

*Mi cuerpo no es una jaula:
Baruch Spinoza y ¿las resistencias
de los cuerpos?*

*My body is not a cage: Baruch Spinoza
and the resistance of bodies?*

ANTONIO DAVID ROZENBERG

Universidad de Buenos Aires, Instituto
de Investigaciones Gino Germani
antoniodavidrozenberg@gmail.com

DOI: [https://doi.org/ 10.15366/bp2022.29.006](https://doi.org/10.15366/bp2022.29.006)
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 121-138



Recibido: 30/09/2021

Aceptado: 18/07/2022

Resumen

El presente trabajo busca indagar sobre la relación entre cuerpo y resistencia en el pensamiento de Baruch Spinoza. Ante la tesis de que los cuerpos resisten a los cambios producidos por los efectos de los cuerpos exteriores, se propone pensar que dicho cambio y afección es también el ejercicio de resistencia. Para ello el artículo se divide en tres partes. La primera indaga sobre lo que Spinoza entiende por cuerpo. La segunda parte desarrolla la necesidad de otros cuerpos para perseverar en el ser. La tercera parte vincula cuerpo y resistencia bajo la consideración del proyecto ético del filósofo holandés.

Palabras clave: cuerpo; resistencia; individuo; Baruch Spinoza

Abstract

The present work seeks to investigate the relationship between body and resistance in the thought of Baruch Spinoza. Faced with the thesis that bodies resist the changes produced by the effects of external bodies, he proposes to think that said change and affection is also the exercise of resistance. For this, the article is divided into three parts. The first investigates what Spinoza understands by body. The second part develops the need for other bodies to persevere in being. The third part links body and resistance under the consideration of the ethical project of the Dutch philosopher.

Keywords: body; resistance; individual; Baruch Spinoza.

*My body is a cage
That keeps me from dancing with the one I love
But my mind holds the key
Arcade Fire, 2007.*

1. Introducción

ESTE ARTÍCULO TIENE EL OBJETIVO DE INDAGAR sobre la relación entre el cuerpo y la resistencia en el pensamiento de Baruch Spinoza. En ese sentido, se sostiene que la resistencia no implica que los cuerpos eviten el cambio producido por los efectos de los cuerpos exteriores. Por el contrario, se argumenta que la resistencia de los cuerpos es la misma afirmación del cambio en sí mismos. En ese sentido, un cuerpo resiste en la composición de relaciones con otros cuerpos que deshace y recompone su individualidad.

Como es bien sabido, la filosofía de Baruch Spinoza ha sido vinculada de varias formas a la pregunta sobre el estatuto del cuerpo¹. En ese sentido ha sido restituido políticamente para pensar la unión entre el cuerpo y la mente, como crítica a un tipo de libertad solipsista y de los límites del cuerpo. Al mismo tiempo es que ha sido vinculado a la institución del Estado a partir de la multitud como individuo. En otras palabras, Spinoza hace una lectura política del cuerpo.

Es el mismo Spinoza quien establece el vínculo entre una física y una ética², lo que deriva en el vínculo entre física y política señalado por muchos comentaristas³. Como sostiene Ricci Cernadas, la física se refiere al análisis de lo extenso y sus modificaciones, *i.e.* a los cuerpos y sus relaciones. En esa línea la política es el lugar donde los cuerpos se relacionan, se modifican, son determinados y afectan a otros: “podríamos decir que la política se aboca al arreglo de la disposición de estos

¹ Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets; Marzano, M. (2007). *La filosofía del cuerpo*. Presses Universitaires de France; Abdo Ferez, C. (2017). ¿Qué puede un cuerpo?: los límites de Spinoza. *Figuras del discurso II: Temas contemporáneos de política y exclusión* (pp. 89-105). Bonilla Artigas Editores.

² Spinoza, B. (2018). *Epistolario*. Colihue, Ep. XXVII, p. 142.

³ Fernández, E. (1996). Articulación crítica de ontología y política en Baruch Spinoza. *Revista de Filosofía*, 15, pp. 97-126; Balibar, É. (2011). *Spinoza y lo político* (C. Marchesino y G. Merlino, Trad.). Prometeo; Chauí, M. (2000). Spinoza: poder y libertad. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, pp. 111-141.

cuerpos en una forma o un régimen estable. La concordia de los cuerpos, eso es lo que la política buscaría”⁴.

Ante una política de la extensión o una política del cuerpo es, creemos, ineludible la pregunta por la resistencia de estos cuerpos. Si bien el tópico de la resistencia en el pensamiento de Spinoza puede ser rastreado en varios de sus comentaristas⁵, cuando la pregunta se dirige estrictamente al cuerpo adquiere una particularidad: la resistencia ha sido pensada en contra o en alteridad al cambio. Es decir, un cuerpo que resiste lo hace respecto a otros cuerpos, a su modificación y los efectos producidos por estos⁶. El nudo entre resistencia y *conatus* es entendido como una tendencia a la permanencia de un mismo cuerpo en su estado, un impulso intrínseco que se opone a las fuerzas exteriores. Lo cual implicaría que los cuerpos —ante los cambios a los cuales inevitablemente se enfrentan— buscan, en última instancia, permanecer iguales a sí mismos. En esa línea Galen Barry va a afirmar que hay poca evidencia que respalde la resistencia física y una evidencia indirecta de la misma dentro de la resistencia mental, concluyendo que “*Nonetheless, if facts about bodies can be legitimately inferred on the basis of facts about ideas, then bodies do not merely persist unless caused to change but also resist that change*”⁷.

