremos afirmar de él sino que se mueve. Pero, si después sucede que *A* está en reposo, eso tampoco pudo provenir del movimiento que tenía, *ya que del movimiento no podía seguirse sino que A se moviera*. Proviene, pues, de una *causa que no estaba en A*, a saber, *de una causa exterior*, por la que fue determinado al reposo.

(los choques de los cuerpos)

Axioma 1: Todos los modos, con los que un cuerpo es afectado por otro, se siguen de la naturaleza del cuerpo *afectado* y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo *afectante*. De ahí que uno y el mismo cuerpo se mueve de forma *diversa*, según la diversidad de naturaleza de los cuerpos que mueven, y, al revés, cuerpos *diversos* son movidos de diversa forma por uno y el mismo cuerpo.

Axioma 2: Cuando un cuerpo en movimiento *choca* con otro en reposo, al que no puede desplazar, rebota para seguir moviéndose; y el ángulo de reflexión que forma la línea del movimiento con el plano del cuerpo en reposo, sobre el que chocó, será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con el mismo plano ¹¹.

(primer género de cuerpos: corpora simplicissima)

Todo esto se refiere a los *cuerpos más simples*, a saber, aquéllos que sólo se distinguen unos de otros por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud. Pasemos ahora a los *compuestos*.

(segundo género de cuerpos: corpora composita, individua)

Definición: Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que *todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo*, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.

Axioma 3: Cuanto mayores o menores sean las superficies con las que chocan entre sí {sibi invicem incumbunt} las partes del *individuo o cuerpo compuesto*, tanto más difícil o fácilmente pueden ser forzadas esas partes a que cambien de sitio; y, en consecuencia, más difícil o fácilmente puede conseguirse que el individuo adopte otra figura. De ahí que a los cuerpos cuyas partes chocan entre sí con grandes superficies, les llamaré *duros*; a los que chocan con superficies pequeñas, *blandos*; y a aquéllos cuyas partes se mueven unas entre otras, *fluidos*.

Lema 4: Si de un cuerpo o *individuo compuesto* de varios cuerpos se separan algunos cuerpos y, al mismo tiempo, le suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de su forma.

Demostración: Efectivamente, los cuerpos (*por el lema 1*) no se distinguen en razón de la sustancia. Por otra parte, lo que constituye la forma del individuo

¹¹ Leibniz: “Habrá que entender que la línea de incidencia y de reflexión está en el mismo plano, perpendicular al plano reflectante” [Intelligendum lineam incidentiae et reflexionis esse in eodem plano perpendiculari ad planum reflectens], *ibidem*, p. 1714.

consiste (*por la def. precedente*) en la *unión* de los cuerpos. Ahora bien, ésta (*por hipótesis*) se mantiene, aun cuando se produzca un cambio continuo de los cuerpos. Por tanto, el *individuo retendrá su naturaleza igual que antes*, tanto en razón de la sustancia como del modo.

Lema 5: Si las *partes* que componen un *individuo* se hacen mayores o menores, pero en tal proporción que todas *mantengan entre sí la misma proporción de movimiento y reposo que antes*, también el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de forma ¹².

Lema 6: Si *algunos cuerpos* que componen un *individuo* son forzados a cambiar la dirección de sus movimientos de un lado a otro, pero de manera que puedan continuar sus movimientos y comunicarlos entre ellos en la *misma proporción que antes*, también el individuo retendrá su naturaleza, sin cambio alguno de forma.

Lema 7: El individuo así compuesto mantiene también su *naturaleza*, ya se mueva en su totalidad ya esté en reposo, ya se mueva hacia un lado ya hacia otro, mientras *cada parte* mantenga su movimiento y lo comunique, como antes, a las demás ¹³.

(tercer género de cuerpos; *al infinito*, toda la naturaleza es un individuo)
("facies totius universi", carta 64 a Schuller)

Escolio: Por lo dicho vemos, pues, por qué razón un individuo compuesto puede ser afectado de muchos modos, aunque conserve su naturaleza. Y hasta aquí hemos concebido un individuo que no se compone más que de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, es decir, no se componen más que de *cuerpos muy simples*. Si ahora concebimos *otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza*, hallaremos que podrá ser afectado de otros varios modos, aunque conserve su naturaleza. Pues, como cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, podrá (*por el lema precedente*) cada una de ellas, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse ora más rápida ora más lentamente y comunicar, por tanto, con mayor rapidez o lentitud sus movimientos a las demás. *Si concebimos a continuación un tercer género de individuos*, compuesto de los del segundo, hallaremos que puede ser afectado de otros muchos modos, sin cambio alguno de su forma ¹⁴. *Y si proseguimos así al infinito*, concebiremos fácilmente que *toda la naturaleza es un individuo*, cuyas partes, esto es, *todos los cuerpos*, varían de *infinitos modos*, sin cambio alguno del *individuo total*. Y si hubiera sido mi intención tratar expresamente del cuerpo, debería haber explicado y demostrado todo esto con más detalle. Pero ya he dicho que mi objetivo es otro, y que, si he aducido estos datos, es únicamente porque de ellos puedo deducir fácilmente lo que me he propuesto demostrar.

