

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam*, 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

LA RAZÓN DEL GUSANO: MEREOLÓGÍA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

CLAUDIA AGUILAR

Professora, UBA/CONICET, Buenos Aires, Argentina

claudiamaagular@gmail.com

RESUMEN: El objetivo del artículo es analizar la mereología spinoziana, es decir, analizar cómo se relacionan las partes (tanto las partes con el todo, como las partes entre sí) según Spinoza. Para esto será crucial abordar los conceptos de parte y todo, considerando tanto la *Ética* como las cartas de nuestro filósofo — sobre todo aquella carta en la que encontramos el famoso ejemplo del gusano en la sangre. La hipótesis que me interesa defender es que, si consideramos los grados de individuación, parte y todo no son meras ideas inadecuadas de la imaginación.

PALABRAS-CLAVE: Spinoza; Mereología; Parte; Todo; Individuo; Razón.

nuestra normal estimación del tamaño de las cosas es variable, insegura y fatua, en cuanto que creemos que podemos eliminar toda comparación y discernir toda general diferencia de tamaño simplemente por la evidencia de nuestros sentidos

Christiaan Huygens, *Fragmento de autobiografía*

O. INTRODUCCIÓN

Las nociones de partes y todo y la relación que hay entre ellas no son completamente claras en los escritos de Spinoza. De este modo, el objetivo del presente trabajo es analizar la mereología spinoziana, es decir, analizar cómo se relacionan las partes (tanto las partes con el todo, como las partes entre sí) según Spinoza.¹ Para esto será crucial abordar los conceptos de parte y todo, considerando tanto la *Ética* como las cartas de nuestro filósofo — sobre todo aquella carta en la que encontramos el famoso ejemplo del gusano en la sangre, el gusano que tendría vista y razón. La hipótesis que me interesa defender es que, si consideramos los grados de individuación, parte y todo no son meras ideas inadecuadas de la imaginación, sino ideas adecuadas. El texto se estructura en cuatro partes: la primera se refiere a los grados de individuación en la *Ética*; la segunda a las nociones de parte y todo en la carta 32; la tercera al escolio de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética* donde Spinoza se explaya sobre la división en partes; la cuarta, a las continuidades entre

1 El término “mereología” no es utilizado hasta el siglo xx y, por tanto, no es un concepto estrictamente spinoziano. Empero, considero que si acotamos dicha noción a una teoría de las partes y sus relaciones; así entendida, la mereología es una preocupación recurrente en la filosofía de Spinoza.

lo analizado en la *Ética* y en la correspondencia spinoziana. Por último, enumero consideraciones finales a modo de conclusión.

I. GRADOS DE INDIVIDUACIÓN EN LA *ÉTICA*

La segunda parte de la *Ética* se titula “De la naturaleza y origen del alma”; allí, y en coherencia con la doble atribución — una única sustancia que se expresa en atributos de los que conocemos dos —, Spinoza incluye lo que se dio en llamar “la digresión física” o “la pequeña física”. Esta consta de cinco axiomas, una definición, siete lemas y seis postulados, que se encuentran entre la proposición 13 y la proposición 14 de EII, de los cuales me referiré solo a algunos.

El lema 1 afirma que los cuerpos no se distinguen entre sí en virtud de la sustancia, cosa que en una filosofía monista como la spinoziana sería absurdo, sino en virtud del movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud (SPINOZA, 1980, EII, prop. 13, lem. 1, p. 58).² El lema 2 será crucial para mi análisis posterior. En él Spinoza sostiene que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas: ya que implican el concepto de un solo y mismo atributo (el atributo extensión), pueden moverse o estar en reposo (remitiendo implícitamente al axioma 1), y pueden moverse más lenta o más rápidamente (según el axioma 2, aunque Spinoza no lo aclare de manera explícita). El lema 2 podría ser visto como la contracara del lema

2 Cito la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, como es habitual, utilizando la abreviatura E, seguida de la parte con números romanos y las siguientes abreviaturas y números arábigos para indicar las diferentes secciones: def. (definición), ax. (axioma), prop. (proposición), lem. (lema), post. (postulado), esc. (escolio), cor. (corolario), ap. (apéndice), pref. (prefacio), def. gral. de los af. (definición general de los afectos). Utilizo la traducción castellana de Vidal Peña consignada en la bibliografía.

1: los cuerpos no se distinguen por la sustancia (caracterización negativa) sino que, por el contrario, todos concuerdan en el atributo. Asimismo, en la digresión física el individuo es definido como una relación de partes (SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, def., p. 60). Para conformar un individuo tiene que haber cuerpos que se comunican entre sí el movimiento y el reposo según una cierta relación.