Para la lectura propuesta en este artículo, esta distinción no hace sentido en el pensamiento de Spinoza. Cómo va a ser argumentado, ante la imposibilidad del cambio por parte de los cuerpos, la resistencia debe ser reformulada en esa misma tensión. Es por ello que este artículo busca cuestionar que la resistencia pueda ser entendida solamente a partir de los preceptos físicos del pensamiento de Spinoza. Si bien el trabajo de Barry es sumamente expositivo con respecto al debate por la resistencia hacia el cambio, deja de lado que esa “resistencia al cambio” no puede ser sino en virtud de un orden necesario, el mismo que inscribe al cuerpo en una inevitabilidad del cambio. Lo que en última instancia parece concluir su trabajo es la imposibilidad de resistencia, algo que es necesario debatir.

⁴ Ricci Cernadas, G. (2021). *La multitud en Spinoza: de la física a la política*. RAGIF Ediciones, pp. 32-33.

⁵ Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Cruce; Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza: tumult and indignation*. Bloomsbury Publishing; Casarino, C. (2017). Grammars of Conatus; or, On the Primacy of Resistance in Spinoza, Foucault, and Deleuze. *Spinoza's Authority*, 1, pp. 57-85.

⁶ Lachterman, D. (1977). The physics of Spinoza's ethics. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8(3), pp. 71-111; Manning, R. (2006). Spinoza's physical theory. Zalta, E. (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University; Viljanen, V. (2008). On the derivation and meaning of Spinoza's conatus doctrine. D. Garber, & S. Nadler (Eds.), *Oxford Studies in early modern philosophy* (pp. 89-112). Oxford University Press.

⁷ Barry, G. (2021). Spinoza on The Resistance of Bodies. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 86, pp. 56-67. El autor va a establecer esta diferenciación desde el inicio: “*But, as Leibniz famously points out, it is one thing for a body to undergo changes, and quite another for it to resist those changes*”, *Ibid.*, p. 56.

Como fue mencionado al principio, quisiéramos plantear el problema desde otra perspectiva. Este trabajo no busca cuestionar que los cuerpos, en su ejercicio de potencia y de *conatus*, impidan su total adscripción pasional a un campo de relaciones y, en ese sentido, se resisten al cambio. Muy por el contrario, quisiéramos plantear que al mismo tiempo la resistencia de los cuerpos supone la conformación de individualidades más complejas y, en ese sentido, el cambio en su propia constitución. Este aspecto de la resistencia sólo puede ser vislumbrado cuando prestamos atención al proyecto ético en el que Spinoza desarrolla su concepción de cuerpo. En otras palabras, si sólo atendemos al análisis de los mismos preceptos “físicos” presentes en la *Ética* sin dar al proyecto ético-político en el que se enuncia dicha definición de cuerpo, se tiende a sostener, como lo hace Gueroult, que “las especulaciones de la física no fueran más que un accesorio”⁸. Para sustentar la tesis planteada y restituir la politicidad de la pregunta sobre la resistencia en los cuerpos en su composición con otros, el presente artículo va estar dividido en tres secciones. La primera sección se va a dedicar a restituir lo que Baruch Spinoza entiende por un cuerpo. La segunda sección indaga sobre el vínculo entre *conatus* y la regeneración de un cuerpo complejo. La tercera sección se va centrar en vincular cuerpo y resistencia bajo una nueva noción ética-política que haga lugar a la idea de cambio. Por último, las conclusiones restituyen el argumento central del trabajo.

2. ¿Qué es un cuerpo?

CUANDO SPINOZA SE REFIERE AL CUERPO en su *Ética* encontramos en la primera definición de la parte 2 lo siguiente: “Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa”⁹. Spinoza entiende allí al cuerpo como modo de la sustancia, como expresión del atributo de la extensión, *i.e.* una definición física que lo comprende como finitud de lo infinito en tanto es modulación es una cierta y determinada manera de dicho atributo.

En la proporción 13 encontramos lo que Lachterman¹⁰ denominó como “digrésión física”. Allí Spinoza va a discernir sobre lo que caracteriza a un cuerpo: el movimiento y reposo, sus velocidades, su comportamiento y las variaciones de su

⁸ Gueroult, M. (1974). *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*. Aubier-Montagne, p. 553.

⁹ Spinoza, B. (2019). *Ética*. Alianza, p. 122.

¹⁰ Lachterman, The physics of Spinoza's ethics, *op. cit.*

forma¹¹. Como sostiene Spinoza, estas características son correspondientes a los cuerpos simples, aquellos que se distinguen “por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud”¹². Pero Spinoza va a pensar otro tipo de cuerpo muy particular que, sostiene, son la unión de varios cuerpos: los cuerpos complejos o individuos (EP2P13lem3def).