¹² Leibniz: "¿Qué ocurrirá si todos los movimientos aumentan en proporción?" [Quid item si motus omnes proportione augeantur?], *ibidem*, p. 1714.

¹³ Leibniz (sobre el lema VII): "Si se modifican las partes del individuo, conservando sus figuras y movimientos, incluso si se modifica el movimiento y la magnitud y la materia, conservando la anterior proporción, se mantendrá el mismo individuo. (+ Habrá que conservar también la misma razón respecto de lo exterior. +) [Si individui partes mutantur servatis figuris et motibus imo et si motus et magnitudo et materia mutantur servata proportione priore manebit idem individuum. (+ Servanda et eadem ratio ad externa.+), *ibidem*, p. 1715.

¹⁴ Leibniz: "si se conserva la misma proporción; pero esto no ocurre o, en todo caso, raramente" [si servetur eadem proportio. Sed hoc non fit, vel certe raro], *ibidem*, p. 1715.

Postulados:

1. El cuerpo humano está compuesto de *muchísimos individuos* (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es *muy compuesto*.
2. Algunos *individuos*, de los que se compone el cuerpo humano, son *fluidos*, otros *blandos*, y otros finalmente *duros*.
3. Los *individuos* que componen el cuerpo humano y, por consiguiente, el mismo cuerpo humano es afectado de muchísimos modos por los cuerpos *exteriores*.
4. El cuerpo humano necesita, para *conservarse*, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente *regenerado*.
4. Cuando una parte *fluida* del cuerpo humano es determinada por un cuerpo *exterior* a chocar frecuentemente con otra parte *blanda*, modifica el plano de ésta y le imprime ciertos como *vestigios* del cuerpo *exterior* que impulsa a aquélla.
6. El cuerpo humano puede mover y disponer de muchísimos modos los cuerpos *exteriores*.

(...)

II, 15: *La idea que constituye el ser formal del alma humana, no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas.*

Demostración: La idea que constituye el ser formal del alma humana, es la idea del cuerpo (por 2/13), el cual (por el post.1) está compuesto de muchísimos individuos muy compuestos. Ahora bien, de cualquier individuo que compone el cuerpo, se da necesariamente (por 2/8c) una idea en Dios. Luego (por 2/7) la idea del cuerpo humano está compuesta de esas muchísimas ideas de las partes que lo componen ¹⁵.

II, 16: *La idea de un modo cualquiera con que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a la vez, la naturaleza del cuerpo exterior.*

Corolario: De aquí se sigue, en primer lugar, que el alma humana percibe la naturaleza de muchísimos cuerpos ¹⁶ junto con la naturaleza de su cuerpo. (...).

II, 20: *Del alma humana se da también en Dios una idea o conocimiento, la cual se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo humano* ¹⁷.

¹⁵ Leibniz: “luego también la mente humana es un agregado de muchas mentes” [ergo et mens humana est aggregatum plurium mentium”], *ibidem*, p. 1715.

¹⁶ Leibniz: “incluso de todos” [imo omnium], *ibidem*, p. 1716.

¹⁷ Leibniz: “Por lo tanto, se da la idea de la idea. De aquí se seguiría que el proceso va al infinito, puesto que la mente humana es una idea” [Ergo datur idea ideae. Hinc sequeretur rem ire in infinitum, si quidem mens humana est idea], *ibidem*, p. 1716.

II, 21: *Esta idea del alma está unida al alma del mismo modo que la misma alma está unida al cuerpo.*

Escolio: Esta proposición se entiende mucho más claramente por lo dicho en 2/7e. Pues allí hemos mostrado que la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es (*por 2/13*), el alma y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el atributo de la extensión¹⁸. De ahí que la idea del alma y el alma misma es una y la misma cosa, que se concibe bajo uno y el mismo atributo, a saber, el del pensamiento. Digo que de la misma potencia de pensar se sigue que la idea del alma y el alma misma se dan en Dios con la misma necesidad. Porque, en realidad, la idea del alma, esto es, la idea de la idea no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto que ésta es considerada como un modo del pensar, sin relación al objeto. Pues tan pronto alguien sabe algo, sabe por eso mismo que lo sabe y, a la vez, sabe que sabe lo que sabe, y así al infinito. Pero de esto hablaré después¹⁹.

II, 23: *El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo*²⁰

Demostración: La idea o conocimiento del alma (*por 2/20*) se sigue en Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo. Pero, como (*por 2/19*) el alma humana no conoce el mismo cuerpo humano, esto es (*por 2/11c*), como el conocimiento del cuerpo humano no se refiere a Dios en cuanto que éste constituye la naturaleza del alma humana²¹; luego tampoco el conocimiento del alma se refiere a Dios en cuanto que éste constituye la esencia del alma humana; y por tanto (*por el mismo 2/11c*), el alma humana no se conoce a sí misma en este sentido. Por otra parte, las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado, implican la naturaleza del mismo cuerpo humano (2/16), esto es (*por 2/13*), concuerdan con la naturaleza del alma, por lo cual el conocimiento de estas ideas implicará necesariamente el conocimiento del alma. Es así que (*por la prop. precedente*) el conocimiento de estas ideas está en la misma alma humana. Luego el alma humana sólo se conoce a sí misma en este sentido.