En el último lema (lema 7) Spinoza establece que no hay necesidad de que las partes componentes de un individuo tengan el mismo movimiento, siempre y cuando la relación de partes sea mantenida. Las partes componentes pueden sufrir muchas modificaciones sin que esto conlleve modificación alguna en la naturaleza del individuo, siempre y cuando se mantenga la relación que existe entre ellas y que define al individuo. Si se mantiene la relación, entonces, mientras se mantenga, se mantiene el individuo, esto es lo que se sostiene en los lemas posteriores a la definición. El último lema, lema 7, tiene un extenso escolio. Allí se explica que hasta el momento se había concebido un individuo que se compone de cuerpos simples, cuerpos que se distinguen por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud (SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, lema 7, esc., p. 61). Según este lema habría además individuos compuestos de individuos de distinta naturaleza y un tercer género de individuos compuesto de individuos del segundo género. Así los diferentes géneros de individuos compuestos van conformando individuos mayores hasta considerar toda la naturaleza como un individuo total que no posee cambio alguno a pesar de la variación de sus partes. Spinoza postula distintos grados de complejidad de los individuos, partiendo de cuerpos simples hasta llegar a toda la naturaleza o faz de todo el universo, manteniendo cada individuo una cierta relación entre sus partes. El periplo yendo de

menor grado a mayor grado es: individuos de grado de individuación 1 (conformados por cuerpos simples y no por individuos), individuos de grados de individuación 2 (conformados por aquellos individuos de grado 1), individuos de grado de individuación 3, y así sucesivamente hasta la faz de todo el universo. Tenemos aquí finalmente toda la escala de grados de individuación spinozianos.³ Sin embargo, la relación entre los distintos grados de individuación en tanto que partes y todo solo es abordada de manera muy breve en este escolio del lema 7.⁴ Para completar nuestro análisis es necesario indagar sobre este tema en las cartas de Spinoza.

3 Vale aclarar en este punto que la expresión “grados de individuación” no aparece en las obras de Spinoza; los términos de la digresión física de la *Ética* refieren a distintos géneros de individuos (unos compuesto de otros) e individuos más o menos complejos. Sin embargo, la expresión “grados de individuación” — tomada del pensamiento simondoniano (al respecto véase SIMONDÓN, 2015) — a los fines explicativos muestra de manera más intuitiva y directa las relaciones de partes y todo, partes que conforman individuos más complejos. Por esto último, utilizo esta expresión en el análisis.

4 Aunque nos hemos referido al atributo extensión, porque es al que se dedica Spinoza en la digresión; no hay que perder de vista la doble atribución en la consideración de parte y todo. Así por ejemplo, lo sostiene Peterman: “I would like to note that even if modes are divisible, they need not have that divisibility in virtue of their being extended in space — in other words, although all extended things are divisible for Spinoza, it is not obviously the case that all divisible things are extended. According to Spinoza, a composite body (or composite thing of any kind) is one whose parts maintain certain causal relationships with one another (EIIIP13def, G II 99/C 460) or, one whose parts are other individuals that «so concur in one action that together they are all the cause of one effect» (EIID7, G II 85/C 447). There is no mention here of spatial extension. This should not be surprising, since Spinoza thinks that we can speak of composite ideas, as well, and that their principles of composition should mirror those of bodies” (PETERMAN, 2015, p. 16).

2. PARTE Y TODO: DISCUSIÓN EPISTOLAR

El análisis de la mereología spinoziana tiene como fuente obligatoria la particular carta 32 de Spinoza a Oldenburg. En la carta 31, fechada en octubre de 1665, Oldenburg le solicita enérgicamente a Spinoza, tanto en su nombre como en el de Boyle, que le comunique si logra alguna luz en la indagación sobre *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona con las demás*.

Por lo tanto, Spinoza comienza la carta 32 respondiendo a ese pedido de explicación. En el análisis de las partes y el todo es crucial entender los grados de individuación (a los que nos referimos brevemente en el apartado anterior) y la relación entre ellos, ya que al conformar individuos de mayor grado de individuación unos pasan a formar parte de otros. En esta carta Spinoza insiste, como ya lo había sostenido en su carta anterior, en que ignora *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona (cohaereat) con las demás*, porque conocerlo realmente requeriría conocer toda la naturaleza y todas sus partes. Nuestro filósofo se limita, entonces, a las razones por las que está convencido de eso. Tras aclarar que no puede atribuir a la naturaleza orden o fealdad, belleza o confusión, Spinoza sostiene:

Por conexión de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y

se considera por tanto como un todo y no como una parte (SPINOZA, 1925, pp. 170-171; 1988, Ep. 32, p. 236).⁵

El término utilizado por Spinoza traducido por “conexión” es *cobaerentia*, expresión que denota la coherencia entre las partes de un todo. Lo mismo vale para la formulación del problema: lo que hay que entender es la coherencia de las partes, cómo cada una *cobaereat* con las demás, cómo se relacionan entre sí y con el todo. En cuanto las cosas se ajustan unas a otras son partes de un todo. Son partes de un todo en cuanto concuerdan entre sí, en la medida de lo posible. En cuanto discrepan, son cada una un todo y no una parte. Esa es la relación entre las partes. Es importante resaltar que son las mismas cosas las que concuerdan y discrepan: en cuanto concuerdan son parte; en cuanto discrepan, son distintos todos. Por lo tanto, las mismas cosas son parte y todo.

