

## Contents

<b>5. La teoría de Spinoza sobre la individuación metafísica. Por Don Garrett. (v. 0.9)</b>	<b>1</b>
Individuación e ‘individuos’ . . . . .	2
Movimiento y reposo. . . . .	5
Razones fijas. . . . .	9
El dominio de los ‘individuos’. . . . .	13
Personas y autoconservación. . . . .	19
Bibliografía en español. . . . .	22

### **5. La teoría de Spinoza sobre la individuación metafísica. Por Don Garrett. (v. 0.9)**

Una teoría de la individuación metafísica busca explicar lo que constituye una cosa individual; lo que constituye la identidad persistente de la misma cosa individual a través del tiempo; y lo que constituye la diferencia numérica entre dos o más cosas individuales. (A modo de comparación, una teoría de la individuación epistemológica busca explicar cómo se sabe que algo es algo individual, cómo se sabe que algo permanece siendo lo mismo a lo largo del tiempo y cómo se sabe que las cosas individuales son numéricamente diferentes entre sí.) En una discusión sobre temas físicos que se produce entre las proposiciones IIP13 y IIP14 de la *Ética*, Spinoza presenta brevemente una sorprendente y original teoría de la individuación metafísica para una clase de entidades que él llama “individuos”.<sup>1</sup> Entre los aspectos más llamativos de la teoría está que la identidad y la diferencia de *sustancia* no juegan ningún papel en ella; esto a pesar de la centralidad de la noción de sustancia tanto en las otras dos discusiones del siglo XVII sobre la individuación metafísica como en la Parte I de la propia *Ética*.

Entre los aspectos más originales de la teoría está que explica la existencia, la persistencia y la diferencia de un individuo como una función de lo que Spinoza llama su “relación de movimiento y reposo” (*ratio motus et quietis*).

Por sorprendente y original que sea la teoría de Spinoza, y evidentemente lo es, sin embargo, también ha sido motivo de considerables perplejidades. Porque dice sorprendentemente poco en la *Ética* sobre varias preguntas cruciales: qué quiere decir con el término “movimiento y reposo”; qué piensa que son las “relaciones fijas” de movimiento y reposo; cuál pretende que sea el alcance del término ‘individuo’ y, por consiguiente, de la teoría en su totalidad; y cómo, en todo caso, se relaciona su discusión sobre los individuos en la Parte II con su afirmación fundamental en IIP6 de que “cada cosa, en la medida de su

---

<sup>1</sup>The Collected Works of Spinoza, vol. 1 ed. y trans. Edwin Curley (Princeton: Princeton University Press, 1985). Todas las citas son de esta traducción a menos que se indique lo contrario. La edición latina estándar es *Spinoza Opera*, 4 vols., Ed. Carl Gebhardt (Heidelberg: Carl Winter, 1925). Para la posterior correspondencia de Spinoza, véase también *The Correspondence of Spinoza*, trad. y ed. de A. Wolf (Londres: George Allen y Unwin, 1928).

propio poder [*quantum in se est*], se esfuerza por perseverar en su ser," una reivindicación que sirve como base tanto para su psicología como para su teoría ética. Muchos intérpretes han llegado a la conclusión de que la teoría de Spinoza es incoherente, irrazonable, estrecha y o irrelevante. En la primera sección de este capítulo, describiré la teoría de la individuación metafísica de Spinoza tal como la presenta en la Parte II de la *Ética*. En las cuatro secciones restantes, consideraré, en orden, las cuatro preguntas cruciales sobre la teoría que acabo de plantear. Al hacerlo, argumentaré que, a pesar de la brevedad de la presentación de Spinoza, es posible determinar las respuestas a estas preguntas con un grado razonable de probabilidad; y argumentaré que la teoría resultante es coherente, razonable, incluyente y poderosa.

## **Individuación e 'individuos'.**

La parte II de la *Ética* se titula "Sobre la naturaleza y el origen de la mente". En el Escolio a la proposición IIP13, sin embargo, Spinoza propone presentar algunos hechos generales sobre la naturaleza del cuerpo humano, para que podamos conocer "la excelencia de una mente sobre las demás, y también la causa por la que solo tenemos un conocimiento completamente confuso de nuestro cuerpo, y muchas otras cosas que deduciré ... en las siguientes [proposiciones]". La presentación que sigue a continuación, a veces denominada "Digresión física", contiene, en total, cinco "axiomas", una "definición", siete "lemas" y seis "postulados". La Digresión se divide naturalmente en tres partes: primero los axiomas 1' y 2' [siguiendo la convención de numeración de Curley], los lemas 1-3 y los axiomas 1" y 2", todos concernientes a los cuerpos en general, incluidos los "cuerpos más simples" (*corpora simplicissima*); a continuación, la definición, el axioma 3", y los lemas 4-7, además de un escolio al lema 7, todo esto en lo que concierne a los cuerpos compuestos, y finalmente, los postulados 1-6, todo concerniente al cuerpo humano en particular. De estos diversos elementos, el lema 1, la definición y los lemas 4-7 tienen la relación más directa con el tema de la individuación.

El lema 1, que sigue inmediatamente a los axiomas 1' y 2', establece que "los cuerpos se distinguen entre sí por razón de movimiento y reposo, velocidad y lentitud, y no por razón de sustancia." La demostración de este lema no cita ninguno de los dos axiomas precedentes, aunque el axioma 1' ("todos los cuerpos o se mueven o están en reposo") podría decirse que es una precondition de su verdad. En cambio, la afirmación de que los cuerpos se distinguen entre sí por razón de movimiento y reposo se dice que es "conocida por sí misma", mientras que la afirmación de que los cuerpos no se distinguen por razones de sustancia se dice que es evidente tanto por IP5 como por IP8, y "más claramente evidente" por IP15S. Spinoza cita estos tres pasajes presumiblemente porque cada uno conlleva, cuando se toma junto con la afirmación IIP2 de que la extensión es un atributo, que solo puede haber una sustancia extendida. Después de dos lemas más y un par de axiomas adicionales, Spinoza ofrece su definición del término 'individuo':

Definición: Cuando varios cuerpos, ya sean del mismo tamaño o de diferente, están tan limitados por otros cuerpos que ellos yacen unos sobre otros, o si se mueven, ya sea con el mismo grado o grados diferentes de velocidad, que comunican sus movimientos recíprocamente de cierta manera fija, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos forman un cuerpo o individuo, que se distingue de los otros por esta unión de cuerpos.

Después de un axioma más, Spinoza presenta cuatro lemas que describen los cambios que un individuo puede experimentar mientras “conserva su naturaleza, sin ningún cambio de forma”. Específicamente, puede someterse a la sustitución de algunos de los cuerpos que la componen por otros de la misma naturaleza (Lema 4); puede sufrir un aumento o disminución de las partes, siempre que las partes aumenten o disminuyan en una proporción que les permita conservar la misma relación de movimiento y reposo que antes (Lema 5); puede experimentar un cambio de dirección de algunas de sus partes, siempre que las partes puedan continuar sus movimientos y comunicarlos entre sí en la misma proporción que antes (Lema 6); y puede moverse en cualquier dirección o estar en reposo, siempre que las partes conserven sus movimientos y los comuniquen como antes (Lema 7). En cada caso, la manifestación de Spinoza del lema es fundamentalmente la misma: la “naturaleza” o “forma” del individuo es, por definición, constituida por una “cierta relación fija de movimiento y reposo”, de acuerdo con la cual las partes “comunicar sus movimientos unos a otros”; por lo tanto, la naturaleza o forma de un individuo puede soportar cualquier cambio que no altera esta relación. Es notable que en ningún caso la demostración apele a alguno de los axiomas precedentes, ni, de hecho, a nada más que a la Definición de ‘individuo’ y (en el caso de la demostración del Lema 4) al Lema 1. Finalmente, en el Escolio al Lema 7, Spinoza distingue entre niveles de composición:

Escolio: Por esto, entonces, vemos cómo un individuo compuesto puede verse afectado de muchas maneras, y aún así conservar su naturaleza. Hasta ahora hemos concebido a un individuo que está compuesto únicamente de cuerpos que se distinguen entre sí solo por el movimiento y el reposo, la velocidad y la lentitud, es decir, que está compuesto por los cuerpos más simples. Pero si hubiéramos de concebir ahora otro, compuesto por una cantidad de individuos de una naturaleza diferente, encontraríamos que puede ser afectado de muchas otras maneras, y aún así conservar su naturaleza. Ya que cada parte del mismo está compuesta por varios cuerpos, cada parte podrá (L7), sin ningún cambio de su naturaleza, moverse ahora más rápidamente y, por consiguiente, comunicar su movimiento más rápida o más lentamente a los demás.

Pero si todavía hubiéramos de concebir un tercer tipo de individuo, compuesto por [muchos individuos] de ese segundo tipo, encontraríamos que puede verse afectado de muchas otras maneras, sin ningún cambio en su forma. Y si procedemos de esta manera hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de formas infinitas, sin ningún cambio del individuo global.

Podría sugerirse que interpretar estos breves pasajes como esbozando una teoría de la individuación metafísica equivale a sobreexplotarlos. ¿No acaso todas o algunas de las observaciones de Spinoza acerca de cuerpos que “distinguidos entre sí por razón de movimiento y reposo” en lugar de “por razones de sustancia”, o acerca de individuos “que conservan su naturaleza, sin cambio de forma” y acerca de individuos que se “distinguen de los demás por esta unión de cuerpos” tendrían que considerarse más bien como contribuciones a una teoría de la individuación *epistemológica*, en el sentido especificado anteriormente? Presentándolo de esta manera, Spinoza simplemente estaría proponiendo la existencia de

explicaciones mecanicistas de cómo surgen las características discernibles que empleamos para identificar, reconocer y distinguir a los individuos, sin ningún tipo de compromiso con alguna teoría específica de la individuación metafísica.