* * *

III. Prólogo:

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres no parecen tratar sobre cosas *naturales* que siguen las *leyes comunes de la naturaleza*, sino sobre

¹⁸ Leibniz: “Así que, en realidad, no difieren la mente y el cuerpo; y se sigue que la extensión difiere realmente del pensamiento *no más* que una ciudad que se examina a sí misma de formas *diversas*, ἀτοπα” [Ergo revera non differunt mens et corpus; non magis quam urbs diversimode inspecta a se ipsa, sequitur et extensionem a cogitatione revera non differre, ἀτοπα], *ibidem*, p. 1716. “¡Cosas sorprendentes, ἀτοπα!”, replica Leibniz aquí. Él no había transcrito ni comentado la proposición 2/7; aquí la retoma bajo una metáfora muy querida por él; cfr. *supra*, comentario a 2/12. Veremos hasta qué medida su solución anticartesiana recuerda y, a la vez, se diferencia de la de Spinoza.

¹⁹ Leibniz: “de aquí se sigue que, para entender la idea del cuerpo o mente, no es necesaria otra idea” [hinc sequitur ad intelligendam ideam corporis seu mentem non opus esse alia idea], *ibidem*, p. 1717.

²⁰ Leibniz: “de cualquier manera que el alma se perciba a sí misma, se sigue que no se da en Dios ninguna idea de la mente que sea distinta de la mente misma, puesto que ella a sí misma se percibe en cuanto que expresa a Dios que percibe la mente” [Si mens seipsam percipit, quomodocumque sequitur nullam dari in Deo ideam mentis aliam ab ipsa mente, nam seipsam percipit, quatenus Deum mentem percipientem exprimit], *ibidem*. P. 1717.

²¹ Leibniz: “más bien, así como Dios o la mente conoce el cuerpo por las ideas de las afecciones del cuerpo, así también conoce la mente por las ideas de las afecciones de la mente” [Imo uti Deus vel mens corpus cognoscit per corporis affectionum ideas, ita mentem cognoscit per mentis affectionum ideas], *ibidem*, p. 1717.

cosas que están *fuera* de la naturaleza. Más aún, parecen concebir al hombre en la naturaleza como *un imperio en un imperio*, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba (...). Les parecerá, sin duda, admirable que yo me proponga examinar los vicios e inepticias de los hombres *según el método geométrico* y que quiera demostrar con una razón cierta aquellas cosas que ellos proclaman ser contrarias a la razón, vanas, absurdas y horribles. Pero mi razón es ésta: *que nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo*. Porque la naturaleza es siempre *la misma*, y una y la misma en *todas* partes es su *virtud* y su *potencia de actuar*; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las *mismas*; y por tanto, una y la misma debe ser también la *razón* de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, *por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza* (...). Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo *método* con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y *consideraré las acciones de los hombres y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos* ²².

Definiciones:

1. Llamo causa *adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma. Llamo, en cambio, *inadecuada* o parcial a aquella cuyo efecto no puede ser entendido por ella sola.

2. Digo que nosotros *actuamos*, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es (*por la def. precedente*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola. Y, al contrario, digo que *padece*, cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial.

3. Por *afecto* entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones ²³.

Así pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión.

III, 1: Nuestra alma hace algunas cosas y padece otras, a saber, en la medida en que tiene ideas adecuadas, necesariamente hace algunas cosas, y en la medida en que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece algunas. (...) (cfr. def. 1-3).

III, 2: Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay) (...) ²⁴

(...) *Escolio:* Todo esto se entiende más claramente por lo dicho en 2/7e, a saber, que alma y cuerpo son *una y la misma cosa*, que es concebida ora bajo el atributo del

²² Leibniz se limita a transcribir el primer párrafo de este prólogo, sin hacer ninguna observación.

²³ Leibniz: (+ Luego el afecto es ora pasión ora acción +) [(+ Unde affectus modo passio modo actio est. +). (al margen): “El afecto se entiende también cuando no pensamos en el cuerpo” [Affectus intelligitur etiam cum de corpore non cogitamus], *ibidem*, 1722.

²⁴ Leibniz: “(+ pues la serie de las ideas es distinta de la serie de los cuerpos, y sólo se responden mutuamente +)” [(+ nam series idearum distincta a serie corporum, et tantum sibi mutuo respondent +)], *ibidem*, p. 1722.

pensamiento ora bajo el de la extensión. De donde resulta que el *orden o concatenación de las cosas es uno solo*, ya se conciba la naturaleza bajo este ya bajo aquel atributo, y que por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es *simultáneo en la naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma*; lo cual está claro también por el modo como hemos demostrado la proposición 2/12. (...).

(...) Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen (...). La experiencia misma enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son *conscientes* de sus acciones e *ignorantes* de las causas por las que son determinados; y que, además, las decisiones del alma no son otra cosa que los mismos apetitos, y por eso son tan variadas como la disposición del cuerpo (...).

(...) Todas estas cosas muestran sin duda con claridad que tanto la *decisión* del alma como el *apetito* y la *determinación* del cuerpo son *simultáneas* por naturaleza o más bien *una y la misma cosa*, a la que llamamos *decisión* cuando es considerada bajo el atributo del pensamiento y explicada por él, y que llamamos *determinación* cuando es considerada bajo el atributo de la extensión y deducida de las leyes del movimiento y del reposo (...).