Aquí cabe hacer una indicación. Contrariamente a la traducción citada, en la edición de Colihue se sostiene “Por correlación de las partes, pues, no entiendo sino que las leyes o la naturaleza de una parte coinciden de tal modo con las leyes o la naturaleza de la otra, que se contrarían *lo menos posible*.” (SPINOZA, 2007, p. 143, la cursiva es mía). Este

5 Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica: Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925 Tomo I: *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand, Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I [en] II, Cogitata metaphysica, Compendium grammatices linguae Hebraeae*, Winter, Heidelberg 1925. Tomo II: *Tractatus de intellectus emendatione, Ethica*, Winter, Heidelberg, 1925. Tomo III: *Tractatus theologico-politicus, Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum, Tractatus politicus*, Winter, Heidelberg, 1925. Tomo IV: *Epistolae*, Winter, Heidelberg 1925. Para el Epistolario indico la abreviatura “Ep.” seguido del número de carta y la paginación canónica. Luego consigno la paginación de la traducción castellana de Atilano Domínguez especificada en la bibliografía.

asunto no es menor si consideramos que el problema se refiere a si hay o no contrariedad internamente a los distintos todos que conforman las partes. Entonces la disyuntiva es: ¿no existe contrariedad entre las partes o ellas se contrarían lo menos posible? ¿Cómo podemos decidir, entonces, cuál es la mejor traducción o la más coherente? Si seguimos a Atilano, para noviembre de 1665, fecha de la carta 32, Spinoza ya había hecho mención a la tercera parte de la *Ética*.⁶ Consideraré entonces lo que sostiene Spinoza en esa parte. Según E III, prop. 5 (SPINOZA, 1980, p. 90), no pueden darse en una misma cosa cosas de naturaleza contraria, ya que una de ellas puede destruir a la otra. En la demostración subsiguiente tenemos un argumento por el absurdo: si pudiesen concordar entre sí, habría en la cosa conformada algo que tiene la capacidad de destruirla y esto es absurdo. Dicho de otro modo, las cosas contrarias no concuerdan entre sí, por lo que la traducción de Atilano parece ser la más adecuada.

Dada la complejidad del tema, Spinoza continúa la carta 32 con un ejemplo para explicar la conexión entre las partes y la relación de ellas con un todo. Es el ejemplo de la sangre. En completa coherencia con lo anteriormente afirmado, Spinoza sostiene que cuando los movimientos

6 Sigo en este punto a A. Domínguez: “En todo caso, en marzo de 1665, por las fechas en que Spinoza está pensando ya en el T. teológico-político, menciona a Blijenbergh «mi *Ética* (todavía no editada)», aludiendo a otro pasaje tampoco identificado (Ep. 23). Poco más tarde, en julio del mismo año, promete a Bouwmeester enviarle «la tercera parte de nuestra filosofía..., aproximadamente hasta la proposición 80», dato igualmente sin identificar (Ep. 28). Sólo diez años después, en enero de 1675, hallamos una alusión de su amigo Tschirnhaus a pasajes de la primera y segunda partes (Ep. 59). Pero la noticia decisiva es que en junio de ese mismo año Spinoza comunica a Oldenburg que tiene listo para la imprenta su «tratado en cinco partes» (Ep. 62). Efectivamente, en julio se dirigió a Amsterdam para «mandar imprimir» el texto, pero hubo de diferirlo para más tarde debido a que el plan se había hecho público y los rumores eran adversos (Ep. 68)” (SPINOZA, 1988, p. 46).

de las partículas de linfa, de quilo, etc. se ajustan unos a otros, de suerte que concuerden entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, el quilo, la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre. Pero si concebimos las partículas linfáticas, por razón de su figura y movimiento, de forma diversa a las partículas del quilo, tanto el quilo como la linfa son considerados como un todo y ya no como una parte. Así, la consideración de algo como un todo o como una parte de otro todo consistirá específicamente en la apreciación de que concuerde con las otras partes. Si varias partes concuerdan, conforman un todo sin dejar de distinguirse como partes distintas. Si consideramos en cuanto discrepan entre sí, cada una es un todo y no una parte. Para aclarar el panorama, Spinoza ofrece una nueva imagen a sus corresponsales:

Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí (SPINOZA, 1925, pp. 172-173; ; Ep. 32, 1988, p. 237).

Lo primero a tener en cuenta es que aparece la palabra “razón”. Este gusano que vive en la sangre tendría vista y razón. Vista para discernir las partículas y razón para considerar cómo las partes se comunican entre sí sus movimientos. Esto no es un dato menor: si la razón es la que considera cómo las partes se comunican entre sí sus movimientos, entonces las nociones de parte y todo no son meras ideas de la imaginación, ideas

que para Spinoza son inadecuadas. Este es el punto de nuestra hipótesis. Es preciso recordar que si bien hay tres géneros de conocimiento (imaginación, razón e intuición) hay dos tipos de ideas: adecuadas e inadecuadas. Afirmar que es la razón la que considera la comunicación del movimiento de las partes permite sostener que las partes y el todo son conocidos adecuadamente. Hay conocimiento adecuado de las partes y el todo en tanto tales. De esta manera, solo si se considera las partes de manera aislada, basándose en ideas inadecuadas, la consideración de partes corresponde a la imaginación, primer género de conocimiento. En cambio, comprender el complejo entramado de *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona con las demás* implica ideas adecuadas.