Pocas dudas puede haber de que Spinoza respalda la opinión de que hay explicaciones mecanicistas de las características discernibles de los individuos (Epístola 6). Hay tres razones, sin embargo, para pensar que él pretende más que esto solo en la Digresión Física. Primero, aún leyéndola de manera aislada, la Digresión se interpreta más naturalmente como una teoría de la individuación metafísica que como una simple contribución a una teoría de la individuación epistemológica. En particular, la definición de "individuo" (y la elección misma del término 'definición' para esto) implica fuertemente que Spinoza está describiendo lo que *hace* que de algo un individuo y no meramente lo que hace que algo sea *reconocido* como individuo. En segundo lugar, su discusión sobre la identidad personal en IVP39D y IV39S (que cita la definición de 'individuo') identifica la pérdida de naturaleza o forma por parte de un individuo con su destrucción (véase también el Prefacio a IV). Por lo tanto, está claro que las afirmaciones de Spinoza en los Lemas 4-7 sobre la capacidad de los individuos para conservar sus "naturalezas" o "formas" (afirmaciones que, por supuesto, también se derivan de la definición) están destinadas a contribuir a una teoría *metafísica* de individuación. Finalmente, en el Apéndice II.14 de su *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su bienestar*, Spinoza explícitamente ofrece las razones fijas de movimiento y reposo como el principio de individuación metafísica, en todos sus aspectos, para todas las cosas corpóreas individuales. Por eso escribe:

[14] Aquí, entonces, supondremos como algo probado, que no hay otro modo en la extensión fuera del movimiento y el reposo, y que cada cosa corpórea particular *no es más que* una cierta proporción de movimiento y reposo, tanto es así que si no hubiera nada en la extensión, salvo el movimiento, o nada más que el reposo, *no podría haber*, ni ser indicado, en toda la extensión, *ninguna cosa en particular*. El cuerpo humano, entonces, no es más que una cierta proporción de movimiento y reposo. (Énfasis añadido).<sup>2</sup>

Y no hay evidencia de que Spinoza intentara posteriormente retirar el papel metafísico que este pasaje prematuro claramente asigna a las razones de movimiento y reposo, cualquiera que fuera la forma en que él las concibiera.

Por lo tanto, es razonable interpretar que la Digresión Física que sigue al IIP13 proporciona el esquema de una teoría de la individuación metafísica. Además, esta teoría se halla en marcado contraste con al menos una teoría de la individuación metafísica que los escritos de Descartes y de otros sugieren de manera natural. Pues en esa teoría aparentemente cartesiana, las únicas cosas individuales que hay son las sustancias, y la sustancia *siempre* juega un papel crucial en la individuación. De acuerdo con esa teoría, algo es una cosa individual en virtud de ser una sustancia que soporta modos, cualidades o atributos; permanece idéntica a través del tiempo simplemente en virtud de ser numéricamente la

---

<sup>2</sup>Este enfoque de la individuación también aparece en el prefacio a la segunda parte del *Breve Tratado sobre Dios, el hombre y su bienestar*: "Cada cosa particular que llega a existir llega a ser tal a través del movimiento y del reposo. Lo mismo es cierto de todos los modos en la extensión sustancial que llamamos cuerpo. Las diferencias (entre un cuerpo y otro) surgen sólo de las diferentes proporciones de movimiento y reposo, por lo que éste es así, y no asá, es esto y no aquello".

misma sustancia subyacente; y dos entidades constituyen cosas individuales numéricamente diferentes simplemente en virtud de ser sustancias numéricamente diferentes.<sup>3</sup>

En contraste, Spinoza sostiene que hay una sola sustancia (IP14 y C1). Por lo tanto, si pese a ello él quiere afirmar que hay una verdadera pluralidad de cosas individuales, tiene que rechazar cada una de las doctrinas que acabamos de describir; y de hecho lo hace en la Parte II de la *Ética*. La Definición implica que los individuos son cuerpos, los que a su vez, según IID1 (la Definición del “cuerpo”), no son sustancias sino modos de sustancia. (La frase de la definición traducida como “un cuerpo o individuo” es *unum corpus, sive individuum*. ‘Sive’ no tiene el sentido de la disyunción, sino más bien de “en otras palabras” o “es decir”.) Algo es un individuo, de acuerdo con la Definición, en virtud de tener partes que se comunican sus movimientos en una “relación fija determinada” (*certa quadam ratione*). Estos individuos permanecen idénticos a través del tiempo, concluyen los Lemas 4-7, en virtud de mantener esta misma relación fija de movimiento y reposo. Finalmente, el Lema 1 implica que los individuos, como todos los cuerpos, se distinguen unos de otros “por razón de movimiento y reposo” y no por razones de sustancia; más específicamente, de acuerdo con la Definición, dos entidades constituyen “individuos” diferentes en virtud de ser “uniones de cuerpos” (numéricamente) distintas, donde “unión” es algo que se constituye simplemente por la relación fija de movimiento y reposo entre los cuerpos componentes.

## **Movimiento y reposo.**

Según Spinoza, no es la ‘sustancia’ sino ‘el movimiento y el reposo’ lo que sirve como principio de individuación para los individuos y, de hecho, para todos los cuerpos. Sin embargo, el significado de este término no es del todo obvio. La mayoría de los pasajes de la *Ética* que se refieren al movimiento y al reposo (incluyendo un número significativo en la Digresión Física) parecen tratar el movimiento y el reposo de una manera relativamente ordinaria, como dos características diferentes y contrarias de cuerpos o individuos particulares, que consisten en su cambio o retención, respectivamente, de las relaciones espaciales. Sin embargo, como hemos visto, el *Breve Tratado* describe una situación hipotética en la que habría movimiento (o reposo, pero no ambos) sin la existencia de ninguna cosa en *particular*; y esto parece implicar que el movimiento y el reposo son dos características diferentes y contrarias, no de cuerpos o individuos particulares, sino de la única sustancia extendida en sí misma. Además, en IP21 Spinoza describe ciertos modos “eternos e infinitos” que se siguen inmediatamente “de la naturaleza absoluta de cualquiera de los atributos de Dios”; y en la Epístola 64, especifica que el movimiento y el reposo son un ejemplo, para el atributo de la extensión, de un modo infinito inmediato. Sin embargo, esta caracterización parece implicar que el movimiento y el reposo son, de alguna manera, una ubicua y singular característica de la sustancia extendida única.

---

<sup>3</sup>Esta es la lectura más natural de pasajes tales como *Meditación II* y *Principios de Filosofía* I 51-64, entre otros, en los que Descartes pone a los cuerpos individuales como ejemplos de sustancias. Ver *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 vols., ed. John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Es, por supuesto, ampliamente cuestionado si Descartes *constantemente* trata a los cuerpos individuales o “partes de la materia” como sustancias. En particular, la sinopsis de Descartes de las *Meditaciones* a menudo se lee como que si dijera que sólo el cuerpo en general es una sustancia, y que los cuerpos particulares no lo son. Vale la pena señalar que el propio Spinoza presenta a Descartes como alguien comprometido con la opinión de que los cuerpos individuales y las partes de la materia son “*realmente distintos*” unos de otros (PP IIP8S), lo que implica que son sustancias diferentes. También he ignorado cualquier complicación resultante de la doctrina de Descartes de que la mente y el cuerpo humanos constituyen una unión sustancial.

Y no sólo esto. Como hemos visto, el Lema 1 afirma que todos los cuerpos se “distinguen por razón de movimiento y reposo”, y el Escolio al Lema 7 afirma que los “cuerpos más simples” (*corpora simplicissima*) se “distinguen entre sí *solo* por el movimiento y el reposo” (énfasis agregado; este último reclamo también ocurre en el párrafo justo antes de la Definición). Sin embargo, como señala Jonathan Bennett, estos dos pasajes amenazan con llenar de incoherencias la teoría de Spinoza, si se interpretan como referentes al movimiento y al reposo en el sentido ordinario (como características de los cuerpos extendidos que consisten en su cambio o retención, respectivamente, de relaciones espaciales). ¿Pues cómo podrían el movimiento y el reposo dar lugar a la distinción metafísica de cuerpos numéricamente distintos, si el movimiento y el reposo no pueden existir más que como características *de* diferentes cuerpos? Además, si en última instancia no hay otra diversidad cualitativa que esas diferencias de movimiento y reposo por lo que los cuerpos pueden distinguirse, entonces parece que el mundo extendido debe ser completamente homogéneo en cualquier momento, de modo que no puede haber en absoluto ninguna variedad sincrónica.<sup>4</sup> Y entonces será difícil concebir que el mero movimiento y el reposo produzcan una distinción de cuerpos (o, de hecho, de cualquier movimiento real como realmente teniendo lugar) a través del tiempo, ya que el mundo extendido siempre *será* un todo completamente homogéneo y aparentemente indiferenciado de un momento a otro. Por lo tanto, parece que el movimiento y el reposo, como normalmente se entienden, no pueden hacer coherentemente el trabajo que la teoría de Spinoza parece asignarles.

Esta situación interpretativa es incómoda, pero no desesperada. Spinoza escribió su primer trabajo publicado, los *Principios de filosofía cartesiana* (referido en adelante como “PP”), para servir como explicación de la filosofía de Descartes, no como una presentación propia. Como tal, contiene varias doctrinas con las que Spinoza está claramente en desacuerdo, por ejemplo, la doctrina de que los cuerpos individuales son “realmente distintos” en el sentido técnico cartesiano que implica que son sustancias distintas una de otra (PP IIP8S). (El prefacio a la obra, escrito por Lodewijk Meyer, menciona otros ejemplos). El trabajo es, sin embargo, una guía útil del entendimiento y el uso que el propio Spinoza hizo de la terminología cartesiana estándar de la que se deriva su propia terminología muy a menudo; y es particularmente útil en el presente caso.