(conato)

III, 4: Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa.

Demostración: Esta proposición es por sí misma evidente, ya que la definición de cualquier cosa afirma la *esencia* de la cosa misma, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa. De ahí que, mientras atendamos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla.

III, 5: Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto, sino sólo en la medida en que una puede destruir a la otra.

Demostración: Pues, si pudieran concordar entre ellas o estar a la vez en el *mismo sujeto*, entonces se podría dar en el mismo sujeto algo que lo pudiera destruir, lo cual (*por la prop. precedente*) es absurdo. Luego...

III, 6: Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza [conatur] por perseverar en su ser.

Demostración: En efecto, las cosas singulares son modos en los que se *expresan* de una cierta y determinada manera los atributos de Dios: es decir, son cosas que *expresan* de cierta y determinada manera la *potencia* de Dios, por la que Dios *es* y *actúa*. Y *ninguna* cosa tiene en ella algo por lo que pueda ser *destruida* o que suprima su existencia; sino que, por el contrario, *se opone* a todo lo que pueda suprimir su existencia. Y por tanto se esfuerza, en cuanto puede y está en ella, por *perseverar* en su ser.

III, 7: El conato con el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma.

Demostración: De la esencia dada de una cosa cualquiera se siguen necesariamente algunas cosas, y las cosas no pueden más que aquello que necesariamente se sigue de su naturaleza determinada. De ahí que la *potencia* de cualquier cosa o el conato con el que ella, sola o con otras, hace o se esfuerza por hacer algo, esto es, la *potencia o conato* con el que se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia dada o actual de esa misma cosa.

III, 8: *El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido.*

Demostración: Pues, si implicara un tiempo limitado, que determinara la duración de la cosa, entonces de la misma y sola potencia de la cosa, por la que la cosa existe, se seguiría que, después de aquel tiempo limitado, la cosa no podría existir, sino que debería ser destruida. Es así que esto (*por 3/4*) es absurdo. Luego el conato por el que una cosa existe no implica ningún tiempo definido, sino al contrario, ya que (*por la misma 3/4*), si no es destruida por ninguna cosa exterior, seguirá existiendo siempre por la misma potencia por la que ya existe. Luego este conato implica un tiempo indefinido ²⁵.

III, 9: *Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo.*

Demostración: La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas (*por 3/3*). Por tanto (*por 3/7*), se esfuerza en perseverar en su ser lo mismo en cuanto tiene éstas que en cuanto tiene aquéllas, y ello (*por 3/8*) por cierta duración indefinida. Pero, como el alma (*por 2/23*) es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo, se sigue (*por 3/7*) que el alma es consciente de su conato.

Escolio. Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre *apetito* y *deseo* no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia de sí mismo*. Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos ²⁶.

III, 12: *El alma se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo* ²⁷.

III, 28: (...). (Sobre lo que conduce a la alegría y a la tristeza)

²⁵ Leibniz no transcribe ni comenta las prop. 3-8, sobre la definición del conato.

²⁶ Leibniz (sobre el escolio de 3/9): (+ parece, más bien, que ninguna de las dos cosas es causa de la otra, sino que ambas se acompañan, como el pensamiento y el movimiento” +) (+ imo videtur neutrum alterius esse causa, sed se comitari, ut cogitatio el motus, +); (al margen): “parece, más bien, que ambas cosas se producen simultáneamente, por la prop. 1 de esta parte” [imo videtur ambo simul fieri, ob prop. 1 hujus], *ibidem*, p. 1723.

²⁷ Leibniz: “¿cómo se esfuerza la mente?” [quomodo mens conatur?], *ibidem*, p. 1723.

Demostración: (...) El conato o la potencia de pensar del alma es igual y simultánea en naturaleza al conato o potencia de actuar del cuerpo (*como claramente se sigue de 2/7c y 2/11c*) (...)

* * *

IV, 18: (...). (El deseo que surge de la alegría es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza)

Escolio (...): Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad ---la que es verdaderamente tal--- y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que *cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser*. Lo cual es sin duda tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que la parte (*por 3/4*). Además, dado que la virtud (*por 4/d8*) no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza y que (*por 3/7*) nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su naturaleza, se sigue: 1º) que el fundamento de la virtud es el mismo *conato* de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser (...).

IV, 19: *En virtud de las leyes de la naturaleza, cada uno apetece o rechaza necesariamente lo que juzga que es bueno o malo.*

IV, 20: *Cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, es decir, en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado está de virtud y, al revés, en la medida en que cada uno descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, es impotente.*

IV, 21: *Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sin que al mismo tiempo desee ser, obrar y vivir, esto es, existir actualmente.*

IV, 22: *Ninguna virtud puede concebirse anterior a ésta (a saber, el esfuerzo por conservarse).*

Corolario: El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud.