Curiosamente y de forma muy particular antes de pasar a este nuevo tipo de cuerpos, el filósofo holadés sostiene la existencia relacional de los mismos. En el Lema 3 —de la proposición aquí analizada— sostiene que:

Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y este a su vez por otro y así hasta el infinito¹³.

Dicho Lema sustrae el determinismo universal de cada cosa existente o no existente (EP1P11d) y la infinidad de causas que preceden la existencia determinada de una cosa singular (EP1P28), para la existencia ya relacional de los cuerpos. Es decir, antes de la definición de los cuerpos complejos aparece el vínculo necesario que incluye la actividad de un cuerpo sobre otro en la determinación de su propia identidad. Un cuerpo en movimiento y reposo sólo puede existir y ser determinado al movimiento y reposo a partir de que fue determinado por otro; su “*structurent l’activité*”¹⁴ se encuentra necesariamente determinada por el hábitat extensivo en el que otros cuerpos lo afectan.

Es posterior a esta existencia relacional de lo corpóreo que Spinoza introduce a los cuerpos complejos en la definición de la proposición 13:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien —si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad— de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos¹⁵.

En dicha definición Spinoza resalta el lugar que ocupan otros cuerpos en el criterio de individuación. Son los otros cuerpos —externos, los cuerpos otros o los que

¹¹ La caracterización de los cuerpos que va a hacer Spinoza va a empezar desde antes, desde la proposición 12, donde sostiene que “la idea que constituye el alma humana es un cuerpo”. Spinoza, *Ética, op. cit.*, p. 140.

¹² *Ibid.*, p. 146.

¹³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁴ Busse, J. (2009). *Le problème de l’essence de l’homme chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne.

¹⁵ Spinoza, *Ética, op. cit.*, p. 146.

no son “mi cuerpo”— aquellos que ejercen presión y establecen una relación para la conformación de un individuo. Es decir, el individuo depende de una relación intramodal: del vínculo entre cuerpos como modos del atributo de la extensión. El individuo es un efecto de un encuentro de cuerpos que —según los Lemas siguientes; IV, V, VI, VII— puede estar sujeto a cambios en su forma, siempre y cuando sus partes se mantengan comunicadas en lo que respecta a su movimiento y reposo.

Claudia Aguilar¹⁶, en esa línea de indagación, va a incluir dos elementos del pensamiento de Spinoza a partir de la pregunta por “lo que puede un cuerpo”. En primer lugar, sostiene que no se debe dejar de lado la doble atribución spinoziana de cuerpo y mente para poder pensar lo que el cuerpo hace. En segundo lugar, destaca que en la digestión física predomina el criterio de la presión intermodal, la acentuación sobre los cuerpos exteriores, y sostiene que es insuficiente para “brindar un criterio intrínseco de los individuos”¹⁷. Es allí que va a abordar un segundo aspecto de la individualidad: el *conatus* (E3P6).

El *conatus*, afirma Aguilar, es un aspecto intrínseco más independiente que la *potentia* de los cuerpos exteriores en la conformación de la individualidad. Esto es así porque el *conatus* no es lo mismo que la *potentia*. Cada individuo ejerce su *perseverancia en el ser* independientemente de su grado de potencia, principalmente por dicha perseverancia remite a la potencia de la sustancia (EP2P45esc). Es entonces que, en el caso del *conatus*, el esfuerzo es intrínseco de cada individuo, en sus palabras: “el esfuerzo es expresión de la potencia de la sustancia, la potencia de los individuos finitos, en cambio, varía según las afecciones”¹⁸, *i.e.* de los cuerpos exteriores.

Evidentemente esta diferencia entre la conformación exterior e interior del individuo, entre la relación intermodal (que podríamos pensarla como pasional) y el esfuerzo del *conatus*, se disuelve —sostenemos— en el monismo spinozista. Los cuerpos complejos ya son en y entre otros cuerpos, lo que impide pensar un esfuerzo intrínseco que no esté limitado y constituido por los mismos cuerpos. En el mismo sentido, la relación entre estos cuerpos va a estar vinculada al esfuerzo de cada cuerpo en la perseverancia de su ser y necesariamente determinada por aquellas relaciones que preceden a cualquier nueva relación que suponga individualidad. Ello es lo que nos quiere hacer notar Spinoza cuando en el Lema VII sostiene que podemos concebir a un individuo compuesto no sólo de cuerpos simples, sino de cuerpos complejos. Un individuo aún más complejo, una composición infinita que

¹⁶ Aguilar, C. (2020). ¿Nadie sabe lo que puede un cuerpo? Historia de la inversión de un error. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(2), pp. 82-98.

¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 97.

concibe “fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”¹⁹.

Los individuos, al ser ellos una expresión de aquella naturaleza, que es individuo al mismo tiempo, no dan lugar a la contingencia, y como afirma en E1P29 “en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera”²⁰. En otras palabras, siguiendo a Morfino²¹ lo que se da en el pensamiento de Spinoza es la ruptura de la barrera por la cual la esencia (en este caso del cuerpo) se encuentra en un plano ontológico distinto al de las relaciones. La potencia de un individuo (su esencia) va a ser un efecto de esa relación con otros individuos, porque “la potencia es precisamente la relación regulada de un exterior y de un interior que se constituyen en la relación misma”²². Un cuerpo no puede ser excluido de su proceso de individuación ya que su potencia —y por lo tanto su interioridad e identidad— está necesariamente vinculada a la circunstancia y exterioridad pasional producida por otros individuos.