En la Parte II de esa obra, Spinoza, siguiendo a Descartes, define el “movimiento local” como “la transferencia de una parte de la materia, o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos cuerpos que la tocan inmediatamente y que se consideran en reposo, a la vecindad de otros” (PP IID8). Sin embargo, en una nota a la definición, distingue esta “transferencia” de la “fuerza o acción” que mueve la cosa que se dice que está en movimiento; y también para esta fuerza usa el término ‘movimiento’ (p. ej., PP IIP22). La cantidad de esta fuerza es la “cantidad de movimiento”; ésta es también una magnitud crucial de la física cartesiana, dentro de la cual es equivalente a la masa (o volumen) multiplicada por la velocidad. Spinoza afirma, de acuerdo con esta doctrina cartesiana, que la cantidad de movimiento es mayor en un cuerpo de mayor tamaño que en un cuerpo de menor tamaño, que tengan la misma velocidad (PP IIP21); y que es mayor en un cuerpo con mayor velocidad que en uno de menor velocidad, si tienen igual tamaño (PP IIP21). Un cuerpo no solo tiene una cantidad de movimiento, sino también una cantidad de reposo, que varía inversamente a su cantidad de movimiento (PP IIP22 y C1; véase también el *Tratado Breve*, Apéndice II.15); y cuando un cuerpo transfiere una parte de su movimiento a otro, este segundo cuerpo al mismo

---

<sup>4</sup> Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett, 1984), pp. 108-9.

tiempo transfiere una porción igual de su reposo al primero (PP IIP18 y D). La fuerza considerada como cantidad de movimiento puede, pues, ser distinguida de la fuerza como cantidad de reposo: "Nótese aquí que, en los cuerpos en movimiento, por 'fuerza' entendemos una cantidad de movimiento. ... Pero en los cuerpos en reposo entendemos, por cantidad de reposo, una fuerza de resistencia." (PP II22S). En última instancia, sin embargo, hay otra manera en que estas dos fuerzas o cantidades pueden, al parecer, considerarse como manifestaciones de la *misma* fuerza:

Comúnmente se piensa que esta fuerza o acción sólo se requiere para el movimiento, y no para el reposo. Pero aquellos que piensan así están completamente engañados. Pues como se conoce por sí mismo, la fuerza que se necesita para impartir ciertos grados de movimiento a un cuerpo en reposo es requerida también para quitar esos mismos grados de movimiento del cuerpo para que éste esté en completo reposo. (PP IID8S)

Teniendo en cuenta estas peculiaridades del uso que Spinoza hace de la frase 'movimiento y reposo' en los *Principios de filosofía cartesiana*, es posible reconciliar sus usos del término en los demás sitios. Porque ahora se hace comprensible cómo puede ver él no sólo el movimiento y el reposo como una fuerza que constituye una única característica omnipresente en el universo extendido (como lo implica su aparente afirmación de que el movimiento y el reposo son un modo infinito inmediato de la extensión) sino también como una fuerza que se manifiesta de dos maneras diferentes y complementarias: como la cantidad de movimiento (en grados variables) y como la cantidad de reposo (en grados que varían de manera inversa). (Descartes también habla de la "cantidad de movimiento" como una "fuerza" o un "poder"<sup>5</sup>, si bien se resiste a otorgarle el estado ontológico necesario para que funcione como una verdadera explicación del movimiento local; esta resistencia está asociada tanto al papel de la voluntad de Dios en el comportamiento de los cuerpos como al deseo de Descartes de tratar el movimiento local como movimiento relativo. No hace falta, sin embargo, atribuir a Spinoza semejante resistencia. Por el contrario, los pasajes ya citados sugieren firmemente que trata la cantidad de movimiento y la cantidad de reposo como una fuerza que explica el movimiento y el reposo locales). Además, estas dos cantidades de fuerza no necesitan ser distribuidas sobre una pluralidad de sustancias individuales, sino que más bien podrían distribuirse de manera diferenciada a través de ese único medio extendido que es la sustancia extensa de Spinoza. Esta distribución diferencial de las manifestaciones duales de la fuerza podría, por supuesto, introducir la diversidad sincrónica en su única sustancia extensa, ya que hasta en un momento dado una región de la sustancia extensa podría contener mayor fuerza como cantidad de movimiento y, en consecuencia, menor fuerza como cantidad de reposo que otra. De esta diversidad, a su vez, podría surgir la distinción entre diferentes cuerpos, como lo exige el Lema 1.

En particular, los "cuerpos más simples", que se dice que se "distinguen el uno del otro *solo* por el movimiento y el reposo" (Escolio al Lema 7), podría suponerse que están, en cualquier momento dado, constituidos por aquellas regiones de la única sustancia extensa que, en ese momento, son completamente homogéneas con respecto a la distribución de la cantidad de movimiento (y, correlativamente, de la cantidad de reposo). Ellos podrían ser, en efecto, tales homogeneidades. Y las posiciones cambiantes, lo que Spinoza llama el "movimiento local", de estos cuerpos más simples podrían estar constituidos

---

<sup>5</sup>Véase Descartes, *Principios de Filosofía* 1.65 y II.43-44 en Cottingham, Stoothoff y Murdoch, *Philosophical Writings*.

simplemente por las distribuciones cambiantes de estas homogeneidades en la fuerza de movimiento-y-reposo, distribuciones cambiantes que son requeridas por lo que él en otro lugar llama "las leyes del movimiento y el reposo" (p. ej., IIP2S).

La discusión de Bennett de lo que él llama la "metafísica de campo" de Spinoza proporciona una explicación muy útil de cómo podría funcionar esta constitución: la trayectoria espacio-temporal de los cuerpos estaría en función de una variedad cualitativa momentánea junto con el "paso" temporal continuo de ciertos aspectos de esta momentánea variedad cualitativa a través de regiones contiguas de un medio extendido. Al igual que la ruta espacial-temporal de un "deshielo" a través del campo está determinado por el continuo paso temporal de ciertas características cualitativas a través del medio constituido por el campo, así también la ruta de un cuerpo estará determinada por el paso de ciertas características cualitativas a través de la sustancia extensa.<sup>6</sup> Pero mientras que Bennett implica que los rasgos cualitativos de cuya variedad depende la metafísica del campo deben haber sido desconocidos para Spinoza, y son llamados "movimiento y reposo" probablemente por confusión con el comportamiento de los individuos a los que dan lugar, yo he sugerido que Spinoza sí tienen al menos alguna idea de la naturaleza de estas características subyacentes, como una fuerza que se manifiesta (en proporciones variables) como la cantidad de movimiento y la cantidad de reposo familiar desde la física cartesiana, y que su uso del término 'movimiento y reposo' para ellas está, por lo tanto, relacionado coherentemente con sus otros usos de ese término para designar el 'movimiento *local*' y el 'reposo *local*' de cuerpos particulares. Pues lo que Spinoza llama el movimiento o el reposo 'locales' de los cuerpos más simples será tanto la consecuencia como la medida de la fuerza o cantidad de movimiento (y la cantidad correlativa de reposo) que les pertenece y, de hecho, los constituye .

Vale la pena señalar que, en esta interpretación, las cantidades particulares de movimiento y de reposo que constituyen un cuerpo más simple no necesitan permanecer iguales a lo largo de su ruta espacio-temporal, incluso si el tamaño o el volumen del cuerpo mismo no cambian; bastará con que el camino sea continuo y que la distribución de la cantidad de movimiento (y la cantidad de reposo correspondiente) permanezca homogénea en todo el cuerpo. Y, de hecho, el segundo axioma de la Digresión afirma que "cada cuerpo se mueve ahora más lentamente, ahora más rápidamente", mientras que la Demostración del Lema 2 afirma que éste es un respecto en el que todos los cuerpos coinciden. También vale la pena señalar que, en esta interpretación, un cuerpo simple puede cambiar de tamaño (y también, por lo tanto, que diversos cuerpos simples pueden ser de diferentes tamaños). Pero en todo caso esta mutabilidad parece ser requerida por la conjunción del Lema 5, que establece que las partes que componen un individuo pueden "llegar a ser mayores o menos", con el Escolio al Lema 7, que establece que en los lemas precedentes "hemos concebido un Individuo ... compuesto de los cuerpos más simples".

Dada la existencia de cuerpos más simples, los individuos de Spinoza serán justamente, como dice la

---

<sup>6</sup>Bennett, *Spinoza's Ethics*, capítulo 4. En un artículo presentado a la División del Pacífico de la Asociación Filosófica Americana (APA) en 1987, Edwin Curley distingue útilmente dos aspectos o niveles de la "metafísica de campo" de Bennett: primero, un intento por entender las cosas individuales extensas como consecuencias de la diversidad local en las características de un sola sustancia extendida; y en segundo lugar, un intento de reducir de alguna manera las proposiciones cuyos sujetos lógicos son regiones de la sustancia extensa a proposiciones sobre la sustancia que no se refieren a sus regiones. Spinoza está, según yo, comprometido por lo que dice sobre el movimiento y el reposo, y su papel en la individuación con el primero de estos dos proyectos. No estoy convencido de que esté comprometido por nada que haya dicho con el segundo de estos dos proyectos; en cualquier caso, no es esto lo que ahora me ocupa.



Definición: compuestos de tales cuerpos simples, compuestos que mantienen una razón fija de esta misma fuerza de movimiento y reposo entre sus partes, incluso cuando sus componentes particulares cambien. Algunas de las características de estos compuestos se derivarán de las características de su relación fija constitutiva, mientras que otras características se derivarán de otros aspectos más variables del movimiento y el reposo de sus componentes, tal como lo sugiere el Escolio al Lema 7.

De esta manera, entonces, 'movimiento y reposo' puede referirse a veces al movimiento *local* y al reposo, a veces a la(s) subyacente(s) fuerza(s) de movimiento y reposo que producen el movimiento y reposo locales, y algunas veces, ya que el primero es una función de las últimas, indistintamente a ambas cosas. Al mismo tiempo, el movimiento y el reposo, como fuerzas, pueden concebirse como que caracterizan directamente a la única sustancia extendida, y también como estando poseídos por los cuerpos simples y compuestos a los que sirven constituyen parcialmente y cuyo movimiento local explican, de acuerdo con las leyes de movimiento y reposo. Esto da cuenta de cómo se puede decir consistentemente que el movimiento y el reposo son (1) un modo infinito y, por lo tanto, una única y omnipresente característica de la sustancia única extendida; (2) dos diferentes características de la sustancia extendida; (3) dos características diferentes de cuerpos particulares; (4) eso que en última instancia distingue a todos los cuerpos; y (5) el único respecto en que los cuerpos simples se distinguen entre sí. Esta explicación es naturalmente sugerida por el uso de Spinoza de los términos "movimiento" y "reposo" en *Los principios de la filosofía cartesiana*; y es difícil ver qué otra explicación podría justificar tan satisfactoriamente sus diversos usos de dichos términos. Concluyo que, por lo tanto, es la interpretación más probable. Si es correcta, entonces la concepción de Spinoza del movimiento y el reposo como un principio de individuación es eminentemente coherente.