IV, 24: *Actuar absolutamente por virtud, en nosotros no es otra cosa que actuar, vivir, conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) por la guía de la razón, y esto según el principio de buscar la propia utilidad.*

IV, 25: *Nadie se esfuerza en conservar su ser por otra cosa.*

Demostración: El *conato* con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, se define por la sola esencia de la misma cosa (*por 3/7*); y del solo hecho de que ella se dé, y no de la esencia de otra cosa, se sigue necesariamente (*por 3/6*) que cada uno se esfuerza en conservar su ser. Esta proposición es, además, evidente *por 4/22c*; pues, si el hombre se esforzara en conservar su ser por otra cosa, entonces aquella cosa sería el primer fundamento de la virtud (como es por sí mismo evidente), lo cual (por el corolario citado) es absurdo. Luego nadie se esfuerza, etc.

* * *

I, 6. *De la unidad, la verdad y la bondad*

(...) *Por qué algunos afirman un bien metafísico.* Quienes buscan con afán un bien metafísico, que carezca de toda referencia, obedecen a un falso prejuicio, a saber, confundir una distinción de razón con una distinción real o modal. Efectivamente, distinguen entre la *cosa misma* y el *conato de conservarse*, que existe en cada cosa, aunque ignoren qué entienden por tal conato. Pues, aunque estas dos cosas se distinguen con una distinción de razón o, mejor, de palabras (ahí radica justamente su engaño), no se distinguen en modo alguno realmente.

Cómo se distinguen la cosa y el conato con que se esfuerza por mantenerse en su estado. Para que se entienda claramente, pongamos un ejemplo de una cosa sumamente sencilla. El *movimiento* tiene la fuerza de perseverar en su estado. Ahora bien, esa fuerza no es otra cosa que el mismo movimiento, es decir, que la *naturaleza del movimiento es así*. Si digo que en este cuerpo, *A*, no hay más que cierta cantidad de movimiento, se sigue de ahí que, mientras sólo considero ese cuerpo, siempre debo decir que ese cuerpo se mueve. Pues, si dijera que él pierde por sí mismo aquella fuerza de moverse, le atribuiría inevitablemente algo más de lo que supusimos en la hipótesis, por lo cual pierde su naturaleza.

Y si este argumento parece demasiado oscuro, concedamos que ese conato de moverse es algo distinto de las leyes y de la naturaleza del movimiento. *Si se supone, pues, que este conato es un bien metafísico*, es necesario que ese conato tenga también un conato de perseverar en su ser, y éste, a su vez, otro y *así al infinito*. No sé si se puede imaginar algo más absurdo. La razón por la que esos tales distinguen el conato de la cosa misma es que en ellos mismos encuentran el deseo (*desiderium*) de conservarse y se imaginan que es similar en todas las cosas. (Cfr. Descartes, *Pr.Ph.* II, 36-39).

II, 6. *Qué suelen entender los filósofos por vida*

(...) Nosotros, sin embargo, no nos molestaremos demasiado en refutar a éstos [los peripatéticos]. Por lo que respecta a aquellas tres almas, que [Aristóteles] atribuye a las plantas, los brutos y los hombres, ya hemos demostrado suficientemente que no son más que *ficciones*, cuando mostramos que en la materia no hay nada más que estructuras y operaciones *mecánicas*. Por lo que se refiere a la vida de Dios, no sé por qué [Aristóteles] llama vida al acto del entendimiento, más bien que al acto de la voluntad y otros similares. Pero, como no espero de él ninguna respuesta, paso a explicar lo que prometimos, es decir, qué es la vida.

A qué cosas se puede atribuir la vida. Aunque este término se emplea muchas veces, metafóricamente, para significar las costumbres de algún hombre, nosotros, sin embargo, sólo explicaremos brevemente qué se indica con él en filosofía. Hay que señalar que, si la vida ha de atribuirse también a las cosas corpóreas, no habrá nada carente de vida; si, en cambio, sólo ha de atribuirse a aquéllas en las que el alma [*anima*] está unida al cuerpo, sólo habrá que otorgar la vida a los hombres y quizás a los brutos, pero no a las almas [*mens*] ni a Dios. No obstante, como el término “vida” tiene habitualmente un sentido más amplio, no cabe duda de que hay que atribuirle también a las *cosas corpóreas, a las almas [mens] unidas al cuerpo y a las almas [mens] separadas de éste*.

Qué es la vida y qué es la vida en Dios. Por consiguiente, nosotros entendemos por vida *la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser*. Y como esa fuerza es *distinta* de las cosas mismas, decimos con propiedad que las cosas tienen vida. La fuerza, en cambio, por la que Dios persevera en su ser no es nada más que su esencia, y por eso hablan muy bien quienes llaman vida a Dios, ni faltan teólogos que opinan que por eso mismo, es decir, porque Dios es vida y no se distingue de ella, los judíos decían, cuando juraban: *por Jehová vivo y no por la*

vida de Jehová, como dijo José cuando juraba por la vida del faraón diciendo: *por la vida del faraón*.

* * *

TRATADO BREVE (1661-2 ¿?)

I, 5: *De la providencia de Dios*

(n. 1) El segundo atributo, que nosotros llamamos propio (*proprium*), es la providencia. Para nosotros no es otra cosa que el *conato*, que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que *tiende a mantener y conservar su propio ser*. Pues es evidente que ninguna cosa podría tender, por su propia naturaleza, a su propia aniquilación, sino que, al contrario, cada cosa tiene en sí misma un *conato* de garantizar su propio estado y de mejorarlo.