La hipótesis que quiero defender aquí es que las partes y el todo no son meras ideas inadecuadas de la imaginación sino propiedades reales de las cosas, y que, por lo tanto, pueden ser conocidos adecuadamente. Esta hipótesis puede ser defendida teniendo en cuenta los distintos grados de individuación, en tanto que todos definidos como relación de partes. Sin embargo, esta interpretación tiene lecturas opositoras. Este es el caso, por ejemplo, de Julie Klein en su texto “By Eternity I understand...”. Encontramos allí una lectura que — a mi juicio — ensalza la intuición a riesgo de aunar demasiado la imaginación y la razón.⁷ Por esto mismo,

7 Por ejemplo, cuando sostiene: “While imagination and reason tend to abstract Nature’s motion and so to stabilize or regiment its variation under categories, universals, and discrete identity, understanding existing involves understanding Nature’s motion in and as the activity of existing” (KLEIN, 2002, p. 317). Esta equiparación entre razón e imaginación no deja ver la diferencia entre las ideas adecuadas y las inadecuadas, de las cuales, las primeras nunca son de la imaginación. Asimismo no contempla el hecho de que los universales son ideas inadecuadas de la imaginación y que, por lo tanto, no pueden pertenecer al segundo género de conocimiento.

esta interpretación olvida por momentos la diferentes ideas que envuelven el primer y el segundo género de conocimiento: las inadecuadas y las adecuadas, respectivamente.⁸ Basándose en la carta 12, Klein sostiene que parte y todo no son entes reales, sino de razón.⁹ Es importante aclarar que lo que Spinoza llama allí entes de razón (utilizando el vocabulario del *Tratado Breve*) es lo que en la *Ética* llamará ideas inadecuadas de la imaginación.¹⁰ Aquí es necesario tener en cuenta que:

En sus escritos posteriores Spinoza ya no utilizará el término *entia rationis*, no obstante, seguirá manteniendo la oposición entre conceptos del entendimiento y conceptos de la imaginación. En el TIE la denominación aparece una sola vez (par. 95) pero en la *Ética*, por ejemplo, los conceptos universales y trascendentales que formamos como auxiliares de la memoria ya no son presentados como *entia rationis*, sino como ideas inadecuadas por oposición a los conceptos del entendimiento que son ideas adecuadas (NARVÁEZ, 2011, p. 6).

8 Así, por ejemplo, Klein hace referencia a los universales de la razón: “Reason’s specific eternity is that of timelessness and of abstraction from the essence of a singular thing. This timelessness is essentially the eternity of universals. While such universal notions may differ from the universals frequently criticized by Spinoza in that the former are explicitly thought in relation to singular things, Spinozistic universals are nevertheless abstract. Even absent a framework of real universals and particulars as instantiations, universals remain divorced from the singularities of time, manner, and place. *Entia rationis* are not singular things, and Reason does not yield knowledge of the actual existence of a singular thing. What is common, Spinoza argues, «does not constitute the essence of any singular thing» (E2P37) and «does not explain the essence of any singular thing» (E2P44C)” (KLEIN, 2002, p. 306).

9 “De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos” (SPINOZA, 1925, p. 58; 1988, Ep. 12, p. 133).

10 “Todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son solo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino solo la contextura de la imaginación; y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no las llamo entes de razón, sino de imaginación” (SPINOZA, 1980, E I, ap., p. 48). Para un análisis más detallado véase NARVÁEZ, 2011.

Sin entrar en el escabroso camino de esta terminología spinoziana, el punto para nuestro tema es distinguir entre lo que corresponde a ideas de la imaginación o no, a fin de determinar si implican un conocimiento adecuado o inadecuado. En este respecto, Klein considera que los conceptos de todo y parte no responden a nada real y serían conceptos ligados a la sucesión y la quietud (KLEIN, 2002, pp. 317-318).

El individuo, en principio, puede ser considerado como un todo, un todo que lo conforman partes que mantienen una relación. A la vez, los individuos son partes que conforman todos de mayor grado de individuación. Considerando que el género de conocimiento que conoce la *ratio* es la razón, mi postura también se distancia del artículo mencionado de Klein quien considera que el tercer género de conocimiento es el que comprende la *ratio* (KLEIN, 2002, p. 324). Afirmación que solo es posible si se equipara — erróneamente a mi juicio — la *ratio* con la esencia.

Las partes no son ideas inadecuadas de imaginación. Solo se las entiende inadecuadamente si se las considera de manera aislada, como en un momento lo hace el gusano en la sangre; si se considera, basándose en ideas inadecuadas, que cada individuo es un átomo aislado. La razón, en cambio, no concibe partes desconectadas, solo lo hace la imaginación. De hecho “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede concebirse sino adecuadamente” (SPINOZA, 1980,^E II, prop. 38, p. 71); y las nociones de parte y todo no pueden ser ideas inadecuadas, sino adecuadas. En otras palabras, si bien parte y todo son modos de pensar, eso no nos compromete a afirmar que sean modos de imaginar. A diferencia de lo que sostiene Klein, la razón no da partes desconectadas ni todos indiferenciados (KLEIN, 2002, p. 310). Justamente, como aparece en la carta 32, lo que tiene en cuenta la razón es la concordancia. Por último, la propuesta de Klein que aún

ser divisible (que implica tener partes) con la finitud (KLEIN, 2002, pp. 307-308) no considera la posibilidad de un infinito que, a diferencia de la sustancia, sí sea divisible y sí tenga partes. Este es el caso de la faz de todo el universo, el individuo de mayor grado de individuación.¹¹