## Razones fijas.

Aunque la explicación anterior proporciona una interpretación probable de la materia comprendida por las razones fijas de movimiento y reposo que constituyen las formas de los individuos, todavía no dice cuáles *son* las razones mismas. Algunos comentaristas han afirmado que Spinoza se está refiriendo a la relación matemática específica entre la cantidad de movimiento que posee un individuo y la cantidad de reposo del mismo individuo; y a su vez esta relación a menudo se identifica con la relación matemática entre la suma de las cantidades de movimiento de las partes del individuo y la suma de las cantidades de reposo de las partes del individuo.<sup>7</sup> El prefacio a la segunda parte del *Breve tratado* sugiere fuertemente que Spinoza tiene en mente una relación matemática específica:

Así, si tal cuerpo tiene y conserva su proporción (digamos de 1 a 3), el alma y el cuerpo serán como los nuestros ahora; estarán, por supuesto, constantemente sujetos a cambios, pero no a un cambio tan grande que sobrepase los límites de 1 a 3. ... Pero si otros cuerpos actúan sobre el nuestro con tal fuerza que la proporción de movimiento (respecto del reposo) no puede permanecer de 1 a 3, eso es la muerte y una destrucción de la mente.

---

<sup>7</sup>David R. Lachterman, "The Physics of Spinoza's Ethics," en *Spinoza: New Perspectives*, ed. Robert W. Shahan y J. I. Biro (Norman: University of Oklahoma Press, 1978), pp. 71-111, especialmente pp. 85-86; y Martial Guérout, *Spinoza II: L'âme* (Paris: Aubier 1974), Capítulo 6. Véase también Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Les éditions de Minuit, 1969), Capítulo 3, que es algo más escéptico respecto de esta interpretación aplicada a la *Ética*.

Sin embargo, hay varias dificultades con esta interpretación propuesta. Por ejemplo, de acuerdo con los *Principios de la filosofía cartesiana*, cuando un cuerpo se acelera (digamos, por impacto con otro cuerpo), su cantidad de movimiento aumenta y su cantidad de reposo disminuye, *caeteris paribus* (PP IIP22 y C1), y así, alterando grandemente la razón entre los dos. Sin embargo, los individuos generalmente pueden sobrevivir a la aceleración, como lo indica el Lema 7, y también implica el segundo axioma de la Digresión. No ayudará en nada a sugerir que cuando la aceleración aumenta la cantidad total de movimiento de un individuo, entonces la cantidad de reposo de sus partes casi siempre aumentarán proporcionalmente. Pues de acuerdo con los *Principios de la filosofía cartesiana*, un cuerpo sólo puede adquirir reposo de otro cuerpo, si renuncia al reposo (PP IIP18); y no es fácil ver cómo ni por qué se debe tomar en cuenta a otros cuerpos para ceder precisamente la cantidad correcta de reposo en todos los casos de aceleración de un individuo. Sin embargo, estas doctrinas de los *Principios de la filosofía cartesiana* son casi ciertamente principios que Spinoza mismo aceptaría. Son prácticamente constitutivos de los conceptos de 'cantidad de movimiento' y 'cantidad de reposo'; y ambos están involucrados en su derivación de las siete leyes de movimiento de Descartes (PP IIPP24-31), todas las cuales acepta él, excepto una (Epístola 32).<sup>8</sup>

Segundo, Spinoza indica en su correspondencia con Oldenburg (epístolas 6 y 13) que la diferencia entre agua y hielo (y entre nitrato y espíritu de nitrato) está dada por la cantidad de "agitación" de las partes. Debería, pues, estar dispuesto a considerar la posibilidad de que las menores diferencias en temperatura (diferencias que aún no producen cambios tan radicales como el agua líquida y el hielo sólido) también involucren diferentes grados de agitación de las partes. Además, parece estar de acuerdo con la afirmación de Boyle de que el calor "no es más que un movimiento variado y ágil de las partículas diminutas de los cuerpos" (véase la nota 24 en la edición de Curley). Y el Apéndice II.15 del *Breve tratado* ofrece una descripción relacionada de la percepción del calor. Pero a partir de esta visión del calor, se sigue que la proporción de la cantidad de movimiento de las partes con respecto a la cantidad de reposo de las partes cambiaría considerablemente cuando un individuo se calentara inclusive un poco; de hecho, sin embargo, los individuos pueden evidentemente sobrevivir incluso a algunos cambios de temperatura bastante considerables. Podría responderse que las partes agitadas en el calentamiento no son las *partes* principales del individuo en sí, sino solamente *partes* de sus partes (o partes de esas partes, etc.). Sin embargo, si la proporción de movimiento y reposo de un individuo se identifica con la relación matemática de la suma de las cantidades de movimiento de sus partes a la suma de las cantidades de reposo de sus partes, entonces presumiblemente las cantidades de movimiento y el reposo de las partes primarias son, por el mismo motivo, identificables con la suma de las cantidades de movimiento y el reposo de todas sus partes, y así sucesivamente.

Alexandre Matheron ofrece una propuesta que podría superar estas dos objeciones.<sup>9</sup> Si podemos inter-

---

<sup>8</sup>en la Epístola 32, Spinoza corrige la sugerencia de Oldenburg de que rechaza las otras leyes del movimiento de Descartes. También afirma que "globalmente se conserva, es decir, en todo el universo, la misma relación de movimiento a reposo" (*eadem ratione motus ad quietis*, mi traducción), lo que ciertamente sería el caso, si la cantidad total de movimiento y la cantidad total de reposo. Leibniz dice haber mostrado a Spinoza, en la entrevista que ambos tuvieron en el último año de vida de éste, el error del principio cartesiano de conservación de la cantidad total de movimiento. (Lo que se conserva no es la masa multiplicada por la velocidad, sino la fuerza, como el producto de la masa y la aceleración). Guérout muestra que su interpretación de las 'relaciones fijas de movimiento y reposo' conservadas por los individuos de la *Ética* es generalmente incompatible con el principio cartesiano de la conservación del movimiento (Guérout, *Spinoza II*, Apéndice 8). Considero que este es un motivo para rechazar la interpretación de Guérout.

<sup>9</sup>Matheron, *Individu et communauté*, pp. 38-43.

pretar el movimiento de un cuerpo como compuesto por uno o más movimientos diferentes, entonces podríamos considerar que sólo algunos de los movimientos de las partes de un individuo contribuyen a la suma relevante de las cantidades de movimiento. Los movimientos particulares de las partes que resultan de la aceleración del individuo como un todo, o de su aumento de temperatura, podrían excluirse. Esta propuesta, aunque útil, no está exenta de problemas propios. En primer lugar, no es obvio cómo esta propuesta debe tratar las cantidades de reposo que también van a intervenir en la proporción. (El propio Matheron identifica explícitamente la cantidad de reposo con la masa, pero esto parece no tener en cuenta el requisito de que la cantidad de reposo varíe inversamente a la velocidad). Además, si ese problema se resolviera, parece probable que cualquier colección de cuerpos (de tamaño constante) podría interpretarse como “conservar la misma relación de movimiento con reposo” mediante la abstracción de todos los movimientos. Inclusive si dejáramos a un lado estos dos problemas, sin embargo, sigue habiendo dificultades con la interpretación original que la propuesta de Matheron no toca.

Por ejemplo, los individuos orgánicos pueden, al parecer, perder una o más partes (un mechón de cabello, un diente, una mano o una pierna) sin perder su identidad. Estas partes deben tener la misma relación matemática de movimiento con respecto al reposo que el individuo en general (independientemente de los movimientos que sean relevantes para determinar esta relación), o bien una relación diferente. Pero si la relación es diferente, la pérdida supondría un cambio en la relación matemática del movimiento al reposo del individuo restante y, por lo tanto, un cambio en su forma e identidad, en contra de la apariencia de que el individuo puede persistir a través de esa pérdida. Si, por otro lado, la relación es la misma, eso conlleva la extraña conclusión de que un hombre tendría la misma naturaleza o forma que un mechón de cabello, un diente, una mano o una pierna. Como Spinoza afirma al final del prefacio de la Parte IV que un caballo sería destruido si se transformara en un insecto o en un hombre sólo por la razón de que perdería su forma, también se seguiría que un hombre podría convertirse en un mechón de cabello, un diente, una mano o una pierna *sin* perder su identidad. Por supuesto, se podría responder a esto que la relación matemática relevante de movimiento a reposo permite un cierto margen de variación. Y, ciertamente, cuanto mayor es el margen de variación, menos probable es que la pérdida de una sola parte dé lugar a una pérdida de forma. Pero no importa cuán grande sea el margen, si el individuo ya está cerca de uno de sus límites, hasta una pérdida muy leve (por ejemplo, de un solo cabello) podría ser suficiente para marcar la diferencia. Además, cuanto más grande sea el margen, más probable es que un hombre, por ejemplo, pueda, después de todo, compartir la misma forma que una de sus partes.