En suma, la acentuación que hacemos aquí está puesta en este carácter relacional del cuerpo. Dicha relacionalidad, como veremos, sostiene la existencia del cuerpo. De tal modo, lo que nos interesa principalmente es subrayar que ambos aspectos de la individuación de un cuerpo se sostienen en relación con otros cuerpos. Esto va a ser fundamental para poder pensar la resistencia del cuerpo, sobre todo por la tensión que se sostiene entre ambos aspectos. Podríamos preguntarnos, ¿por qué deberíamos pensar que un cuerpo puede resistir a los otros cuerpos cuando son los otros cuerpos aquellos que lo constituyen como individuo? ¿Es solamente la resistencia un acto intrínseco en *pos* de una conservación de dicha interioridad? y, en ese sentido, ¿es la resistencia algo posible?

3. Perseverar en el ser a partir de los cuerpos exteriores.

QUISIÉRAMOS DESARROLLAR AQUÍ brevemente lo que entendemos como el vínculo entre *conatus* y resistencia. Más en particular, hay que señalar que dicho vínculo —que usualmente piensa a la resistencia con una conservación del cuerpo frente a los efectos de los cuerpos externos— puede ser pensado de forma positiva al

¹⁹ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, p. 149.

²⁰ *Ibid.*, p. 95.

²¹ Morfino, V. (2010). *Relación y contingencia*. Encuentro Grupo Editor.

²² *Ibid.*, p. 47.

cambio. De forma muy general, las lecturas que analizan a la resistencia desde el aspecto físico del pensamiento de Spinoza²³ han sostenido que *perseverar en el ser* implica oponerse al cambio producido por otros cuerpos como si estos supusieran a) un peligro para la integridad del cuerpo como identidad individual; b) como si no hubiese algo en ese *perseverar* que incluya a los cuerpos externos; c) la muerte misma del cuerpo. Lo desarrollado a continuación viene a sostener lo contrario: son los otros cuerpos los que producen un cambio necesario por el cual es posible *perseverar en el ser*.

A partir de lo desarrollado en el apartado anterior debemos tener en cuenta la inscripción social del cuerpo en el mismo *conatus*. Spinoza va a presentar el *conatus* en la tercera parte de *Ética*, en particular en la proposición 6 que versa de la siguiente manera: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”²⁴. Cada cuerpo, podríamos afirmar, busca seguir existiendo y se esfuerza (actúa en consecuencia) en ello. Aquí aparece primeramente un elemento que va a ser explicado en la demostración de la proposición, a saber, “cuanto está a su alcance”. Podríamos preguntarnos ¿por qué estaría fuera del alcance de un cuerpo perseverar en el ser? El *conatus* que habíamos identificado siguiendo a Aguilar, como el principio intrínseco de individuación es “independiente” —como habíamos explicado— porque dicho esfuerzo no implica un fin logrado. Es decir, no depende primeramente de los cuerpos exteriores. Este esfuerzo se opone a “todo aquello que pueda privarle de su existencia”²⁵, es decir, todo aquello que pone en peligro su integridad, aquello que no le permite seguir “siendo”. Pero en medio de un esfuerzo por perseverar en el ser hay otros cuerpos, otros esfuerzos que buscan perseverar en el ser con potencias diferentes y que, ante todo, determinan y limitan la potencia de ese *conatus*.

Por un lado, Spinoza no dice *a priori* que es “todo aquello” que impide que un cuerpo pueda perseverar en el ser. Si vamos a la tan conocida proposición 4 de la tercera parte de la *Ética* donde Spinoza dice que “ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”²⁶, podemos deducir que para que un cuerpo no pueda seguir existiendo, debe haber una causa externa que lo destruya. Si lo que impide o limita el *conatus* de un cuerpo son los *conatus* de los otros cuerpos, la causa eficiente de la destrucción de un cuerpo puede ser entendida como la intromisión de un cuerpo sobre otro. A modo de ejemplo, es un cuerpo externo el que afecta

²³ El gran problema, y lo que lo diferenciaría de una lectura ontológica, es la sustracción de la física del entorno que la rodea.

²⁴ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, p. 220.

²⁵ *Ibid.*, pp. 220-221.

²⁶ *Ibid.*, p. 219.

negativamente “mi” cuerpo y, en ese sentido, “mi” *conatus* es “mi” esfuerzo por contrarrestar los efectos de esos cuerpos exteriores que hacen peligrar la integridad de “mi” cuerpo.

