

MENS Y CORPORIS EN SPINOZA MENS AND CORPORIS IN SPINOZA

RESUMEN

Mens y Corporis en Spinoza son expresiones de una filosofía monista surgida en la modernidad que vertidas en la Ética pretenden dar cuenta de una constitución de lo humano. Con las notas propias de un panteísmo, materialismo e inmanentismo, conjugan una presentación que contrasta con la ofrecida por el cartesianismo. Una única substancia, absoluta y divina, explica a través de sus diversos modos y atributos, el conjunto de lo observado en la naturaleza así como las leyes que allí rigen y dominan. El problema mente-cuerpo, de interés en los habituales ámbitos ontológicos, epistemológicos y éticos, suele encontrar en el llamado paralelismo mente-cuerpo un modelo para nutrir y estimular el debate. Una medicina interesada en formar parte de una tarea interdisciplinaria y dispuesta a analizar tanto las representaciones de la corporalidad como la de los procesos de salud-enfermedad allí inscriptos, puede hallar en la filosofía de Spinoza no pocos elementos que enriquezcan la tarea reflexiva que le demandan los nuevos desafíos del presente.

ABSTRACT

Mens and Corporis in Spinoza are expressions of a monistic philosophy developed during the modern age. Presented in Ethics, they give an account of the constitution of what is human. With notes of pantheism, materialism and immanentism, these conjugate a presentation that contrasts with the one offered by Cartesianism. A single substance, absolute and divine, it explains through its modes and attributes the assembly of what is observed in nature, as well as the laws that govern and dominate there. The body-mind problem, of interest in current ontological, epistemological and ethical areas, frequently finds a model to foster and stimulate debate in the so-called body-mind parallelism. It is a medicine interested in becoming part of an interdisciplinary task and willing to analyze corporal representations as well as health-disease processes. One may find in Spinoza's philosophy elements that enhance the reflection that contemporary challenges demand.

MENS Y CORPORIS EN SPINOZA

Mens y *Corporis* en Spinoza son términos que aluden a aquellas expresiones que corresponden a lo que en el presente suele conocerse como problema mente-cuerpo. Los supuestos antropológicos que perfilan representaciones, ya sea de un monismo o de un dualismo, difícilmente pueden evitar incidir de algún modo en la identificación de la realidad humana. Y ello no solo en lo que hace a la representación de la corporalidad que un grupo social realiza en un tiempo histórico dado sino, extensivamente, a las prácticas médicas comprometidas en el reconocimiento de los procesos de salud-enfermedad. Por tal motivo parece que ha de interesarnos desentrañar dichas alternativas, remontar sus raíces históricas, los autores en los que se piensa cuando se hace referencia a las mismas y sopesar el impacto, no siempre evidente, de las consecuencias que acarrearán los supuestos en dichas prácticas y saberes.

Seguramente mucho pueda discutirse acerca de si en el presente se arrastran o no posiciones de carácter dualista del tipo de las referidas al modelo cartesiano que lo ha significado especialmente. Lo que en cambio se deja observar con cierto acuerdo es el carácter de un colectivo de pensamiento⁽ⁱ⁾ a que hace caso omiso a todo tipo de proceso o constituyente que no coincida con la posibilidad de extender el método científico dentro de los límites que lo entiende válido el propio positivismo. Éste ha sido en parte el motivo por el cual sus críticos han atribuido en él una mirada estrecha propia de la de un biologicismo excluyente. Por el otro lado se avizora en la práctica médica un precario equilibrio, fruto del debate silencioso que se establece entre unos conocimientos recibidos en la inicial formación y la inmersión en una comunidad, de la que de ningún modo se deja de formar parte, atravesada con la naturalidad de un dualismo de sentido común.

Ciertamente, el paso a la modernidad reconoce en Descartes la posibilidad de permi-

tir el despegue, tanto por el método ofrecido como por la liberación de una corporalidad que logra prestarse finalmente para ser pensada como objeto. Si bien en el presente por tales méritos su conocido dualismo ha logrado permanecer vigente, crecen los cuestionamientos, especialmente desde el desarrollo acontecido en las neurociencias. Ya sea por el impacto de los datos recogidos por la neurobiología como por los supuestos concedidos para su interpretación, lo cierto es que a partir de la segunda mitad del siglo XX se han multiplicado las teorías que buscan ofrecer alternativas al problema mente-cuerpo.