Finalmente, y lo más importante, incluso si fuera cierto que cada individuo conserva de alguna manera la misma relación matemática de movimiento a reposo durante toda su duración, es difícil ver cómo Spinoza podía pensar que estaba en posición de conocer este hecho. Si este principio fuera simplemente una estipulación arbitraria de lo que se quiere decir con el término “individuo”, entonces, por supuesto, el problema no surgiría. Pero Spinoza pretende que el término “individuo” se aplique al menos a seres humanos y animales (incluidos caballos, peces e insectos) (E III P57S). ¿Por qué argumento puede él estar seguro de que la relación matemática total de movimiento y reposo en estos organismos nunca varía más allá de ciertos límites estrechos, de modo que el aumento del movimiento en algunas partes siempre se compense con un aumento proporcionalmente de reposo en otros? Matheron proporciona un buen ejemplo: al correr, los músculos se estimulan y el cerebro se embota, mientras que en la intoxicación,

el cerebro se estimula y los músculos se embotan.<sup>10</sup> Pero suponer que tales compensaciones *siempre* ocurren, y que ocurren en la proporción correcta, solo puede ser especulación pura. Y el mismo problema epistemológico también tiene una expresión inversa. Spinoza afirma, como se acaba de señalar, que un caballo sería destruido por la transformación en un insecto o un hombre; pero ¿con qué argumento puede asegurarse de que la cantidad de movimiento respecto del reposo de las partes de un caballo es siempre diferente de la proporción matemática de la cantidad de movimiento a la de reposo de las partes en un hombre o en un insecto? Una vez más, el aumento del margen de variabilidad de la razón matemática alivia parcialmente la primera versión del problema solo al precio de exacerbar enormemente a este último.

Por lo tanto, si Spinoza está comprometido con la exigencia de que relaciones matemáticas definidas entre cantidad de movimiento y cantidad de reposo sean las formas de los individuos, entonces está comprometido con una posición inverosímil e irrazonable. Sin embargo, es posible dar una interpretación menos restrictiva del término “razón fija de movimiento y reposo”. Puesto que el término latino ‘*ratio*’ no es tan específico como el término inglés ‘*ratio*’, puede significar simplemente “patrón” o “relación”. En efecto, la traducción de Samuel Shirley, por ejemplo, propone ‘relación’ o ‘relación mutua de movimiento-y-reposo’; R. H. M. Elwes da ‘relación’ o ‘relaciones mutuas de movimiento y reposo’; y W. H. White y A. H. Sterling ofrecen ‘proporción’ o ‘tipo de movimiento y reposo’.<sup>11</sup> En consecuencia, Bennett trata la frase ‘relación de movimiento y reposo’ como designando simplemente una ‘coherencia de organización’; el término ‘*ratio* fija’, sugiere, es “simplemente un marcador de posición para un análisis detallado que (Spinoza) no había efectuado, tal vez porque podría implicar una teoría anatómica y fisiológica detallada de los organismos que él sabía que aún no estaba a su alcance”.<sup>12</sup> El conocimiento del carácter específico de las relaciones de movimiento y reposo entre las partes que componen tipos particulares de individuos requiere sin duda un conocimiento detallado de un tipo que Spinoza no está preparado para suministrar. Sin embargo, ese hecho no priva todo el contenido a la frase ‘relación de movimiento y reposo’, ni Bennett pretende que así sea. Dado el requisito de la definición y los Lemas de que las partes continúan “comunicándose” sus movimientos entre sí de una manera determinada “fija”, podemos interpretar que la definición impone al menos dos condiciones mínimas a los individuos cuando apela a las relaciones de movimiento y reposo: primero, un individuo debe consistir en partes cuyas cantidades de movimiento y reposo no varían completamente con independencia del movimiento y reposo del resto de las partes; y en segundo lugar, la manera en que el movimiento y el reposo de estas partes están interrelacionados deben conformarse a un patrón persistente; aunque puedan cambiar la identidad, el tamaño, el número, la posición, la dirección y el movimiento de las partes que juegan estos roles. Presumiblemente, tal patrón *podría* idealmente expresarse mediante una fórmula matemática que describa las relaciones de las cantidades de movimiento y reposo entre las partes que deben conservarse; pero la fórmula no necesita ser tan simple como una relación fija de cantidad de movimiento a cantidad de reposo. Por otro lado, una relación fija de cantidad de movimiento a cantidad de reposo sería un patrón tal. Evidentemente, es justo esa relación la que caracteriza al individuo que constituye el “todo de la naturaleza”, ese que es descrito

---

<sup>10</sup>Ibid., p. 40.

<sup>11</sup>*The Ethics and Selected Letters*, trans. Samuel Shirley, ed. Seymour Feldman (Indianápolis: Hackett, 1982); *Ethics*, trans. WH White y AH Sterling (Oxford: Clarendon Press, 1927); y *The Chief Works of Spinoza*, vol. 2, trans. y RHM Elwes (Londres: George Bell and Sons, 1909).

<sup>12</sup>Bennett, *Spinoza's Ethics*, p. 232.

en el Escolio del Lema 7, ya que Spinoza escribe en la Epístola 62 que “se conserva en conjunto, es decir, en todo el universo, la misma relación de movimiento y reposo” (*eadem ratione motus ad quietis*; mi traducción). (La conservación de esta relación matemática es, por supuesto, requerida por los principios cartesianos de conservación del movimiento y conservación del reposo [PP IIP13].) El uso de Spinoza en el *Breve tratado* del ejemplo de “3 a 1” para describir la relación de movimiento y reposo que caracteriza un cuerpo humano puede entenderse, no como una hipótesis seria sobre la naturaleza del cuerpo humano, sino simplemente como un ejemplo arbitrario de un patrón, elegido al azar entre los patrones más simples disponibles.

Esta interpretación menos restrictiva, según la cual las relaciones de movimiento y reposo son simplemente patrones fijos de movimiento y reposo comunicados entre las partes, dan lugar a todo lo que Spinoza dice sobre las relaciones fijas de movimiento y reposo. También le atribuye opiniones que él sería mucho más propenso a aceptar que las que debe atribuirle la interpretación alternativa. Concluyo, por lo tanto, que ésta es la interpretación más probable; al mismo tiempo, también hace que la teoría resultante de la individuación metafísica sea mucho más razonable.

### **El dominio de los ‘individuos’.**

He argumentado que, en la interpretación más plausible, la concepción spinocista de razones de movimiento y reposo proporciona un contenido coherente y razonable a la teoría de la individuación metafísica que propone en la Digresión Física. Aún sin resolver, sin embargo, queda la cuestión del alcance y la integridad de la teoría. En particular, se puede preguntar si la teoría se aplica a las sustancias; a modos infinitos; y a modos finitos como las mentes, los objetos inorgánicos y los “cuerpos más simples” mencionados en el Lema 7; y, de no ser así, si esas restricciones socavan la integridad de la teoría.

Hay un sentido muy amplio en el que las sustancias pueden considerarse cosas individuales. De acuerdo con él, Spinoza establece, en la *Ética* IP8S, un principio concerniente a los “individuos” (“ninguna definición contiene o expresa un número determinado de individuos”) que luego aplica explícitamente a las sustancias. (La traducción holandesa de 1677<sup>13</sup> agrega la nota explicativa de que “por individuos se entienden los particulares que pertenecen a un género”, presumiblemente para distinguir este sentido del término del que será introducido en la Parte II). Pero si bien una sustancia puede ser una cosa individual en este sentido amplio, no puede ser un individuo en el sentido definido en la Digresión Física, por dos razones. Primero, como ya se señaló, la definición habla de *unum corpus, sive individuum* (véase también el Lema 4), implicando de este modo que los individuos son cuerpos, y por lo tanto (por ID1) *modos* de la sustancia. En segundo lugar, la definición requiere que los individuos estén compuestos de partes, mientras que las sustancias (por IP12S e IP15S, ver también la Epístola 12) no pueden estar compuestos por partes.

Pero aunque una sustancia no sea un individuo en el sentido definido, esto no es una laguna seria en la teoría de la individuación metafísica de Spinoza; ya que en la medida en que se necesite dicha teoría

---

<sup>13</sup>*De Nagelate Schriften van BDS* (Amsterdam, 1677), publicado por los amigos de Spinoza. No está claro hasta qué punto Spinoza revisó la traducción antes de su muerte.

para las sustancias, se puede inferir fácilmente de la Parte I de la *Ética*. Presumiblemente, en la medida en que una sustancia es una cosa individual, es tal simplemente en virtud de que es una sustancia. Una sustancia persiste como la misma cosa individual simplemente al continuar instanciando su definición, una definición que captura su naturaleza o esencia (IP8S). No puede haber más de una sustancia instanciando esa definición (IP8S), y cualquier sustancia que lo haga existe necesariamente y por ello no puede dejar de existir eternamente con esa naturaleza o esencia (IP7 e ID8). Finalmente, el monismo de Spinoza, la doctrina de que sólo hay una sustancia (IP14 y C1), evita el problema de distinguir sustancias, ya sea metafísica o epistemológicamente. De ahí que escriba en IP10S: "Si alguien ahora pregunta por qué signo podremos distinguir la diversidad de sustancias, lea las siguientes proposiciones, que muestran que en la naturaleza existe una sola sustancia y que es absolutamente infinita. Por lo que ese signo se buscará en vano."<sup>14</sup>

El Escolio al Lema 7 afirma que "toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de formas infinitas, sin ningún cambio de todo el individuo". Como Spinoza también identifica a la naturaleza con Dios, la única sustancia, en la recurrente frase "Dios o la naturaleza" (*Deus sive natura*), puede parecer que una sustancia debe, después de todo, ser un individuo. Sin embargo, como la distinción de Spinoza entre *Natura naturans* y *Natura natura* en IP29S indica, el sentido en que la "naturaleza" es idéntica a Dios es solo uno de los sentidos de ese término. Después de citar el movimiento y el reposo como un modo infinito inmediato en la Epístola 64, Spinoza continúa citando un ejemplo de modo infinito mediado "la faz de todo el Universo (*facies totius Universi*), que aunque varía en modos infinitos todavía sigue siendo el mismo, sobre este tema ver el Escolio 7 al Lema previo a la Proposición XIV, Parte II." La referencia al Escolio del Lema 7 deja pocas dudas de que el individuo identificado allí como el "todo de la naturaleza" es la "faz de todo el universo" de la Epístola 64 y, por lo tanto, un modo infinito de la sustancia, más que una sustancia por propio derecho. Sin embargo, por otro lado, Spinoza también implica aparentemente que los modos infinitos *no* pueden ser individuos. Pues afirma en la Demostración del Lema 3 que "los cuerpos (por IID1) son cosas singulares"; y las cosas singulares, según IID7, son "cosas que son finitas y tienen una existencia determinada". Por lo tanto, si todos los individuos son cuerpos, se seguirá que todos los individuos son finitos. Y como hemos visto, la referencia de la Definición a un "cuerpo o individuo" (*corpus, sive individuum*) implica que todos los individuos son cuerpos. Por lo tanto, o la "totalidad de la naturaleza" debe considerarse simplemente como una excepción a esta implicación, o de lo contrario, la Definición debe considerarse como el uso de la frase *corpus, sive individuum* para ampliar ligeramente el sentido del "cuerpo", de modo que incluya al menos un modo infinito.