Ahora bien, si vamos al primer postulado de la tercera parte de la *Ética* Spinoza sostiene que “el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras”²⁷, algunas pueden aumentar la potencia, algunas disminuirla y otras le son indiferentes. Posteriormente nos va a decir que cualquier cosa puede ser causa de los afectos primarios; cualquier cosa puede ser causa de alegría, de tristeza o de deseo (EP3P15). Un cuerpo externo, podemos deducir, puede causar el aumento de la potencia tanto como su reducción. Por lo tanto, no hay un objeto que *a priori* genera tristeza y, en consecuencia, pueda ser entendido como un obstáculo. La causa exterior por la cual se produce la destrucción de un cuerpo no es necesariamente y de forma universal la afección de un cuerpo externo de manera negativa. Un cuerpo externo puede afectar de muchas maneras, donde la negativa o destructiva es una de ellas. Un cuerpo exterior, por último, puede no ser la causa de mi destrucción e incluso, como veremos, producir todo lo contrario. En fin, es posible afirmar que un cuerpo externo no es *a priori* un problema para la perseverancia en el ser, en tanto que el mismo puede afectar de muchas maneras a un cuerpo y generar tanto alegría como tristeza y deseo.

Por otro lado, Spinoza si dice aquello qué puede hacer que un cuerpo permanezca en el ser. Si vamos al postulado cuatro de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza afirma de forma clara y sucinta claramente que “el cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”²⁸. Son otros cuerpos los que pueden sostener las características identitarias de un cuerpo (E4P39dem), a saber, la *ratio* o proporción de movimiento y reposo (E2P13Lem4). Son los cuerpos, señala Spinoza, aquellos que regeneran al cuerpo humano²⁹. Una composición de cuerpos requiere una constante regeneración de sus partes que, casualmente, son otros cuerpos. Podríamos reformular, un individuo necesita de otros cuerpos para poder perseverar en su ser.

Étienne Balibar denomina a dicha interacción regenerativa como la “individualidad como un proceso”³⁰: un constante intercambio y relación con otros

²⁷ *Ibid.*, p. 210.

²⁸ *Ibid.*, p. 150.

²⁹ Si bien podría parecer un salto inexplicado entre cuerpo complejo (individuo) y cuerpo humano, la realidad es que, como sostiene Balibar, es con el cuerpo humano que la explicación de los cuerpos complejos se completa. En otras palabras, la complejidad de un cuerpo humano da cuenta de los procesos de composición que Spinoza entiende para los cuerpos complejos de manera general. Balibar, É. (2009). *Spinoza, de la individualidad a la transindividualidad: conferencia leída en Rijnsburg el 15 de mayo de 1993*, Encuentro, p. 44.

³⁰ *Ibid.*, p. 31.

que se sustenta en afectar (otros cuerpos) para ser afectado. El filósofo francés va a entender esta regeneración como un intercambio “regulado”, un proceso que depende del balance producido entre los intercambios positivos (aquellos que sostienen la identidad del cuerpo) y los negativos (aquellos que deshacen la integridad sin recomponerla). Balibar se basa en la demostración de la proposición 24 de la segunda parte de la *Ética* para afirmar que los individuos sufren una “virtual descomposición”³¹, *i.e.* las partes de cada individuo interactúan con otras en tanto que se encuentran separadas de la unidad individualizada del cuerpo al que pertenecen. Es así como pueden generar una “unidad transitoria” donde pueden ser intercambiadas y afectadas para poder afectar a otros cuerpos. En palabras más simples, un individuo nunca es una unidad cerrada sino siempre un proceso de relaciones e intercambio de partes que necesita de dicho intercambio para poder regenerarse, es decir, para poder perseverar en el ser. Un individuo complejo, en este sentido, no puede evitar ser afectado por cuerpos exteriores, porque es esa afectividad lo que permite sostener su individualidad. Reformulando la tesis de Balibar, no está en las posibilidades de un cuerpo ser idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo. Un cuerpo es, en tanto individuo, siempre un proceso de transformación de sí mismo. Los cuerpos exteriores inevitablemente afectan de forma directa a los individuos y, Spinoza, lejos de querer evitar dicha imposibilidad de ser afectado y transformado por otros, la asume y hace constitutiva de la individualidad.

4. La... ¿doble resistencia del cuerpo? Una tensión constitutiva

HASTA LO DESARROLLADO AQUÍ hemos tomado en cuenta dos aspectos fundamentales que nos van a servir de insumos para poder seguir avanzando. El primero de ellos fue haber comprendido al cuerpo como un individuo compuesto de varios cuerpos. Entendimos así que un cuerpo existe ya en relación con otros cuerpos, generando una relacionalidad constitutiva del mismo. El segundo aspecto desarrollado se vincula a cómo ese cuerpo se esfuerza en perseverar en el ser. Hemos argumentado que dicho cuerpo necesita a otros cuerpos (exteriores) para poder sostener su individualidad, lo que implica un segundo nivel de relación con otros cuerpos. Ambos elementos, insistimos, transforman la pregunta por la resistencia de un cuerpo y, como se argumenta a continuación, se vinculan necesariamente a partir del proyecto ético-político propuesto por Baruch Spinoza.

³¹ *Ibid.*, p. 38.