(n. 2) De acuerdo, pues, con esa definición nuestra, establecemos una providencia *universal* y otra *particular*. La universal es aquella por la cual cada cosa es producida y conservada, en cuanto es una parte de la naturaleza. La providencia particular es el *conato* que tiene cada cosa particular en orden a mantener su ser, en cuanto que no es considerada como una parte de la naturaleza, sino como un todo. Lo cual se explica con el siguiente ejemplo. Todos los miembros del hombre fueron previstos y provistos en cuanto que son partes del ser humano, y esto es la providencia universal. Y la particular es el *conato* que tiene *cada miembro* particular, como un todo y no como una parte del hombre, en orden a asegurar y mantener su propio bienestar.

II, 25: *De los demonios*

(n. 3) Pero veamos si una cosa tan mísera podría existir un solo instante. Si así lo hacemos, descubriremos al momento que no. En efecto, *de la perfección de una cosa deriva toda la duración de la misma*, y cuanto mayor esencia y divinidad contienen, más consistentes son. Ahora bien, el diablo, al no tener la mínima perfección, ¿cómo podría, pienso yo, subsistir? Añádase a ello que la subsistencia o duración en el modo de la cosa pensante no surge sino mediante la unión con Dios, que tal cosa tiene en virtud del amor. Como es diametralmente lo contrario lo que sucede con los demonios, es imposible que ellos puedan existir.

* * *

TRATADO POLÍTICO

II, 3: A partir del hecho de que el poder por el que existen y actúan las cosas naturales es el mismísimo poder de Dios, comprendemos, pues, con facilidad qué es el *derecho natural*. Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que *cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar*. Ya que el poder por el que existe y actúa cada cosa natural no es sino el mismo poder de Dios, el cual es absolutamente libre.

II, 4: Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes y reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de *cada individuo* se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder.

II, 5: Por tanto, si la naturaleza humana fuera de tal condición que los hombres vivieran conforme al exclusivo precepto de la razón y no buscaran ninguna otra cosa, entonces el derecho natural, en cuanto es considerado como propio del género humano, vendría determinado por el solo poder de la razón. Pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse. Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas. Pero, como aquí tratamos del poder o derecho universal de la naturaleza, no podemos admitir diferencia alguna entre los deseos que surgen en nosotros de la razón y aquellos que proceden de otras cosas. *Pues, en realidad, tanto éstos como aquéllos son efectos de la naturaleza y explican la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza en conservarse en su ser.* Puesto que el hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que cada individuo es determinado a actuar debe ser atribuido al poder de la naturaleza en la medida en que éste puede ser definido por la naturaleza de este o de aquel hombre. Porque, ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza, es decir, en virtud del derecho natural.

* * *

CORRESPONDENCIA

Carta 32: Spinoza a Oldenburg, (Voorburg, 20 noviembre 1665)

(sobre el todo y las partes en la naturaleza)

(¿carácter *orgánico, holístico*, del universo?)

(...) Por *conexión* de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte. Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y sólo entonces, el quilo, a linfa, etc son considerados como partes de la sangre; en cambio, cuando concebimos las partículas linfáticas, por razón de su figura y movimiento, como diversas de las partículas del quilo, entonces las consideramos como un todo y no como una parte.

Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre *un gusanito*, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc, y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. *Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo*, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; *y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre* y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, *son forzadas* a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí. Pues, si suponemos que no existe causa alguna fuera de la sangre, que le comunique a ésta nuevos movimientos, y que no existe tampoco ni espacio ni cuerpo alguno fuera de la sangre, a los que las partículas sanguíneas puedan transmitir su movimiento, es evidente que la sangre siempre permanecerá en su estado y que sus partículas no sufrirán ninguna variación, fuera de aquellas que se pueden concebir por la relación del movimiento de la sangre a la linfa, al quilo, etc; es decir, que, en este caso, la sangre siempre debería ser considerada como un todo y no como una parte. Pero como se dan muchísimas otras causas que modifican, de algún modo, las leyes de la naturaleza de la sangre, y que, a su vez, son modificadas por éstas, surgen en la sangre otros movimientos y otras variaciones, que tienen su razón de ser no sólo en el movimiento mutuo entre las partes, sino también en el movimiento entre la sangre y las causas externas. Hasta aquí lo que se refiere al todo y la parte.

Ahora bien, todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada, de suerte que, al mismo tiempo, *se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo*. De donde se sigue que *todo cuerpo*, en cuanto que esté modificado de alguna manera, *debe ser considerado como una parte de todo el universo*, y *debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos*. Pero, como la naturaleza del universo no es limitada, como la naturaleza de la sangre, sino *absolutamente infinita*, sus partes son de mil maneras moduladas por esta naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones. En cambio, si atendemos a la *sustancia*, yo concibo que cada una de las partes tiene una unión más estrecha con su todo. Pues, como ya intenté demostrar antes de ahora, en la primera carta que le escribí, cuando todavía residía en Rijnsburg, dado que la sustancia es por su naturaleza infinita, se sigue de ahí que cada una de las partes pertenecen a la naturaleza de la sustancia corpórea y que sin ella no pueden ni existir ni ser concebidas (...).