La revisión de estudios en el área de filosofía de la mente nos muestra un fuerte descreimiento respecto a la llamada distinción real o dualismo de sustancias. No por ello queda desalentada la vigencia del problema ni de aquel otro que se le relaciona, el problema de la conciencia. Su relevancia no solo compromete el ámbito epistemológico y ontológico sino que alcanza repercusiones de orden ético dado el peso de la condición antropológica que éste conlleva. Es por eso también que las cuestiones en torno a la libertad y al determinismo logran posicionarse notoriamente. Las consecuencias jurídico-sociales que de tal asunto se desprenden son relevantes. Por lo anterior, el diálogo entre neurociencia y filosofía parece afianzarse cada día más, siendo el surgimiento de nuevas disciplinas, como es el caso de la neuroética, un índice acaso fiable de tal acontecimiento.

Tomar contacto con tales encuentros disciplinarios no debe desatender el grado de cientificismo interpuesto y ello en tanto enmarca el tipo de relación establecida entre ciencia y filosofía. Ejemplo de lo anterior lo presta el encuentro efectuado entre Paul Ricoeur y Jean-Pierre Changeux,² cuyos esfuerzos transparentados en un extenso diálogo no desconocen la presión del condicionamiento señalado.

Cuando el interés en el problema mente-cuerpo es enfocado sociológica y antropológicamente, representaciones y prácticas en torno a la corporalidad revelan los modos de

(i) Ha sido Ludwik Fleck,¹ referente de Kuhn y su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, quien indagó los comportamientos de una comunidad científica y los explicó desde un punto de vista sociológico.

acomodarse de tales supuestos. El dualismo de sentido común frecuentemente reconocido recoge elementos que alimentan el tono crítico de quienes señalan la riqueza que aprovisiona el resguardo de toda simbología. Para Le Breton,³ los derroteros de ese dualismo han conducido en la modernidad a una escisión o separación del hombre efectuada respecto de sí, de los otros y del cosmos. Falla antropológica es la expresión que resume tal representación de la corporalidad, carácter plano, que al perder de vista todo espesor de lo simbólico acaba justificando la cosificación de lo humano. Escindir la persona del cuerpo y luego quedarse solo con éste, con la imagen signo, explica las manifestaciones, no solo de esas representaciones de la corporalidad presentes, sino de las mismas prácticas médicas tanto ofrecidas como demandadas.

La medicina hoy parece estar siendo interpelada no solo por las solicitudes habituales de eficacia sino por las de una disponibilidad que pueda dar cuenta de lo que sea salud y enfermedad. Eduardo Menéndez⁴ ha señalado que el modelo mecanicista ha llevado al extremo la jerarquización y preponderancia dada a las especialidades médicas, algo que la propia biomedicina no ha dejado de advertir. Los críticos al modelo médico tradicional imputan el establecimiento de una profesionalización articulada en torno a una mercantilización, la que no es ajena, por otra parte, a la creciente medicalización instituida. La promoción de la salud, sumado a todo lo anterior, recibe además ahora los interrogantes que se desprenden del debate humanismo-poshumanismo, como bien lo expresa Mainetti,⁵ interrogantes éstos que no son otros que los suyos propios de considerar qué debe finalmente concebirse por salud y bienestar.

El monismo al que suele hacerse referencia para impugnar el modelo cartesiano no resulta sin embargo del todo claro. La filosofía spinoziana recepcionada, así por ejemplo en la obra de Damasio,⁶ logra en ocasiones acomodarse para responder a la controversia, si bien no parece estar siempre teniendo en cuenta el completo espesor de las nociones involucradas, quizá porque el materialismo se le muestra demasiado dócil a las concepcio-

nes teóricas que le entienden afín. El estudio de la *Ética*,⁷ aun las múltiples interpretaciones que le son posibles, lejos está sin embargo de sostener un reduccionismo o transparentar un monismo estéril. Baruch Spinoza, como veremos más adelante, no ha de perder nunca de vista la completa dimensión humana pudiendo deslizar aún indicaciones para la cristalización de una medicina integral.