Fue señalado, al final del primer apartado, que existe una tensión que recorre el análisis presente, a saber, entre el *conatus* y su relación con los cuerpos exteriores. Por un lado, un cuerpo busca permanecer en el ser, resistir los efectos negativos de los encuentros con otros cuerpos. Es decir, un cuerpo resiste a los efectos exteriores de los otros cuerpos. Por otro lado, el intercambio con los cuerpos exteriores es el ejercicio de resistencia por el cual un individuo regenera sus partes constitutivas. Podríamos volver a reformular la pregunta que generó controversia ante la noción de resistencia que venimos a discutir ¿Cómo es posible entonces que un cuerpo necesite a otros cuerpos para poder *perseverar en el ser* y al mismo tiempo busque o evite ser destruido por ellos?

Esta tensión es pensada por Judith Butler³² como una imposibilidad de asumir a un cuerpo “como propio”. Para Butler no existe un *perseverar en el ser* que esté por fuera de la vida común a que dicho perseverar intenta construir. Es decir, no hay en el pensamiento de Spinoza una concepción individual de dicho perseverar en el ser, ya que el mismo no es un deseo personal. En nuestros términos, siguiendo a Butler, podríamos pensar que un cuerpo no resiste de forma aislada, como si dicha resistencia fuera reacia a dos cuestiones centrales: a) una socialización previa que determina su acción y b) una proyección exterior que permita dicho ejercicio de perseverar en el ser. En ese sentido, parafraseando a la filósofa, el cuerpo es un concepto de frontera y asumir una propiedad sobre el mismo es un error. El cuerpo se deshace en su propia constitución³³.

El cuerpo que resiste no lo hace por mera posibilidad de autoconservarse de manera individual y solipsista, lo hace mediante la construcción de un mundo que permite la perseverancia de otros cuerpos. Un cuerpo resiste a partir de relacionarse con otros, de construir un mundo afectivo común donde unos son afectados con otros. Es más, sustrayendo el argumento de Butler, podemos afirmar que —dentro de esta lógica materialista— un cuerpo necesita complejizarse para poder seguir existiendo, porque es en el aumento de sus relaciones que puede aumentar su potencia de perseverar en el ser³⁴. Esto es lo que la filosofía norteamericana va a entender como una lógica de “solidaridad política”³⁵. Una preeminencia de la relación

³² Butler, J. (2015). El deseo de vivir bajo presión. La Ética de Spinoza bajo presión. *Nombres*, (29), pp. 9-29.

³³ Lo propio aparece ligado a una concepción de individualidad común; no existe algo como “mi cuerpo que resiste” si por ello entendemos una tendencia hacia la imposibilidad real de ser afectados. La singularidad, “mi cuerpo” —siguiendo el argumento señalado— resulta algo problemático si se lo separa de la relacionalidad constitutiva del mismo, ya que como sostiene Butler “vivir significa participar en la vida, y la vida en sí misma será un término que se vuelve equívoco entre el “yo” y el “tú”. Butler, El deseo de vivir bajo presión, *op. cit.*, p. 11.

³⁴ Un pensamiento similar presenta Balibar: Complejizarse, es decir, componer más relaciones supone una mayor resistencia hacia la totalidad de las singularidades externas. Balibar, *Spinoza, de la individualidad...*, *op. cit.*, p. 40.

³⁵ Butler, El deseo de vivir bajo presión, *op. cit.*, p. 20.

—en nuestro caso intracorpórea o transcórporea— sobre el individualismo. Spinoza ubica al cuerpo en una ética donde el otro no adquiere un rol secundario, sino primordial. El otro (cuerpo) no se encuentra abajo y tampoco por encima del “yo”, sino en el mismo plano inmanente a la individualidad. En ese sentido, la caracterización del cuerpo que hace Spinoza y su estatuto relacional se enmarca en una ética-política donde la relación y la otredad se articulan en pos de una vida común.

Butler va a encontrar esta vía en la cuarta parte de la *Ética* mediante el uso de la Razón, particularmente en la proposición 73: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo”³⁶. En una primera aproximación, siguiendo el argumento aquí presentado, podríamos pensar que resistir es una cuestión de conocimiento de las relaciones a las que un cuerpo no puede sustraerse. Es decir, podemos deducir que el conocimiento racional aparece como solución al problema de que la *perseverancia en el ser* pueda ser entendida por un individuo a partir de su propia proyección finalista sobre las cosas. Este argumento va a tener su versión más acabada en la parte 4 de la *Ética* donde Spinoza argumenta —sobre todo en las proposiciones que van de la 57 a la 73— que el uso de Razón supone la libertad del hombre. Esto es lo que haría que el individuo que “se esfuerza por preservar su propio ser encuentra que este ser no es sólo ni exclusivamente suyo”³⁷. La ética sobre la cual Spinoza conceptualiza al cuerpo estaría vinculada necesariamente a un conocimiento de las relaciones necesarias que individualizan al mismo cuerpo.