(determinación exterior, necesaria, del movimiento de los cuerpos)

Carta 58: Spinoza a Schuller, (La Haya, octubre 1674)

(...) Pero descendamos a las cosas creadas, todas las cuales son determinadas por causas *externas* a existir y a actuar de cierta y determinada manera. Y para que se entienda claramente, concibamos una cosa muy simple. Por ejemplo, una *pedra* recibe de una causa externa, que le impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. Así pues, la permanencia de esta piedra en movimiento es coaccionada, no por ser necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de la causa externa. Y lo que aquí se dice de la piedra, hay que aplicarlo a cualquier cosa singular, aunque se la conciba compuesta y apta para muchas cosas; es decir, que *toda cosa es determinada necesariamente por una causa externa a existir y a obrar de cierta y determinada manera*.

Aún más, conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, *piensa y sabe* que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su *conato* y no es de ningún modo indiferente, *creerá* que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo *quiere*. Y así es esa *famosa libertad humana*, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados. Así el niño cree apetecer libremente la leche, el chico irritado querer la venganza, y el tímido la fuga (...). Y como este prejuicio es innato a todos los hombres, no se liberan tan fácilmente de él. Y aun cuando la experiencia enseñe, más que sobradamente, que los hombres nada pueden menos que dominar sus apetitos, y que muchas veces, mientras sufren la pugna de afectos contrarios, “ven lo mejor y siguen lo peor”, creen, sin embargo, que son libres por la sencilla razón de que desean levemente algunas cosas y que ese deseo puede ser fácilmente reprimido por el recuerdo de otra cosa que nos viene frecuentemente a la memoria (...).

(los modos finitos del atributo infinito Extensión)

Carta 59: Tschirnhaus a Spinoza (5 enero 1675)

(...) Si tiene tiempo y oportunidad para ello, le ruego humildemente me dé la verdadera definición del movimiento, así como su aplicación, y de qué manera podemos deducir *a priori*, siendo la extensión, en sí misma considerada, indivisible, inmutable, etc., que pueden surgir tantas y tan numerosas variedades y, por consiguiente, la existencia de la figura en las partículas de un cuerpo, la cual, además, es diferente en cada cuerpo y distinta de las figuras de las partes que constituyen la forma de otro cuerpo. (...).

Carta 60: Spinoza a Tschirnhaus

(...) En cuanto a lo demás, es decir, respecto al movimiento y al método, lo dejo para otra ocasión, puesto que aún no lo he redactado ordenadamente. (...)

Carta 63: Schuller a Spinoza (Ámsterdam, 25 julio 1675)

(“*facies totius universi*”)

(...) Desearía ejemplos de aquellas cosas que son inmediatamente producidas por Dios y de aquellas que lo son mediante alguna modificación infinita. A mí me parece que son del primer género el pensamiento y la extensión, y del segundo, el entendimiento en el pensamiento y el movimiento en la extensión, etc.

Carta 64: Spinoza a Schuller (La Haya, 29 julio 1675)

(...) Finalmente, los ejemplos que usted pide son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo; del segundo género, *la faz de todo el universo*, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma: ver sobre esto el escolio del lema 7 que precede a la proposición 14 de la parte II.

Carta 80: Tschirnhaus a Spinoza (2 mayo 1676)

En primer lugar, con gran dificultad puedo concebir yo cómo se demuestre *a priori* la existencia de los cuerpos que tienen movimiento y figuras, puesto que en la extensión, considerada en sí sola, no existe nada de eso. (...).

Carta 81: Spinoza a Tschirnhaus (La Haya, 3 mayo 1676)

(...) Por otra parte, a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, no sólo es difícil, como dice usted, sino totalmente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa. Por esto motivo, no dudé en decir, hace poco, que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir absurdos {cfr. carta 30, fragmento I, a Oldenburg, donde afirma que tanto las reglas cartesianas como las de Huygens acerca del movimiento son completamente falsas. Leibniz seguirá, e interpretará a su manera, las reglas del Huygens}

Carta 82: Tschirnhaus a Spinoza (París, 23 junio 1676)

Desearía que, en este asunto, me obsequiara usted indicándome cómo, según sus meditaciones, se puede explicar *a priori*, a partir del concepto de la extensión, la variedad de las cosas. En efecto, usted ha recordado la opinión de Descartes, en la que éste establece que no la puede deducir de modo alguno, a no ser que suponga que esto se ha producido en la extensión en virtud del movimiento en ella suscitado por Dios. En mi opinión, él deduce, pues, la existencia de los cuerpos, pero no a partir de de la materia en reposo, a menos que usted no admita en absoluto la hipótesis de Dios como motor. Porque usted no ha mostrado cómo se debe seguir necesariamente eso de la esencia de Dios; y Descartes, que se propuso mostrarlo, creía que eso superaba la capacidad humana.

Por tanto, le hago esta pregunta, sabiendo muy bien que usted tiene otras ideas, a menos que siga existiendo quizás alguna causa especial, por la cual no haya querido manifestarlo hasta ahora. Pues, si esto no hubiera sido necesario, como no dudo que lo era, no lo hubiera expresado usted oscuramente. En todo caso, esté usted plenamente convencido de que, ya me indique algo sinceramente, ya lo oculte, mi afecto hacia usted permanecerá, sin embargo, inmutable.