La señal precursora que para algunos ha significado el modelo spinoziano tal vez explique el encanto dada la seducción que representa el monismo, al mostrarse a resguardo de todo reproche de *un fantasma en la máquina*, si usamos las expresiones de Gilbert Ryle.⁸ Profundizar en el pensamiento de Spinoza puede conducir, sin embargo, a calibrar una complejidad que no hace tan sencilla la referencia y aún incluso es capaz de llegar a cuestionarla. Las elaboraciones en torno al cuerpo, al alma y a los lazos establecidos entre los mismos, sumado al importante conjunto de nociones entre las que dichas proposiciones se entremezclan y descansan, parecen dar cuenta de ello.

Detenerse en aquellas afirmaciones establecidas en torno a *mens* y a *corporis* es una tarea que —no ha de negarse— exige no pocas precauciones, como no es menos cierto que a medida que se avanza se multiplican los desafíos frente a tantos interrogantes. Aun así, convendremos en inspeccionar su filosofía deteniéndonos en torno a tres énfasis que han sido considerados oportunos. El primero de ellos, el de la correspondencia, es conocido habitualmente como paralelismo mente-cuerpo, expresión ésta que, cabe agregar, no ha sido original o propia del autor. El segundo, el de la potencia, ensamblado permanentemente con los restantes, resulta central tanto aquí como en todas las investigaciones orientadas a profundizar en una filosofía de la vida. El tercero, finalmente, el de la eternidad, alcanza especial relevancia en tanto no desatiende, junto al tiempo y a la duración, un estatuto que merece ser inspeccionado epistemológica y ontológicamente.

Respecto a la correspondencia o paralelismo mente-cuerpo recordamos que tanto Descartes como Spinoza piensan en ese siglo XVII

a partir del no poco significativo supuesto de substancia, esto es, de aquello que subyace, de aquello que no precisa de nada más para existir. En Descartes tres son las substancias o *res*. Además de la *res divina*, son también consideradas substancias la *res extensa* –la de todo cuerpo, incluido el cuerpo humano– y la *res cogitans*, es decir, *el cogito*, la mente, el alma. Si bien es cierto que son posibles diversas interpretaciones respecto a la relación establecida entre cuerpo y mente,⁹ la recepción tradicional ha capturado la distinción real, *res cogitans* y *res extensa*, dos substancias vinculadas entre sí a través de la interacción.

Spinoza por su parte concibe en cambio una sola y única substancia. Filosofía panteísta, materialista e inmanentista la suya que, en la impronta dada por las leyes de la naturaleza, entiende la realidad humana de modo no distinto a la del resto existente. El materialismo spinoziano debe interpretarse acertando a no excluir una delicada declaración que el autor realiza: *todo está animado*. Ello cobra inusual importancia cuando se quiere comprender el auténtico alcance de su monismo como el carácter concedido a su materialismo. La “cosa extensa” y “la cosa pensante” en Spinoza son unos de los infinitos atributos de aquella única substancia, atributos que, con sus diversos modos, son los únicos capaces de ser percibidos por el humano conocimiento.

El cuerpo en el hombre existe tal como lo sentimos, dirá. El alma, que es la idea del cuerpo, se conoce a sí misma cuando percibe las ideas de las afecciones del cuerpo. Contrasta con aquel Descartes que reflexiona en torno al *cogito* para quien éste se le muestra como lo más conocido, más incluso que la realidad de su propio cuerpo. El alma en Spinoza, además, es parte del entendimiento infinito de Dios. No solo no le sorprende la inquietud de tener que explicar la relación de dos cosas o *res* dentro del mismo hombre sino tampoco la de éste con lo divino. El Libro V de su *Ética* ha de abocarse sin ningún tipo de tropiezo a ello.