Quizá el problema y el riesgo esté en transpolar los “entes de razón” que aparecen en la carta 12 al segundo género de conocimiento, la razón, de la *Ética*. En definitiva, considerando la *Ética* y la carta 32 de 1665, no podemos afirmar que parte y todo sean ideas de la imaginación.¹² Los individuos, en tanto todo que es relación de partes y partes de un todo mayor, son partes y todo *reales*. Así, por ejemplo, Spinoza sostiene que “somos una parte de la naturaleza total cuyo orden seguimos” (SPINOZA, 1980, E IV, ap. 32, p. 166); la manera de entender adecuadamente los modos finitos es entenderlos como parte de la naturaleza: “vemos, pues — sostiene Spinoza — que las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto esta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las

11 Este es el objeto de una investigación que estoy realizando en este momento.

12 Entre las interpretaciones que postulan los conceptos de parte y todo como meros entes de razón se encuentra también la de Ghislain Guigon, quien sostiene: “Spinoza holds that Nature is mereologically simple because it is absolutely infinite and prior to any other concrete being. Since he denies mereological complexity to Nature, he maintains that talk of parts and whole are beings of reason, so that neither «part» nor «whole» has a real definition. Still he allows himself to introduce stipulative definitions of composite individuals in such a way that, according to his doctrine, composition occurs in the concrete modes of Nature. However, applying these stipulative definitions to an infinite being results in a kind of composition that is merely of reason: a kind of composition that does not occur but that we can conceive of *as if* it occurred for theoretical reasons, *i.e.* to help us to understand more easily difficult issues” (GUIGON, 2011, p. 205).

demás, no puede percibirse clara y distintamente” (SPINOZA, 1980, E III, prop. 3, esc.,p. 89.).¹³

Volviendo a la carta, el gusano consideraría cada parte como un todo, ya que consideramos las partes como tales (en relación a un todo) cuando sus naturalezas coinciden entre sí, o como un todo a cada una de ellas en cuanto se distinguen entre sí. Vemos algo como un todo de acuerdo a sus diferencias y razonamos sobre las partes según las leyes que las interrelacionan. Este gusano “no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí” (SPINOZA, 1925, pp. 172-173; 1988, Ep. 32,p. 237).

Si bien Spinoza sostiene que el gusano “viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte” es preciso tener en cuenta que el objetivo de Spinoza en esta carta es explicar *cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y cómo se relaciona con las demás*. No es su objetivo en esta ocasión aclarar algo sobre la concordancia entre aquellos individuos que son humanos, o aquellos individuos que conforman a los humanos, o algún otro tipo de consideración en particular sobre los humanos. Por este motivo, la interpretación de Sacksteder en “Simple Wholes and Complex Parts...” me parece polémica en cierto punto. En primer lugar, el autor sostiene que el gusano está en nuestra propia víscera (SACKSTEDER, 1985,

13 Así también explica las pasiones en la parte IV: “Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes.” (SPINOZA, 1980, p. 129, E IV, prop. 2). Lo mismo para el caso de los humanos en SPINOZA, 1980, E IV, prop. 4, pp. 129-130; en SPINOZA, 1980, E IV, ap. 1,p. 161, y SPINOZA, 1980,E IV, ap. 7, p. 162.

p. 394), cuando en realidad Spinoza simplemente habla de un gusano en la sangre, nunca habla de sangre humana o alguna otra especificación. Sin embargo, Sacksteder en su artículo constantemente remite a humanos.

Continúa Spinoza la carta 32 a Oldenburg:

Pues, si suponemos que no existe causa alguna fuera de la sangre, que le comunique a ésta nuevos movimientos, y que no existe tampoco ni espacio ni cuerpo alguno fuera de la sangre, a los que las partículas sanguíneas puedan transmitir su movimiento, es evidente que la sangre siempre permanecerá en su estado y que sus partículas no sufrirán ninguna variación, fuera de aquellas que se pueden concebir por la relación del movimiento de la sangre a la linfa, al quilo, etc.; es decir, que, en ese caso, la sangre siempre debería ser considerada como un todo y no como una parte. Pero, como se dan muchísimas otras causas que modifican, de algún modo, las leyes de la naturaleza de la sangre, y que, a su vez, son modificadas por éstas, surgen en la sangre otros movimientos y otras variaciones, que tienen su razón de ser no sólo en el movimiento mutuo entre las partes, sino también en el movimiento entre la sangre y las causas externas. Hasta aquí lo que se refiere al todo y la parte (SPINOZA, 1925, p. 172; 1988, Ep. 32, p. 237).