¿Podrían otros modos infinitos ser individuos también? Como ya se señaló, los individuos están por definición compuestos de cuerpos; y cualquier compuesto de cuerpos que carezca de cuerpos como miembros difícilmente podría ser "infinito", en el sentido de Spinoza de ese término, que significa "ilimitado" (ID2). Esto se confirma con las demostraciones de IPP21-23, que tratan los modos infinitos como omnipresentes en todo el atributo del que son modos.<sup>15</sup> Por lo tanto, ningún otro modo infinito podría

---

<sup>14</sup>La premisa crucial en la prueba del monismo de Spinoza es IP5, que establece que no pueden haber dos o más sustancias del mismo atributo. Yo trato su argumento para esta afirmación en "Ethics IP5: Shared Attributes and the Grounds of Spinoza's Monism," in *Essays in Honor of Jonathan Bennett*, ed. Mark Kulstad y Jan Cover (Indianápolis: Hackett, 1990), pp. 69-107. Argumento allí que la indisposición de Spinoza para permitir que las sustancias compartan atributos es en gran parte una consecuencia de su opinión de que todas las diferencias metafísicas deben ser concebibles epistemológicamente, y que compartir los atributos violaría este requisito.

<sup>15</sup>Para una discusión más completa sobre este punto, véase mi "Spinoza's Necessitarianism," in *God and Nature: Spinoza's*

ser un individuo, a menos que compartiera todas las mismas partes que el “todo de la naturaleza”. La posibilidad de que diferentes individuos compartan las mismas partes es un tema al que volveré; pero en todo caso, cualquier modo infinito que no tenga a todos los cuerpos como partes debe ser rasgos omnipresentes de la sustancia que no son compuestos de cuerpos en absoluto (sic). Pero aunque tales modos infinitos no sean individuos, esto no es una limitación seria para el alcance de la teoría de la individuación de Spinoza. Para tales modos infinitos también es improbable que sean algo que normalmente se interpretaría como cosas individuales; en cambio, serán entidades universales como las características generales de un atributo en su totalidad, las leyes de la naturaleza y las esencias eternas de las cosas.<sup>16</sup>

Debido a que la definición específica que los individuos están compuestos por cuerpos, por definición son cosas extendidas. Sin embargo, IIP7S establece que un modo de la extensión y la idea de ese modo son idénticos; y de acuerdo con IIP21D, esto implica que “la mente y el cuerpo, son uno y el mismo individuo”. Y de hecho, a lo largo del resto de la *Ética*, Spinoza identifica consistentemente a los seres humanos, ya sean concebidos bajo el pensamiento o bajo la extensión, como individuos. Además, en IIA3, escribe sobre diferentes *ideas* como “en el mismo individuo”. Por lo tanto, parece que, para Spinoza, las cosas son individuos no sólo en la medida en que son extendidos sino también en la medida en que están pensando. Presumiblemente, entonces, restringe la Definición a la extensión sólo porque ocurre en una discusión que se dedica explícitamente a los cuerpos y a la extensión, más que a las mentes y al pensamiento. Spinoza no ofrece una teoría de la individuación metafísica para los individuos en la medida en que piensan; pero dado el paralelismo de los atributos y la identidad de las ideas con sus objetos (IIP7 y S), no es difícil inferir cuál sería esa teoría: una cosa pensante es un individuo en virtud de ser la idea de un cuerpo compuesto con una relación fija de movimiento y reposo; persiste como el mismo individuo a través del tiempo en virtud de ser la idea del mismo cuerpo compuesto, constituido por la misma relación fija de movimiento y reposo; y se distingue de otro individuo pensante en virtud de ser la idea de una unión de cuerpos (numéricamente distinta), donde cada unión está constituida por una relación fija de movimiento y reposo.

Spinoza declara explícitamente que los seres humanos son individuos; y IIP57S implica que los animales también son individuos. El Postulado 1 implica que los órganos del cuerpo humano, e inclusive las partes principales de los órganos del cuerpo humano y sus partes principales, son individuos. Además, parece que un grupo de seres humanos también puede ser un individuo, según indica Spinoza en IVP19S:

Si, por ejemplo, dos individuos de la misma naturaleza se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. ... El hombre, afirmo, no puede desear nada más útil para la conservación de su ser que el que todos estén tan de acuerdo en todas las cosas que las mentes y cuerpos de todos compongan, por así decirlo, una mente y un cuerpo.

Si un grupo de personas puede ser un individuo, por supuesto, entonces se sigue que un individuo puede ser espacialmente discontinuo. Esto no viola el requisito de que el movimiento y el reposo se comuniquen

---

*Metaphysics*, vol. 1, ed. Yirmiyahu Yovel (Leiden: Brill, 1991).

<sup>16</sup>Véase Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), Capítulo 2. Cabe señalar que el uso propio de Spinoza del término “universal” es más restringido; ver IIP40S1.

entre las partes en un patrón fijo, sin embargo, las partes pueden comunicar el movimiento y el reposo entre sí por diversos medios que en sí mismos no sean partes del individuo. En el caso que Spinoza está considerando, los seres humanos que viven de acuerdo con la razón tienen naturalezas que están de acuerdo entre sí, o tienen mucho en común. En la medida en que tales individuos están entre sí en comunicación (digamos, escrita o verbal), tienden a mantenerse mutuamente en la existencia y a mantenerse unos a otros en la naturaleza razonable que comparten. Por lo tanto, el movimiento y el reposo de las partes de una de esas personas ayudan constantemente a determinar el movimiento y el reposo de las partes de los demás en un determinado patrón fijo, a saber, ese patrón característico de personas razonables.

Aunque las personas y los animales estén claramente identificados como individuos, es menos obvio si las cosas no vivientes, como las rocas o los planetas, las mesas o los libros, pueden ser individuos. Así Bennett, por ejemplo, aunque no afirma positivamente que sólo los seres vivos pueden ser individuos, escribe que 'individuos' significa "algo así como 'organismos'" para Spinoza; que "los individuos paradigmáticos son los organismos"; y que Spinoza habitualmente se reserva el término de 'individuos' para "cosas que tienen unidad orgánica, organismos o partes de organismos tales como órganos y células."<sup>17</sup>

Hay varias razones para pensar que Spinoza tiene la intención de que la clase de los individuos incluya cosas ordinarias no vivientes. Como hemos visto, toda la naturaleza es un individuo, aunque no sea obviamente un ser viviente en el sentido ordinario. El uso de Spinoza de la frase "cuerpo o individuo" (*corpus, sive individuum*) en la definición implica no sólo que todo individuo es un cuerpo, sino también que todo cuerpo es un individuo. Además, afirma en IIP13S que todos los individuos están animados "en diversos grados"; si todo cuerpo es de hecho un individuo, esto sugiere que la distinción viviente/no-viviente en sí misma puede ser para él sólo una cuestión de grado. (Véase también su definición de 'vida' como "la fuerza a través de la cual las cosas persisten en su ser" en los *Principios de la filosofía cartesiana*, Apéndice ("Pensamientos metafísicos"), Parte II, Capítulo 6; esto, junto con IIP6, implica que todas las cosas tienen vida.) Quizás lo más importante sea, sin embargo, que las cosas no vivientes de hecho en general satisfacen la definición de 'individuo', tal como lo interpretamos aquí. Para tomar un ejemplo simple: aunque algunas páginas de un libro pueden moverse a cierta distancia, en una determinada dirección, sin mover el resto del libro, hay un límite definido para dicho movimiento; cuando parte de un libro se mueve más allá de este límite en una dirección determinada, las otras partes se ven obligadas a moverse también, mediante una comunicación de movimiento entre las partes de una manera que permanece constante durante la duración de la existencia del libro. Por lo tanto, hay un patrón fijo definido para la relación de movimiento y reposo entre sus partes que implica la dependencia mutua de los movimientos; y lo mismo vale para otras cosas individuales inertes.

¿Hay alguna razón para suponer que las cosas inertes *no* sean individuos para Spinoza? Una razón, por supuesto, es el hecho de que Spinoza no los mencionó explícitamente como individuos. Sin embargo, esta omisión se explica fácilmente dado que la preocupación fundamental de Spinoza en la *Ética* son los seres humanos, y que el tema de los "individuos" se introduce principalmente por la luz que puede arrojar sobre la relación que hay entre la mente humana y el cuerpo humano.