La solución spinoziana en lo que hace al problema mente-cuerpo triunfa, como hemos podido ver, gracias al enaltecimiento otorgado a esa única substancia. La cascada de razona-

mientos que de ello se sigue ha de explicarnos el resto. Para dar cuenta de la correspondencia dirá que “*el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas*”. No hay allí afirmaciones ni argumentos que sustenten ningún tipo de reductibilidad, dejando claro que ni el alma mueve al cuerpo –como suelen creer los hombres– ni tampoco el cuerpo hace lo suyo con el alma para hacerla así pensar.

Su *Ética* es escrita a fin de ofrecer elementos que confieran claridad tanto para favorecer el cuidado del cuerpo como no menos para favorecer el cuidado del alma. Medicina para ambos situados en la unidad que componen pues, no olvidamos, son modos de una indistinguible y misma substancia. Siguiendo ese sentido habrá de interesarnos aquello que es enunciado sobre el cuerpo y lo que éste hace para un mejor percibir. El alma, por su parte, ha de expresar Spinoza, es más apta cuanto de más maneras esté dispuesto el cuerpo. En ese perfil señalado está contenida además la indicación de lo que finalmente resulta y se muestra conveniente. Todo daño, incluso una ideación suicida, no parece posible de armonizar con esa integridad concebida porque “*una idea que niegue la existencia de nuestro cuerpo es contraria a nuestra alma*”. No solo no es propio del alma cobijar ideas que alienen contra la vida del cuerpo, sino que de hacerlo lo estaría haciendo contra ella misma. Este hecho, como es claro, no condice con su natural perseverar. Ese *conatus* al que allí se está haciendo referencia y que sostiene argumentativamente la expresión, se traduce como esfuerzo o potencia y será el que, sin distinguir, informará de la vitalidad tanto de la mente como del cuerpo. Podemos apreciar en ese mismo *conatus* el elemento que permite comprender la densidad de la mencionada correspondencia, sin olvidar, por otra parte, que a él le cabe el caudal de poder darse como razón o causa instalándose como motivo que sostiene la propia supervivencia.

Esta potencia que inspeccionamos es la aptitud que Spinoza reiteradamente menciona. Distingue con ella un alcance que delinea los rasgos de una cierta superioridad humana y que solo aparentemente contrasta con

la descripción dada del hombre de cosa entre las cosas. La correspondencia, a su vez, puede ayudar a precisar su comprensión. Es con un cuerpo más apto que el alma es más apta para entender distintamente. Afirmará que “*nadie sabe lo que puede un cuerpo*” y en ese “puede” ciertamente está señalando una interrogación a la potencia. No se establece en él la duda como acicate filosófico sino en todo caso es la potencia la que le ocupa en su asombro, potencia cuyos límites no acaban de dejarse imaginar. Hay dos hechos alrededor que parece pertinente subrayar. Uno da cuenta de la apreciación de que los hombres tienden a creer sin pruebas que el cuerpo responde al mero mandato del alma. El otro advierte que, sin embargo, no hay estudios que acrediten lo que pueda hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de la naturaleza, como tampoco los hay sobre lo que no pudiese realizar salvo que el alma así le determinara a hacerlo. En síntesis, *no sabemos* lo que *puede* el cuerpo. El acento interpretativo puede ser colocado tanto en nuestra ignorancia pero también, y sin contradicciones, en la potencia. Sin contradicciones decimos en el sentido de que cuando habla del cuerpo no está dejando de hablar del alma pues, recordamos, *todo está animado*. No se trata entonces ni de espiritualismo ni de simple corporeísmo. El alma no se reduce al cerebro; tampoco hay en el pensamiento spinoziano una determinación causal del cuerpo al alma o del alma al cuerpo y menos todavía, como ya hemos visto, una interacción como la sostenida por el cartesianismo contemporáneo. ¿Cuándo en el hombre es más plena su potencia? Cuando el alma es más apta para percibir. Cuando más apto pueda estar su cuerpo. *Por* eso –y *para* eso– es que el alma se esfuerza en imaginar lo que potencia el obrar del cuerpo.

En su *Ética*, ésa que precisa de una ontología para explicarse, la potencia se ubica en el trono de la virtud: positiva, no restrictiva, creativa. Naturalismo de ese único imperio que se deja explicar en la geometría de las leyes de la naturaleza. A esa potencia que nosotros le desconocemos el alcance, conviene sin embargo que le respondamos porque es el modo de favorecer lo que las leyes han instaurado.