A dicha argumentación, creemos, le es posible hacer dos objeciones. La primera ya fue señalada en el segundo apartado de este trabajo. Un cuerpo *persevera en el ser* en tanto que puede: no hay una relación causal entre la efectividad del esfuerzo del *conatus* y la Razón. Incluso es posible argumentar que, si bien un individuo racional puede actuar en consecuencia de su entendimiento nada asegura que la *perseverancia* sea lograda. La segunda objeción la encontramos en la proporción 9 de la tercera parte de la *Ética*, donde Spinoza dice que “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”³⁸. Es decir, el *conatus*, independientemente del tipo de conocimiento que lo oriente, sostiene dicha *perseverancia*. Dichas objeciones no son cuestiones secundarias, porque transcriben la tensión presente sobre “las resistencias” entre el *conatus* individual y la elaboración de uno más general: el cuerpo frente a otros y el cuerpo en requerimiento de otros.

³⁶ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, p. 395.

³⁷ Butler, El deseo de vivir bajo presión, p. 22.

³⁸ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, p. 222.

Butler no se equivoca al sostener que el conocimiento de la influencia de otros cuerpos en la constitución del propio implica un camino ético del cual se es posible —en nuestros términos— resistir³⁹. Es decir, el camino ético-político spinozista se sostiene a partir de las nociones comunes (EP2P38; EP2P39). Un cuerpo debe ser causa adecuada (EP3def2) para poder elaborar un conocimiento común con otros cuerpos y producir conjuntamente un nivel más complejo de individualidad. Y es allí donde un cuerpo puede intercambiar partes con otros, perseverando en el ser de manera indefinida. Este es el trasfondo de la resistencia de un cuerpo, la existencia común de un orden de individualidad en el cual los cuerpos se afectan mutuamente.

Es por ello que entendemos que Spinoza mantiene dicha tensión como irremediable. Es decir, mas allá de la propuesta ética, no existe solución definitiva o superación al problema de la resistencia de un cuerpo. Esto es así ya que el cuerpo es el principio de resistencia que va a impedir la totalización de un individuo sobre sus partes. siguiendo a Butler el cuerpo es el límite materialista —que piensa Spinoza— es “la radicalmente no conceptualizable persistencia del cuerpo”⁴⁰. El cuerpo funciona como límite al poder de los cuerpos exteriores que, a priori, no pueden ser orientados por un conocimiento racional. O, en un sentido similar, es el cuerpo en tanto singularidad que va insistir de forma constante frente a cualquier esfuerzo colectivo o individualidad de mayor complejidad. En ese sentido, el cuerpo es el límite a cualquier individuación racional que suponga la *convenientia* de varios cuerpos, tensionando constantemente frente su propia necesidad de seguir existiendo mediante el encuentro con dichos cuerpos⁴¹.

Ahora bien, podríamos preguntarnos ¿Spinoza piensa dos formas de resistencia distintas? El problema de definir a la resistencia de un cuerpo a partir de la tensión irremediable aquí reconocida es que hace caso omiso al contexto sobre el cual esa resistencia es ejercida. Un cuerpo que resiste no lo hace en el vacío, sino en un ya socializado e institucionalizado orden de individualidad siempre en constante cambio. La argumentación de que un cuerpo resiste a priori a los efectos de los cuerpos exteriores se sostiene siempre y cuando el contexto de esa resistencia no es tenido en cuenta. Es decir, cuando se ignora que el cuerpo ya es afectado por los cuerpos ex-

³⁹ Que en Spinoza se entiende como el conocimiento de Dios, ya que todo es en él (EP1P15) y es causa inmanente de todas las cosas (EP1P18).

⁴⁰ Butler, *El deseo de vivir bajo presión*, *op. cit.*, p. 24.

⁴¹ Butler no es ajena a esta tensión constitutiva, en sus propias palabras: “Además, si el cuerpo es lo que asegura la singularidad, el que no puede ser sintetizado en una colectividad sino que establece su límite y su futuridad, entonces el cuerpo, en su deseo, es lo que mantiene abierto el futuro. Sin embargo, esta singularidad —concebida como un sujeto— para ser poderosa, para que pueda perseverar en su deseo, y para preservar su propio poder de perseverancia, no puede estar preocupada por sí misma”. *Ibid.*, p. 23.

teriores en un orden donde los encuentros previos supusieron un *habitus* por el cual es identificado, muchas veces de forma imaginaria, un encuentro alegre o triste.

En ese sentido, la imposibilidad de dejar de lado el aspecto ético-político reúne lo que aparentemente son dos formas de resistencia que son contradictorias. Es decir, la resistencia de un cuerpo para Spinoza no puede ser pensada como autoconservación sin tener en cuenta una sostenida existencia común donde las singularidades ajenas puedan aumentar o disminuir su potencia. Un cuerpo que resiste a otros cuerpos y evita los efectos negativos en su individualidad lo hace mediante la composición de relaciones con otros cuerpos. Es en esa misma composición es que evita sostener una identidad invariable a lo largo del tiempo. Un cuerpo cuando resiste cambia a partir de ser afectado por los cuerpos exteriores. La resistencia de un cuerpo no está por fuera del proceso de individuación, como tampoco un individuo complejo se encuentra por fuera de dicho proceso que evita que sea igual así mismo. En otras palabras, la resistencia de un cuerpo supone el cambio en la identidad del mismo porque dicha resistencia se ejerce ya en un mundo extensivo y es allí que siendo afectados por otros, *i.e.* sosteniendo una identidad variable, es posible resistir.