Sin embargo, es posible encontrar una razón más compleja en IVP39S, donde Spinoza deja en claro que cuando el cuerpo humano muere y se transforma en un cadáver, esto constituye la destrucción del cuerpo

---

<sup>17</sup>Bennett, *Spinoza's Ethics*, pp. 33, 107, 321, respectivamente.



humano como individuo. Pues si cosas inertes tales como las rocas y los libros fueran individuos, entonces presumiblemente lo sería el cadáver, ya que las partes del cadáver mantienen relaciones mutuas fijas de movimiento y reposo entre ellos, del mismo tipo que las que mantienen las partes de una roca o un libro. Además, parece razonable decir que ese individuo que es el cadáver no empieza su existencia al morir, sino que es la *continuación* de un individuo que también existió *antes* de morir, ya que estas relaciones mutuas de movimiento y reposo (complementadas, por cierto, por otras de un tipo más orgánico) ya se mantenían desde antes de la muerte. Sin embargo, las partes de este pseudo-individuo eran las mismas que las del cuerpo humano viviente; por lo tanto, a menos que dos individuos puedan constar de las mismas partes al mismo tiempo, se sigue la contradictoria conclusión de que la muerte es y no es la destrucción del individuo consistente en el cuerpo humano. Una forma de evitar esta contradicción sería negar que el cadáver sea un individuo en absoluto; y si el cadáver no es un individuo, la coherencia parecería requerir que otros objetos no vivos, como rocas y libros, tampoco sean individuos.<sup>18</sup>

Ésta no es, sin embargo, la única forma de evitar la contradicción. Por un lado, Spinoza bien podría sostener que el individuo que es el cadáver no existía antes de la muerte. Pues aunque el patrón de movimiento y reposo que ahora caracteriza a sus partes también las caracterizó antes, lo hizo sólo como parte de un patrón de movimiento y reposo más amplio y por lo tanto diferente que constituía la vida del ser humano. Alternativamente, Spinoza podría negar el principio de que dos individuos diferentes no pueden estar compuestos por las mismas partes al mismo tiempo. En IVP39S, escribe que:

Entiendo que el cuerpo muere cuando sus partes están dispuestas de tal manera que entre ellas surge una diferente proporción de movimiento y reposo. Porque no me atrevo a negar que (a pesar de que se mantengan la circulación de la sangre, y otros [signos] por los cuales se piensa que el cuerpo está vivo), el cuerpo humano puede ser cambiado a otra naturaleza totalmente distinta de la que le es propia. Pues no hay ninguna razón que me obligue a sostener que el cuerpo no muere mientras no se transforme en un cadáver.

De hecho, la experiencia parece alentar una conclusión diferente. Hay ocasiones en que un hombre sufre cambios tales que difícilmente podría decirse que es el mismo hombre de antes. He escuchado historias, por ejemplo, de un poeta español que sufrió una enfermedad; aunque luego se recuperó, por la que quedó tan alienado de su vida pasada que no podía creer que fueran suyos los cuentos y tragedias que había escrito. Bien podía habérselo tomado por un bebé adulto, si tan sólo hubiera olvidado también su lengua materna.

Si esto parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de años avanzados cree que su naturaleza es tan diferente de la suya propia que no puede convencerse de que alguna vez fue un bebé, salvo por una conjetura que hace de sí mismo a partir de los demás. Pero en lugar de proporcionar a los supersticiosos material para plantear nuevas preguntas, prefiero dejar inconclusa esta discusión.

---

<sup>18</sup>Guérout, *Spinoza II*, Apéndice 6, argumenta que el cadáver no es un individuo; sin embargo, Guérout se guía por una interpretación más restrictiva de 'relaciones fijas de movimiento y reposo'.

En este pasaje deliberadamente indeterminado, el lenguaje de Spinoza parece implicar tanto que el poeta español es el mismo individuo que escribió los cuentos y las tragedias (“alienado de *su* vida pasada”) y que evidentemente no lo es (“de hecho, la experiencia parece alentar a un conclusión diferente ... un hombre sufre cambios tales que difícilmente podría decirse que es el mismo hombre de antes”). De manera similar, Spinoza implica que los hombres de años avanzados no son los mismos individuos que eran como bebés (al escribir con aparente aprobación de la dificultad de ser persuadidos de una identidad, dada la gran diferencia de naturaleza involucrada), y a la vez, que son los mismos individuos (al sugerir que la observación de los demás demuestra que esa identidad sí se mantiene). Una posible interpretación del pasaje es que, en casos como el del poeta español, existe un individuo que sí continúa, constituido por la relación particular fija de movimiento y reposo involucrada en la continuación de las mismas funciones animales, y otro individuo que no lo hace: uno para quien el patrón fijo más complejo de movimiento y reposo involucrado en la retención de la memoria y la similitud del funcionamiento mental superior es esencial.

Por lo tanto, concluyo que hay varias razones de peso para suponer que en general para Spinoza las cosas ordinarias inertes *son* individuos, y razones de poco peso para suponer que no lo son. Sin embargo, incluso si las cosas ordinarias inertes son individuos para Spinoza, puede parecer obvio que al menos una clase de cosas inertes no puede serlo, a saber, los “cuerpos más simples” (*corpora simplicissima*) mencionados antes de la definición y en el Escolio al Lema 7. Pues según la definición, los individuos son cuerpos compuestos; y de acuerdo con el Escolio, los individuos con el nivel más bajo de composición están compuestos por cuerpos más simples. A pesar de esta apariencia, sin embargo, Matheron sugiere que podemos considerar los cuerpos más simples como cuerpos “compuestos” con una sola parte.<sup>19</sup> Constituirían, por consiguiente, un subconjunto de la clase de individuos del nivel más bajo de composición. Por supuesto, si la relación fija de movimiento y reposo que constituye la forma de tal individuo se interpretara como una proporción matemática de movimiento y reposo, esto implicaría, como observa Matheron, que los cuerpos más simples no podrían sobrevivir a un cambio de velocidad (al menos, a menos que esté acompañado por un cambio de tamaño correspondiente). Y esta consecuencia es contraria a la demostración del Lema 2, que establece que “todos los cuerpos concuerdan en que ... pueden moverse a veces más lentamente, o a veces más rápidamente, y absolutamente, que a veces se mueven, y a veces están en reposo”. En la interpretación menos restrictiva de las ‘razones fijas, sin embargo, la relación fija puede consistir simplemente en la continua homogeneidad de la distribución de fuerza como cantidad de movimiento y de la (correspondiente) fuerza como cantidad de reposo en todos estos cuerpos más simples.

Esta forma de tratar la razón fija de movimiento y reposo de los cuerpos más simples sugiere, a su vez, otra manera de interpretar a esos cuerpos en tanto satisfacen la definición: podemos considerarlos como compuestos de cuerpos más simples y más pequeños, todos los cuales comparten una distribución completamente uniforme de fuerza como cantidad de movimiento y de la (correspondiente) fuerza o cantidad de reposo. Pues por ‘cuerpos más simples’, Spinoza no necesita significar “cuerpos que son absolutamente simples”, sino sólo “cuerpos del tipo más simple que hay”. Si el universo contuviera átomos simples y definitivos, entonces los compuestos de esos cuerpos más simples por supuesto que no podrían ser ellos mismos cuerpos del tipo más simple. Los átomos, sin embargo, son incompatibles con la

---

<sup>19</sup>Matheron, *Individu et communauté*, p. 51.

ciencia cartesiana, tal como la presenta Spinoza (PP IIP5). Y si cada cuerpo puede interpretarse como un compuesto de otros cuerpos, que a su vez son compuestos de otros cuerpos más, y así sucesivamente, entonces los cuerpos más simples serán aquellos que son internamente homogéneos. Las subregiones de tales cuerpos serán, por supuesto, homogéneas y, por lo tanto, pueden interpretarse *también* como los cuerpos más simples.

Por lo tanto, existen al menos dos formas de interpretar los cuerpos más simples como individuos. Tal interpretación es deseable, ya que como ya se señaló, la Definición implica que todos los cuerpos son individuos. Pero incluso si los cuerpos más simples no fueran individuos, ésta no sería una objeción fatal a la integridad de la teoría de la individuación metafísica de Spinoza. Ya hemos visto, en la segunda sección de este capítulo, cómo puede explicar la identidad, la persistencia y la distinción de los cuerpos más simples como cuerpos distinguidos “sólo por el movimiento y el reposo”, incluso sin suponer que ellos mismos sean individuos en el sentido que él lo define.

La ontología de Spinoza contiene sólo sustancias (de hecho, por supuesto, sólo una sustancia) y modos (IP6C); los modos, a su vez, son infinitos o finitos. He argumentado que, aunque las sustancias no son individuos en el sentido de Spinoza, este hecho no constituye una seria limitación en el alcance de su teoría de la individuación metafísica. También he argumentado que los únicos modos infinitos que pueden ser considerados como cosas individuales son para él individuos y, por lo tanto, caen dentro del dominio de la teoría. Además, he argumentado que todos los cuerpos, incluidos los cuerpos inertes y “más simples”, también son para él individuos y, por lo tanto, también están dentro del dominio de la teoría. Como todos los modos finitos de extensión son cuerpos (ID1), y dado que (como argumenté) las ideas de los individuos son también individuos, se sigue que todos los modos finitos de los atributos de la extensión y del pensamiento están incluidos dentro del dominio de su teoría. Por supuesto, Spinoza también permite al menos la posibilidad de otros atributos de la sustancia (ID6, IP11) con otros modos. Sin embargo, dado que su descripción de la mente humana implica que no podemos tener ningún conocimiento de tales atributos adicionales (IIP13), su silencio sobre la individuación de esos modos no puede considerarse una limitación seria. Por lo tanto, concluyo que la teoría de la individuación metafísica de Spinoza no solo es coherente y razonable, sino que también ampliamente inclusiva.<sup>20</sup>

## **Personas y autoconservación.**

Al menos tan sorprendente y original como la teoría de la individuación metafísica presentada en la Parte II de la *Ética*, es la aplicación que Spinoza parece hacer en la Parte III de *Ética* de consideraciones funda-

---

<sup>20</sup>IID7 dice: “Por cosas singulares entiendo cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Y si un número de individuos concurren en una acción de forma que juntos sean toda la causa de un efecto, los considero, a todos, en esa medida, como una cosa singular.” El concepto de una ‘cosa singular’, a diferencia de la de un ‘cuerpo’ o ‘mente’, por lo tanto, potencialmente se aplica a lo largo de todos los atributos. La segunda proposición de la definición también puede sugerir que hay cosas singulares extendidas que no son individuos. Pues parece que varios individuos pueden concurrir a producir un efecto sin entrar entre ellos en un patrón fijo de movimiento y reposo; y es inverosímil considerar tales colecciones de individuos como verdaderas cosas individuales por sí mismas. Es mejor interpretar a Spinoza simplemente como si estuviera empeñado en una maniobra terminológica. Así, por ejemplo, puede decir en el Lema 3 que cada cuerpo está “determinado a moverse y a reposar por causa de otra cosa singular”, cuando en realidad la determinación del movimiento y el reposo de un cuerpo dado generalmente se debe a una gran cantidad de cuerpos diferentes que no componen entre ellos una sola cosa individual.

mentales sobre la naturaleza de las cosas individuales. En IIIIP4, apela simplemente al concepto general de 'la definición de una cosa' para argumentar la proposición de que "ninguna cosa puede ser destruida excepto por una causa externa":

Dem.: Esta Proposición es evidente por sí misma. Porque la definición de cualquier cosa afirma, y no niega, la esencia de la cosa, o postula la esencia de la cosa, y no la quita. Entonces, mientras atendemos solo a la cosa misma, y no a causas externas, no podremos encontrar nada en ella que pueda destruirla. Q.E.D.