Si ahora nos introducimos en la comprensión de lo que es aquella eternidad en Spinoza tal vez nos preguntemos por qué dicho rasgo ha de importarnos en razón de los motivos que hacen a nuestro seguimiento. En principio ha de recogerse una vez más el examen de que no son unánimes las interpretaciones que recaen sobre este pensamiento spinoziano, por lo que no ha de extrañarnos que algunas observaciones lo cataloguen como expresión propia de un misticismo. Más allá de las discrepancias, lo cierto es que no puede descuidarse en la lectura de Spinoza lo escrito en torno a esta idea de eternidad, que constituye en esta instancia una referencia particular al alma que no puede desconocerse. Expresa en tal caracterización que “*quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna*”. Ese cuerpo que se ha vuelto más apto es uno que ha logrado ser poco dominado por los malos afectos, esto es, por los afectos contrarios a nuestra propia naturaleza. Y es gracias a ello que tiene el poder de “*ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento, y, por consiguiente, tiene el poder de conseguir que todas las afecciones del cuerpo se remitan a la idea de Dios*”. En virtud de ello, continuará afirmando, será afectado de un amor hacia Dios que debe ocupar la mayor parte del alma, acabando el filósofo de razonar que por tanto tendrá un alma cuya mayor parte es eterna.

El tiempo no es en Spinoza más que mera imagen que se formulan los hombres, y la duración aquello que corre parejo con la realidad del cuerpo y del alma tal y como nos ha venido hasta aquí bosquejando. La eternidad se vincula con la vivencia propia de un especial tipo de conocimiento. Si la *Ética*, entre tanto, nos ha venido deslumbrando con sus múltiples apreciaciones sobre la valía del cuerpo, el cierre dado a través del Libro V no niega allí continuidad. Esa substancia única y divina es también eterna. Vale aclarar que en Spinoza la idea de lo divino no queda enmarcada en la figura que detenta la persona, motivo por el cual ha de explicársenos el rótulo de ateísmo que le ha sido dado al filósofo.

La medicina del alma de este último libro de la *Ética* –ética que hasta aquí ha apurado

en indicar los esfuerzos por cambiar el cuerpo para que sea apto para muchas cosas— finaliza indicando que el alma no puede destruirse absolutamente con el cuerpo. Si la existencia del alma no puede definirse por el tiempo ni explicarse por la duración, no carga incoherencia que diga que “*la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma, y, por consiguiente cuanto más ama el alma a Dios*”. Este énfasis en lo eterno que hasta aquí hemos seguido corona la intención al recordar que “*el alma humana puede revestir una naturaleza tal, que de lo que de ella perece con el cuerpo... carezca de importancia por respecto a lo que de ella permanece*”.

Con todo lo anterior podemos considerar que tanto la correspondencia, la irreductibilidad y la negativa al interaccionismo, aligerados por un estatuto del tiempo reducido a mera imaginación, ubican el paralelismo de Spinoza en el marco de un monismo henchido de potencia que concilia la distinción de los atributos con una aptitud de afectarse mutuamente. Lo que puede un cuerpo y lo que puede un alma se revelan en cada uno de los elementos. Si el problema de la *unión* del cuerpo y del alma no requiere ser resuelto, en cambio está presente el desafío no solo de comprender la afectación mutua del cuerpo y del espíritu sino de aquella otra cuestión que lo envuelve, como es el de la libertad y el determinismo. Único reino, único imperio, ha dicho. La libertad, pensada en el conjuro de la potencia, tiene entonces una tensión a resolver pues, tendida entre el conjunto social y el individuo, es a éste a quien va dirigida nada menos que una *Ética* para actuar. El arte de los encuentros no se impone, se dibujan en todo caso direcciones de la potencia, resistencias. Se nos ha dado quizá, como ofrece la interpretación deleuziana,^{10,11} una conversión a ese otro par de salud-enfermedad.