La misma cosa es una parte y es un todo. Parte y todo, entonces, son términos relativos (SACKSTEDER, 1977, p. 143), al menos cuando nos referimos a modos finitos,¹⁴ que refieren a la concordancia o no entre las partes. Pero parte y todo no son meramente correlativas, ya que la parte es definida en relación al todo y el todo no es una simple suma de las partes, sino que las cosas son consideradas como partes de un mismo todo por la conexión que las interrelaciona (SACKSTEDER, 1977, p. 152);

14 Esto es un problema para el caso del modo infinito mediato, faz de todo el universo, que es un todo conformado por partes sin ser parte de un todo de mayor grado de individuación.

en términos de la digresión física, por la mantención de la relación entre ellas. Cuando se considera la sangre en relación a los movimientos y la concordancia de ésta con otras partes, la sangre deja de ser un todo y pasa a ser una parte de un todo mayor, de mayor grado de individualidad. El error, entonces, no es considerar el quilo o la linfa como un todo. Tampoco lo es considerar la sangre como un todo. El error es considerar a estos como un todo sin tener en cuenta que a la vez son parte de un todo de mayor grado de individualidad, sin considerar que son partes de individuos de mayor grado.

Respecto a la parte y al todo Sacksteder enfatiza que para algunos propósitos podemos tomar la sangre como un todo (SACKSTEDER, 1977, p. 147). Al respecto, considero, por el contrario, que no es cuestión de propósitos, ya que — entre otras cosas — introducir esa terminología es complicado en la filosofía spinoziana. Sostengo, en cambio, que la sangre *es* efectivamente un todo, y también *es* una parte. Sostener lo contrario, nos comprometería a afirmar que parte y todo son simplemente ideas inadecuadas de la imaginación. En su descripción de las partes y el todo, Sacksteder sostiene que los seres deben ser concebidos como partes o todo, pero ninguno de estos conceptos los reduce a una unidad. La unidad, según este autor, es ilusoria cuando se ignoran las interdependencias complejas entre elementos discretos (SACKSTEDER, 1985, p. 404). Por mi parte, considero que la unidad no puede ser ilusoria, sino que las partes efectivamente conforman un individuo que mantiene una relación (*ratio*) entre dichas partes. He aquí la importancia de analizar las nociones de parte y todo en conjunto con la noción de individuo y sus grados de individuación. Lo mismo sucede si consideramos la definición 7 de la segunda parte de la *Ética*. Allí Spinoza sostiene: “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si

varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, *en este respecto*, como una sola cosa singular” (SPINOZA, 1980, E II, def. 7, p. 50, la cursiva es mía). Si bien la relación entre individuo y cosa singular es compleja y no son nociones intercambiables, el punto aquí es otro. Cuando Spinoza sostiene “en este respecto” no se sigue que la individualidad sea conjetural, sino que son parte de un todo en un respecto, y, a la vez, un todo cada parte, en otro respecto, sin que lo anterior implique que parte y todo sean ideas inadecuadas de la imaginación. Luego de referirse a las partes y al todo en la misma carta Spinoza establece:

Ahora bien, todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada, de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo. De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos (SPINOZA, 1925, p. 171; 1988, Ep. 32, pp. 236-237).

El ejemplo de la sangre y sus componentes puede ser extrapolado a todos los cuerpos de la naturaleza. Todos los cuerpos están rodeados por otros cuerpos y se determinan a existir y a obrar de una forma determinada. Asimismo se mantiene en todo el universo la misma proporción de movimiento y el reposo. Por lo tanto, “todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos”. Refiriéndose a los humanos sostiene Spinoza más adelante en la carta 32 que el cuerpo y la mente humanos son parte de

la naturaleza. Nuestro filósofo cierra el tema en su carta afirmando que explicar y demostrar en detalle lo sostenido sería una tarea demasiado amplia.

3. LA GOTA DE AGUA, ESCOLIO A LA PROPOSICIÓN 15 DE *ÉTICA I*

Una objeción posible a la hipótesis de que las partes y el todo son en verdad partes y todo y que no corresponden a ideas inadecuadas de la imaginación podría ser lo que Spinoza sostiene en el escolio a la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*. Allí nuestro filósofo afirma que la distinción del agua es una distinción modal y no real.

Ahora bien, que la distinción de partes sea una distinción modal (como aparece allí) no implica que el conocimiento de las partes y el todo sea un conocimiento inadecuado.¹⁵ Lo que esta proposición afirma respecto de las gotas de agua es que es una distinción modal y no real. El problema es qué entendemos porque algo no sea una distinción real. Considero que cuando Spinoza se refiere a que la distinción no es real, lo hace para decir que la distinción no es sustancial, ya que la proposición en cuestión versa “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (SPINOZA, 1980, E I, prop. 15, p. 30). Si consideramos el ejemplo de las gotas de agua en su contexto, Spinoza allí está discutiendo con aquellos que niegan la extensión de la sustancia porque la extensión

15 Así, por ejemplo, lo sostiene Renz: “by 1p15s, in which Spinoza discusses the ontological status of the difference between parts of water. Unsurprisingly, he concludes that this difference can only be a *distinctio modalis*, rather than a *distinctio realis*. He certainly does not deny, however, that the factual partition of a body of water into smaller amounts constitutes a physical process, which affects the individuality of these very volumes of water” (RENZ, 2018, pp. 53-54).