De IIIIP4, deriva IIIIP5, la afirmación de que "las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto, en la medida en que una puede destruir a la otra":

Dem.: Porque si pudieran acomodarse una a la otra, o estar a la vez en el sujeto, entonces podría haber algo en el mismo sujeto que podría destruirlo, lo cual (por P4) es absurdo. Por lo tanto, cosas etc... Q.E.D.

Y finalmente, apela tanto a IIIIP4 como a IIIIP5 en su demostración de IIIIP6, la afirmación fundamental de que "cada cosa, en la medida de lo posible por su propio poder, se esfuerza por perseverar en su ser":

Dem.: Pues las cosas singulares, son los modos por los cuales se expresan los atributos de Dios de cierta manera determinada (por IP25C), es decir, (por IP34), cosas que expresan, de cierta y determinada manera, el poder de Dios, por las cuales Dios es y actúa. Y nada tiene en sí mismo algo por lo que pueda ser destruido, o que quite su existencia (por P4). Por el contrario, se opone a todo lo que puede quitar su existencia (por P5). Por lo tanto, en la medida de lo posible, y de lo que ella dependa, cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser. Q.E.D.

IIIIP6, a su vez, proporciona el fundamento tanto de su psicología como de la teoría ética por la que la *Ética* lleva ese título.

Pero, ¿cómo está relacionado, en todo caso, el argumento en IIIIP4-6 con la teoría de la individuación metafísica presentada en la Digresión Física de la Parte II? Spinoza mismo no establece una conexión formal entre la teoría de la individuación de la Parte II y el argumento de la Parte III a favor de la doctrina de la autoconservación que en tan amplia medida basa en el concepto de la 'definición de una cosa'. En consecuencia, puede fácilmente parecer que la teoría presentada en la Parte II, aunque interesante, es en gran parte irrelevante para la estructura general de la *Ética*.<sup>21</sup>

Mas si bien el argumento de IIIIP4-6 no apela formalmente a ninguna parte de la teoría de la individuación metafísica de la Digresión Física, esta teoría sí tiene una influencia crucial en el argumento y su conclusión final en al menos dos maneras. Primero, el rechazo de la sustancia como un principio de individuación

---

<sup>21</sup>Entre los comentaristas que han subrayado al menos alguna relación importante de la Digresión Física con IIIIP6 están Matheron y Lachterman.

ayuda a motivar y hacer más plausible el intento de Spinoza de deducir conclusiones fuertes sobre el comportamiento de las cosas individuales a partir del mero hecho de que *son* cosas individuales. Desde la afirmación de que una cosa es una sustancia cartesiana, nada se sigue sobre su *comportamiento*; sólo se sigue que tiene cualidades y que es capaz de existir sin dependencia de otra cosa más que Dios. Considérese, por ejemplo, el correlato más cercano de Descartes a III P6: su afirmación en los *Principios de la filosofía* II.37 de que “cada una y todas las cosas, en la medida de lo posible, siempre continúan en el mismo estado”, a lo que agrega la observación de que “nada puede por su propia naturaleza tender hacia su ... propia destrucción”. Él deduce este reclamo no de la naturaleza de las cosas individuales, sino más bien de la inmutabilidad (volitiva) de Dios. En contraste, Spinoza argumenta en efecto en III P4-6 que nada puede ser una cosa individual a menos que tienda a perseverar en su propia existencia. Si bien una evaluación completa de ese argumento está más allá del alcance del presente capítulo,<sup>22</sup> el rechazo de Spinoza de la sustancia como un principio de individuación al menos despeja el camino para una concepción alternativa de la individualidad, de la cual podría derivarse una conclusión sobre las cosas individuales tan poderosa como he delineado. (Hay una comparación interesante entre, por un lado, la forma en que Spinoza deriva una proposición estrechamente relacionada con la afirmación metafísica de los *Principios* II.37 que acabo de citar, pero sin emplear la premisa cartesiana de la inmutabilidad volitiva de Dios y, por otro lado, la forma en que Spinoza se apropia del principio epistemológico cartesiano de que “las ideas claras y distintas son verdaderas”, pero sin emplear la premisa cartesiana de la veracidad volitiva de Dios.<sup>23</sup>

En segundo lugar, la teoría de la individuación metafísica presentada en la Digresión Física sirve para confirmar la conclusión de III P6, en tanto le proporciona una instancia plausible. Es decir, describe una clase muy grande de cosas individuales (es decir, la clase de las personas; la cual es, como he argumentado, una clase muy amplia) que tenderán, como es de suponer, a perseverar en su propia existencia. Pues las personas, por definición, tienen como forma o naturaleza una relación o patrón fijo, en el que el movimiento y el reposo pueden continuar siendo comunicados. El mantenimiento de esta razón continuada puede entenderse como la actividad propia de la persona que tiene esta forma o naturaleza. La interrupción de esta razón, por el contrario, siempre puede entenderse como la intervención de algo que no pertenece estrictamente a la forma o naturaleza propia del individuo y, por lo tanto, como algo externo a ella. La teoría, por lo tanto, proporciona contenido específico a la concepción, por lo demás vacía, del ‘yo’ que cada cosa autoconservadora se esfuerza por conservar,<sup>24</sup> y muestra cómo se puede aplicar la distinción entre la *propia* naturaleza o esencia de una cosa individual, por una parte, y la que es ‘externa’ a ella, por la otra parte.

---

<sup>22</sup>Para varias objeciones desafiantes de este argumento, véase Bennett, *Spinoza's Ethics*, Capítulo 10; para respuestas a estas objeciones, véase Alan Donagan, *Spinoza* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 8.1-8.2; Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method* (Princeton: Princeton University Press, 1988), pp. 108-12; and Henry Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, rev. ed. (New Haven: Yale University Press, 1987), pp. 131-34.

<sup>23</sup>Para una explicación de esto último, véase mi “Verdad, método y correspondencia en Spinoza y Leibniz”, *Studia Spinozana* 6 (1990), 13-43.

<sup>24</sup>Véase Bennett, *Spinoza's Ethics*, p. 250. Bennett argumenta que las razones de movimiento y reposo no pueden resolver el problema del vacío de “autopreservación” como criterio de individualidad, ya que tales razones “se refieren al recuento diacrónico de individuos, mientras que nosotros estamos preguntando sobre el recuento sincrónico”. Considero que Spinoza respondería que podemos distinguir a las personas en un momento dado sólo teniendo en cuenta cómo ese estado momentáneo del universo contribuye, bajo las leyes de movimiento y reposo, a la preservación de tales relaciones fijas.

De estas dos maneras, entonces, al motivar y hacer más plausible el argumento de IIIPP4-6, y al ejemplificar y confirmar su conclusión, la teoría de la individuación de Spinoza hace una contribución importante a su proyecto ético más amplio. Al mismo tiempo, la teoría también gravita directamente, por supuesto, sobre la cuestión de la identidad personal (IVP39S), sobre la relación de la mente y el cuerpo, y sobre la filosofía de la física. Concluyo que es una teoría de considerable importancia y poder dentro de la filosofía general de Spinoza.

En este capítulo, he tratado de proporcionar la interpretación más probable de la teoría de la individuación metafísica de Spinoza. También he argumentado que esa teoría tiene una serie de virtudes importantes: consistencia, razonabilidad, inclusividad y poder. Es importante enfatizar, por lo tanto, que *no* he argumentado que la teoría sea verdadera. Aunque la teoría tiene muchas virtudes, difícilmente puede ser cierta tal como está, ya que tanto la física cartesiana específica como las concepciones físicas resultantes del movimiento y el reposo en los que se basa están ya hodesfasadas en muchos aspectos. Sin embargo, a pesar de este hecho, a los lectores de la *Ética* les suele sorprender el sentido de que la ciencia moderna nos lleve probablemente a algo muy parecido al enfoque de Spinoza para la individuación.<sup>25</sup> Esto no tiene por qué resultar tan sorprendente como inicialmente parecía. Pues el reemplazo de Spinoza de la sustancia como principio de individuación metafísica por el movimiento y el reposo es el resultado de su profunda reflexión sobre la mejor ciencia de su tiempo, una ciencia que, aunque distante, sigue estando en relativa continuidad con la nuestra. Irónicamente, pero también apropiadamente, las características específicas que hacen más obsoleta a su teoría son, por lo tanto, el resultado directo de ese método que la hace eminentemente moderna, un método digno de emulación.

## Bibliografía en español.

1. Marías, Julián: *La filosofía en sus textos*. Vol. III, pp. 209-258
2. Spinoza, Benedictus de: *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*; traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid : Alianza, 2006 380 páginas, Biblioteca Central: B3983.E5 T63 2006
3. Spinoza, Benedictus de: *Tratado breve* Tr., prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid : Alianza, c1990, 84 páginas, Instituto de Investigaciones Filosóficas: B3968.E7 D65
4. Bennett, Jonathan: *Un estudio de la ética de Spinoza*, traducción de José Antonio Robles García. México : Fondo de Cultura Económica, 1990 405 páginas, Biblioteca Centra, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas: B3974 B4518
5. Hampshire, Stuart, *Spinoza*, vers. española de Vidal Peña. Madrid : Alianza, c1982 168 páginas, Biblioteca Central, Facultad de Filosofía y Letras: B3998 H3518

---

<sup>25</sup>Stuart Hampshire, *Spinoza* (New York: Penguin, 1951), p. 72; Bennett, *Spinoza's Ethics*, Capítulo 4.