Una medicina con otras disecciones prolijas, con otras anamnesis, con otras provocaciones al dolor y al alivio. Una medicina con otros remedios, finalmente.

Tal vez hablar de medicina en esta textura resulte acaso una pincelada curiosa como la de una metáfora que tiñe por cierta aproxi-

mación a su objeto. Si así fuera, la analogía y no el monismo sería la que se estuviera acomodando en el espesor de los conceptos. Si por el contrario ha enraizado, no sin cierta penuria, algún convencimiento de la firmeza del modelo, brotarán probablemente algunos otros interrogantes. ¿*Mens y Corporis* en Spinoza pueden resultar interiorizados en una práctica médica, en un arte de curar, en una invitación o sugerencia al más antiguo y sabio autocuidado, cuidado de sí? ¿Qué paralelismo guarda el tratamiento de la relación cuerpo y mente con las cuestiones epistemológicas centradas en el vínculo ciencias sociales – ciencias naturales? La cuestión naturaleza-cultura, ¿ha de significar otra forma de entrever estas aproximaciones? Y si es así y avanzando un poco más, ¿cómo nos sería posible finalmente conocerlo?

En un tiempo, el nuestro, donde la aspiración interdisciplinaria va cobrando mayor aliento, advertir acerca de las preocupaciones antropológicas y estar atentos respecto a los supuestos epistemológicos, ya lo dijimos, no debiera sernos tan difícil considerando los múltiples debates desarrollados en el terreno bioético. Sin embargo, convenimos que no es sencillo persuadirnos de cuál sea en definitiva la realidad de nuestra existencia. Merleau-Ponty,¹² en *Lo visible y lo invisible* ha expresado que hay que pensar la *carne* pero no a partir del cuerpo y del espíritu pues ello solo conduce a buscar unión de contradictorios. Interesa destacar que este autor se da la tarea previa de indagar alrededor de las contradicciones que reposan en nuestra fe perceptiva y aun en los extravíos a los que la propia reflexión nos conduce cuando adherimos sin sospecha tanto al realismo como al idealismo. No es el primer filósofo que medita el problema del cuerpo y del espíritu. Teniendo en cuenta estos antecedentes gnoseológicos, Henri Bergson,¹³ en *Materia y Memoria* también se ha ocupado intensamente de ello.

Spinoza nos ofrece en definitiva una alternativa al dualismo cartesiano que sin embargo lejos está de negar o reducir el componente de la mente o del alma. Es importante que ello quede claro. De alguna manera en los pliegues de su concepto de

sustancia, y por ende en el de su propio monismo, mantiene el equilibrio jerárquico de los dos elementos, cuerpo y alma, salvando a la vez la dificultad del problema de su vinculación. No tiene dudas acerca de la intimidad que los contiene y abarca. Es por eso que la medicina y el cuidado del cuerpo no pueden no estar dirigidos al alma, a la llamada *mens*. Si nos disponemos finalmente a considerar su *Ética* en la compleja integridad de sus elementos, tal vez concluyamos que nos es posible tomar prestada la semblanza ofrecida a fin de sortear las barreras de esta mirada plana y biologicista del presente, de modo tal que, superando sus restricciones, logremos aprehenderla en otro recorrido que la integre.

REFERENCIAS

1. Fleck L. *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza; 1986.
2. Changeux, JP, Ricoeur P. *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la norma*. México: FCE; 2001.
3. Le Breton D. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión; 2008.
4. Menéndez E. El Modelo médico y la salud de los trabajadores. *Salud Colectiva*. 2005; 1(1): 9-32.
5. Mainetti JA. Bioética del poshumanismo y del mejoramiento humano. *Revista Redbioética/Unesco*. 2014; 5, 1(9): 33-34.
6. Damasio A. *En busca de Spinoza*. Barcelona: Edición Destino; 2011.
7. Spinoza B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos; 2009.
8. Ryle G. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós; 1967.
9. Martínez Freire P. *La nueva filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa; 1995.
10. Deleuze G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus; 2008.
11. Deleuze G. *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets; 2012.
12. Merleau-Ponty M. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión; 2010.
13. Bergson H. *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus; 2006.