implicaría división en partes y, por lo tanto, finitud. En una argumentación por el absurdo en el escolio Spinoza sostiene: “Pues si la sustancia corpórea pudiera dividirse de modo que sus partes fueran realmente distintas; ¿por qué no podría aniquilarse una sola parte, permaneciendo las demás conectadas entre sí, como antes?” (SPINOZA, 1980, E I, prop. 15, p. 32). Lo que se observa aquí es que Spinoza equipara que las partes sean realmente distintas a que la sustancia esté dividida en estas partes. En este sentido es claro que la división no es real, no es real porque las partes no dividen la sustancia, no son sustancias distintas. Al respecto de las diferentes distinciones en la filosofía de Spinoza sostiene Mariana de Gainza:

En la recuperación cartesiana de la escolástica, la distinción real se refiere a la distinción entre sustancias, y el criterio para establecerla es que una cosa pueda ser concebida clara y distintamente sin el concepto de otra; la distinción modal se da entre una sustancia y un modo (en cuanto manera de ser o de actuar de esa sustancia, que sin ella no puede ser ni ser concebido, aunque la sustancia sí pueda ser concebida sin su modo), y entre modos de la misma sustancia; la distinción de razón, finalmente, se establece entre una sustancia y su atributo, que es aquello por lo cual la sustancia es conocida clara y distintamente (no siendo posible conocer una sustancia sino a través de su atributo). (GAINZA, 2018, pp. 57-58).

La división de las gotas de agua, entonces, es modal y no real. Pero sin embargo la división no es ilusoria o imaginaria, Spinoza no sostiene eso. Las distintas gotas de agua son efectivamente modos distintos y, al ser una distinción entre modos, es una distinción modal. Si nos atenemos al escolio, lo que se afirma simplemente es que la división es modal. Más adelante explica Spinoza en el escolio:

Ciertamente, si hay cosas que son realmente distintas entre sí, una puede existir y permanecer en su estado sin la otra. Pero como en la naturaleza no hay vacío (de esto he hablado en otro lugar), sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que estas partes no deben distinguirse realmente (SPINOZA, 1980, E I, prop. 15, p. 32).

Aquí queda claro qué entiende Spinoza por el hecho de que las cosas no se distinguen realmente. Lejos de implicar la indistinción de las cosas, o la división ilusoria, que la división no sea real quiere decir simplemente que las cosas no pueden entenderse adecuadamente de manera aislada, “el que no haya vacío en la naturaleza significa solamente que la división de las partes no es una distinción real. La distinción numérica es una división, pero la división no ha lugar sino en el modo, sólo el modo es dividido” (DELEUZE, 1999, p. 29).

Ningún modo finito puede existir y entenderse de manera aislada. Sin embargo, pueden distinguirse, aunque no por la sustancia, sí por el movimiento y reposo, la rapidez o la lentitud (si son cuerpos simples, SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, lem. 1, p. 58) o si son complejos (SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, def., p. 60) por la *ratio*. Término que remite tanto a la relación de partes como a la proporción de movimiento y reposo de estas. En definitiva parte y todo son efectivamente eso, aunque la división no sea sustancial, una gota de agua *es* una gota de agua y no una consideración inadecuada o ilusoria.

4. CONTINUIDADES ENTRE LA SEGUNDA PARTE DE LA ÉTICA Y LA CARTA 32

Resta ahora ver las continuidades entre lo analizado de la segunda parte de la *Ética* y la carta 32. Al respecto, podemos tender algunos puentes.

En primer lugar, la afirmación de la carta de que todos los cuerpos “están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada” remite a la definición de individuo de la digresión física. En segundo lugar, tenemos en la parte citada de Ep. 32 la noción de “proporción entre el movimiento y el reposo”. Esta misma expresión aparece en el lema 5 de la digresión física, donde se sostiene que las partes componentes de un individuo pueden volverse mayores o menores, pero si conservan entre sí la misma relación de movimiento y reposo, esto no modifica el individuo conformado (SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, lem. 5, p. 60). Lo mismo sucede si los cuerpos cambian el sentido de sus movimientos pero conservando entre sí la misma relación de movimiento (SPINOZA, 1980, E II, prop. 13, lem. 6, p. 60). En la demostración correspondiente se sostiene que lo anterior es evidente ya que el individuo conserva aquello que en la definición se dijo que era su forma, es decir, la relación de movimiento.

Ahora bien, cuando en la carta 32 Spinoza se refiere a la proporción de movimiento y reposo no nos remite a la relación de cualquier individuo. Por el contrario, se refiere a la proporción de todo el universo que es caracterizado como “el conjunto”. Si nos atenemos a la carta no vamos a encontrar una explicación de este universo, ni ninguna explicación en detalle — tal como el mismo Spinoza reconoce. Sin embargo es necesario aclarar que en este conjunto, que es un todo, las partes son partes diferenciadas, no hay desintegración: la faz de todo el universo no es una noche sin estrellas donde todo se confunde. La faz de todo el universo es el todo donde, a su vez, las partes que lo anidan son todos diferenciados.