Las razones, en cambio, por las que tengo especial interés en ello, son que siempre he observado en las matemáticas que, a partir de una cosa cualquiera, considerada en sí misma, es decir, a partir de la definición de cualquier cosa, somos capaces de deducir, al menos, una propiedad; y que si, en cambio, deseamos conocer más propiedades, es necesario que refiramos la cosa definida a otras, ya que de la conjunción de las definiciones de estas cosas resultan nuevas propiedades. Por ejemplo, si considero la periferia del círculo, por sí sola, no podré concluir otra cosa, sino que es por todas partes semejante a sí mismo o uniforme, por cuya propiedad difiere esencialmente de las otras curvas, y no podré jamás deducir otra alguna. Pero, si la refiero a otras cosas, a saber, a los radios trazados desde el centro, a dos líneas que se cortan entre sí o incluso a más, seré también capaz de deducir de ahí más propiedades.

Ahora bien, esto parece oponerse, de alguna manera, a la proposición 16 de la *Ética*, que casi es la principal del primer libro de su tratado, en la cual se da por sabido que de la definición de cualquier cosa dada se pueden deducir varias propiedades, lo cual me parece imposible, a menos que refiramos a otras la cosa definida. Esto es lo que ha hecho, además, que yo no pueda ver por qué razón de un atributo, considerado en sí solo, por ejemplo, de la extensión, puede surgir la infinita variedad de los cuerpos. Y si usted estima que tampoco esto se pueda concluir de un atributo, considerado en sí solo, sino de todos, considerados conjuntamente, *quisiera saberlo por usted mismo* y de qué modo habría que entenderlo. Que siga usted bien, etc.

(Ética, I, 16: De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito.

Demostración: Esta proposición debe ser evidente para cualquiera, con tal de que observe que, dada la definición de una cosa cualquiera, el entendimiento concluye de ella *varias* propiedades, que se siguen necesariamente de ella (esto es, de la misma esencia de la cosa), y *tantas más cuanto más realidad expresa la definición de esa cosa*, es decir, cuanto más realidad implica la esencia de la cosa definida. Y como la naturaleza divina tiene atributos infinitos, en sentido absoluto (*por 1/d6*), cada uno de los cuales expresa una *esencia infinita en su género*, de su necesidad deben seguirse necesariamente *infinitos modos* (esto es, todas cuantas pueden caer bajo el entendimiento infinito.)

Carta 83: Spinoza a Tschirnhaus (La Haya, 15 julio 1676)

En cuanto a lo que usted pide, si del solo concepto de la extensión se puede demostrar *a priori* la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad *que eso es imposible*, y que, por lo mismo, la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión, y que, por el contrario, debe ser explicada necesariamente *por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita*. Pero quizás un día, si tengo vida suficiente, trate con usted más claramente de estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido la oportunidad de ordenar nada al respecto. (...)

TRATADO BREVE

Apéndice II (posible respuesta a Tschirnhaus, por adelantado)

(...) 13. Pero, dado que de los demás atributos no tenemos un conocimiento comparable al que tenemos de la extensión, veamos si, ateniéndonos a los modos de la extensión, podemos encontrar una definición más precisa y más apropiada para expresa la esencia de nuestra alma, ya que éste es nuestro auténtico objetivo.

14. Comenzaremos suponiendo, como cosa demostrada, que en la extensión no existe ningún otro modo, fuera del movimiento y el reposo, y que *cada cosa corporal particular no es nada más que una cierta proporción de movimiento y reposo*. De tal forma que, si no existiera en la extensión nada más que sólo movimiento o sólo reposo, no podría haber existido o existir en toda la extensión ninguna cosa particular. De ahí que también el cuerpo humano no es otra cosa que una cierta *proporción* de movimiento y reposo.

15. Así, pues, la esencia objetiva, que hay en la cosa pensante, de esa *proporción actualmente existente*, es lo que nosotros llamamos el *alma del cuerpo*. De tal manera que, si uno de estos modos (movimiento y reposo) se cambia a más o a menos, se cambia también, en el mismo grado, *la idea*. Por ejemplo, si llega a aumentar el reposo y disminuye el movimiento, se producirá con eso el sufrimiento o tristeza que llamamos *frío*. Y, si esto sucede, por el contrario, en el movimiento, se producirá el sufrimiento que llamamos *calor*.

16. Y así, en la medida (y de ahí provienen los distintos modos de sufrimiento que sentimos cuando nos golpeamos con un bastón en los ojos o en las manos) en que los *grados* de movimiento y reposo no son los mismos en todas las partes de nuestro cuerpo, sino que unas tienen más movimiento y reposo que otras, de ahí deriva la *diferencia* de sensaciones. Y, en la medida (y de ahí surge la diferencia de sensación por cortarse una misma mano con una madera o con un hierro) en que las causas externas, que también provocan estos cambios, son

distintas en sí mismas y no tienen los mismos efectos, surge de ahí la *diferencia* de sensación en una y la misma parte. Y, a su vez, si el cambio que tiene lugar en una parte, es la causa de que ella retorne a su primera *proporción*, surge de ahí la alegría, que llamamos reposo, ejercicio placentero y regocijo. (...).

Madrid, abril, 2013

Bernardino Orio de Miguel