5. Conclusiones

HEMOS INTENTADO DISCUTIR en este trabajo la idea de que los cuerpos —casi de forma aislada y sin marco individualizante, *i.e.* spinozianamente trascendente— se resisten a los cambios producidos por los efectos de los cuerpos exteriores. Se ha argumentado que si bien es posible asumir que el cuerpo no se encuentra a disposición de un campo pasional que lo define en su totalidad, la inscripción de dicho cuerpo en un entramado relacional es parte del ejercicio de resistencia.

Es por ello que en la primera sección del artículo se ha definido al cuerpo como individuo, es decir, un cuerpo que es complejo por sus relaciones constitutivas. En la segunda sección se ha argumentado que son los otros cuerpos exteriores aquellos que permiten resistir mediante un proceso de singularización e individuación. En la tercera sección fue expuesto sobre cómo tensiona la resistencia hacia los cuerpos exteriores y la resistencia en necesidad de ellos. Es allí que la inclusión de la resistencia de los cuerpos hace sentido de una ética-política donde se prioriza la relación frente a la conservación individual. En ese sentido, no hay dos resistencias de los cuerpos sino una que es entendida en un proceso infinito de reconstitución de individualidad.

En referencia a la tesis discutida, podríamos afirmar una reversión de los términos de la resistencia en lo que al cuerpo se refiere. No es el cuerpo aquel que

solamente evita ser destruido a partir de los efectos que produce un cuerpo externo sobre sí. Para Spinoza los cuerpos resisten en la composición con otros cuerpos, en ser afectados por ellos y, en ese sentido —imposibilitados de permanecer iguales— cambiar para perseverar en el ser. Pero la relación con estos cuerpos es cuanto menos incierta. No es del todo dada en sí misma por el encuentro de un cuerpo con otro. Por lo tanto, el trasfondo de esta conjetura aparentemente física no puede ser desentendida de una ética que, lejos de asumir la conservación del ser en tanto autoconservación, se inclina al mismo tiempo a la conservación. Podríamos afirmar con Volco que un individuo y su conservación “no estará signada por su capacidad de permanecer estáticamente igual a sí mismo, sino por los modos en que experimenta los múltiples conflictos con los otros individuos y con la multiplicidad de individuos que él mismo es”⁴².

⁴² Volco, A. (2010). *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*. Tesis de doctorado, Università di Bologna.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdo Ferez, C. (2017). ¿Qué puede un cuerpo?: los límites de Spinoza. *Figuras del discurso II: Temas contemporáneos de política y exclusión* (pp. 89-105). Bonilla Artigas Editores.
- Aguilar, C. (2020). ¿Nadie sabe lo que puede un cuerpo? Historia de la inversión de un error. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(2), pp. 82-98. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss2a331>
- Balibar, É. (2009). *Spinoza, de la individualidad a la transindividualidad: conferencia leída en Rijnsburg el 15 de mayo de 1993*. Encuentro.
- Balibar, É. (2011). *Spinoza y lo político* (C. Marchesino y G. Merlino, Trad.). Prometeo. <https://doi.org/10.3917/puf.balib.2011.01>
- Barry, G. (2021). Spinoza on the resistance of bodies. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 86, pp. 56-67. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2021.02.001>
- Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Cruce.
- Busse, J. (2009). *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne. <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.277>
- Butler, J. (2015). El deseo de vivir bajo presión. La Ética de Spinoza bajo presión. *Nombres*, (29), pp. 9-29.
- Casarino, C. (2017). Grammars of Conatus; or, On the Primacy of Resistance in Spinoza, Foucault, and Deleuze. *Spinoza's Authority*, 1, pp. 57-85.
- Chauí, M. (2000). Spinoza: poder y libertad. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, 111-141.
- Comte-Sponville, A. (2010), *Sobre el cuerpo: apuntes para una filosofía de la fragilidad*. Paidós.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquetes.
- Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza: tumult and indignation*. Bloomsbury Publishing.
- Fernández, E. (1996). Articulación crítica de ontología y política en Baruch Spinoza. *Revista de Filosofía*, 15, pp. 97-126.
- Gueroult, M. (1974), *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*. Aubier-Montagne.

- Lachterman, D. (1977). The physics of Spinoza's ethics. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8(3), pp. 71-111. <https://doi.org/10.5840/swjphil19778356>
- Manning, R. (2006). Spinoza's physical theory. Zalta, E. (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Marzano, M. (2007). *La filosofía del cuerpo*. Presses Universitaires de France.
- Morfino, V. (2010). *Relación y contingencia*. Encuentro Grupo Editor.
- Ricci Cernadas, G. (2021). *La multitud en Spinoza: de la física a la política*. RA-GIF Ediciones.
- Spinoza, B. (2019). *Ética*. Alianza.
- Spinoza, B. (2018). *Epistolario*. Colihue.
- Viljanen, V. (2008). On the derivation and meaning of Spinoza's conatus doctrine. D. Garber, & S. Nadler (Eds.), *Oxford Studies in early modern philosophy* (pp. 89-112). Oxford University Press.
- Volco, A. (2010). *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*. Tesis de doctorado, Università di Bologna.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.006>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 121-138