Otra relación relevante de continuidad entre la carta 32 y la *Ética* es la que establece Aurelia Armstrong. La autora realiza una lectura de la

carta 32 centrada en los humanos. Allí sostiene que “si concibo a otros individuos como atomizados, soy más propensa a verlos como una amenaza a mi integridad y autonomía” (ARMSTRONG, 2009, p. 51, la traducción es mía). La autora relaciona el ejemplo de la sangre y el gusano con el prejuicio del libre albedrío (ARMSTRONG, 2009, p. 51). Según ella, en la relación entre las partes y el todo Spinoza explica la génesis de la idea ilusoria de la individualidad como una individualidad aislada que elige de manera indeterminada (ARMSTRONG, 2009, p. 58). Quisiera rescatar esta lectura que ve en el ejemplo del gusano no solamente un ejemplo ontológico y gnoseológico, sino también consideraciones ético-políticas. Asimismo, se puede agregar en la misma línea ético-política que tanto en la carta 32 como en la *Ética* las partes se relacionan entre sí conformando todos, es decir, individuos de mayor grado de individuación definidos como la relación que mantienen entre sí las partes.

En definitiva, lo que se observa es que lo que prima en la relación entre la segunda parte de la *Ética* y la carta 32 a Oldenburg son las continuidades. Estas continuidades habilitan a analizar ambas partes de estas obras de Spinoza conjuntamente, a fin de considerar los grados de individuación, las partes y el todo.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de las páginas anteriores podemos concluir que las nociones de parte y todo no son fantasmagóricas, sino que responden a individuaciones reales, sin que el ser parte de un todo arrastre a las partes a su aniquilación en tanto partes. Ni el todo se puede concebir sin las partes que lo conforman, que conforman su *ratio*; ni las partes se pueden

concebir sin las demás partes con las que conforman un todo, con las que concuerdan, y sin ese todo. El punto central aquí es que las nociones de parte y todo no son ideas inadecuadas de la imaginación, sino ideas adecuadas. Solo se conoce inadecuadamente las partes y el todo cuando se los considera por fuera del complejo entramado de relaciones en el que están inmersos. Asimismo, a partir de lo visto se puede sostener que la relación de parte y todo no es un problema meramente ontológico, sino que este implica consideraciones ético-políticas como la idea de libertad y la conformación de individuos de mayor grado de individuación.

En definitiva he aquí la urgencia de la mereología: no concebir adecuadamente las relaciones de las partes entre sí y las relaciones de las partes con el todo nos lleva a una concepción inadecuada de la naturaleza, tanto de la *natura naturans* como de la *natura naturata*. Concepción inadecuada que hasta un gusano dotado de razón sería capaz de evitar.

A RAZÃO DO VERME MEREOLOGIA NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

RESUMO: O objetivo do artigo é analisar a mereologia espinosana, quer dizer, analisar como se relacionam as partes (tanto as partes com o todo, como as partes entre si) segundo Espinosa. Para isso será crucial abordar os conceitos de parte e de todo, considerando tanto a *Ética* como as cartas do nosso filósofo — principalmente aquela carta em que encontramos o famoso exemplo do verme no sangue. A hipótese que nos interessa defender é que, se consideramos os graus de individuação, parte e todo não são meras ideias inadequadas da imaginação.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Mereologia, Parte, Todo, Indivíduo, Razão

THE WORM'S REASON. MEREOLGY IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

ABSTRACT: This article analyzes the spinozist mereology, that is, how parts (the relation of parts to the whole as well as parts with each other) are related according to Spinoza. In order to do this it will be crucial to explore the concepts of part and whole, considering both the *Ethics* and the letters of our philosopher — specially that letter in which we find the famous example of the worm in blood. The hypothesis that I want to defend is that, if we consider the degrees of individuation, part and whole are not mere inadequate ideas of imagination.

KEYWORDS: Spinoza, Mereology, Part, Whole, Individual, Reason

REFERENCIAS

- ARMSTRONG, A. (2009). "Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism". In: GATES, M. *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania: Penn. State Uni. Press.
- DELEUZE, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. trad. por H. Vogel. Barcelona: Muchnik.
- GAINZA, M. (2018). "El problema de las distinciones en Spinoza. Una subversión crítica de Descartes", In: *Endoxa*, n. 41, Madrid, pp.55-73.
- GUIGON, G. (2011). "Composition and Priority", In: GOFF, PH. (ed.). *Spinoza on Monism*. New York: Palgrave.
- KLEIN, J. (2002). "By Eternity I Understand": Eternity According to Spinoza", In: *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, n.51, pp. 295-324.
- NARVÁEZ, M. (2011). "El estatuto ontológico y epistemológico del número y la figura en Spinoza." *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata, Argentina, 27 al 29 de abril de 2011, pp.1-17.
- PETERMAN, A. (2015). "Spinoza on extension", In: *Philosophers' Imprint*, n. 15, pp. 1-23.
- RENZ, U. (2018). *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*. Nueva York: OUP.
- SACKSTEDER, W. (1977). "Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View", In: *The Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 8, n. 3, Spinoza Issue, autumn, pp. 139-159.
- _____. (1985). "Simple Wholes and complex Parts: Limiting principles in Spinoza", In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, n. 3, march, pp. 393-406.
- SIMONDON, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- SPINOZA, B. (1925). *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos. Heidelberg: Carl

Winter-Verlag.

_____. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. trad. por V. Peña. Madrid: Editora Nacional.

_____. (1988). *Correspondencia*. trad. por A. Domínguez. Madrid: Alianza.

_____. (2007). *Epistolario*. trad. por O. Cohan. Buenos Aires: Colihue.