

# METAFÍSICA DE LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA: UNA INTERPRETACIÓN DEL CONATUS COMO PRIMERA DETERMINACIÓN ONTOLÓGICA DE LA NATURA NATURATA

DANIEL ÁLVAREZ MONTERO  
*Universidad de La Laguna*

## Resumen

El concepto de *conatus* ha recibido diversas interpretaciones en la obra de Spinoza, y sus mayores controversias residen en la manera en que éste se aplica a ciertos modos de la Naturaleza –en especial, el ser humano–. Problemas como el suicidio, de ese lado, o la estabilidad de ciertas partículas subatómicas, por otro, han parecido poner en entredicho la integridad de este concepto. En este artículo perfilaré una interpretación del mismo que esquivo estas ambigüedades, argumentando que este concepto se presenta en forma eminentemente ontológica y, a su amparo, las principales problemáticas en torno al mismo se tornan espurias.

*Palabras clave:* Spinoza, conatus, naturaleza, ontología, conservación, vida.

## Abstract

Spinoza's concept of *conatus* has received several interpretations, and the majority of its controversies rests upon the way in which it is applied to certain modes of Nature –specially, the human being–. Problems such as suicide, on the one hand, or the stability of certain subatomic particles, on the other, have seemed to question the integrity of this concept. In this article I will sketch an interpretation that dodges those ambiguities, pointing that this

---

*Recibido: 05/05/2016. Aceptado: 14/07/2016.*

concept is presented in a purely ontological form and, under the shelter of this view, its main difficulties turn spurious.

*Keywords:* Spinoza, conatus, nature, ontology, preservation, life.

## 1. Introducción

«Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser»<sup>1</sup>. El *conatus* spinozista ha sido interpretado y orientado en numerosos trabajos de maneras diversas, considerándolo a veces como una suerte de *inclinación a la vida* para los seres humanos y como cierta estabilidad físico-ontológica para cualquier elemento inerte del cosmos. Si centrásemos la atención solamente en los enunciados que formulan esta noción, se podría entender como un principio vitalista que recorre toda la Naturaleza, como una *esencia eterna e infinita* que la define y viene a insuflar y perpetuar la vida, en la medida en que se habla de un *esfuerzo* en persistir —así aparece expresado en las proposiciones sexta, séptima y octava de la tercera parte de la *Ética*—. Pero este concepto no es privativo del género humano ni de los seres vivientes, aunque la palabra *esfuerzo* pudiera sugerirlo, sino que es anterior a estas organizaciones modales y, dado que su genuinidad no radica expresamente en lo humano, cualquiera que sea su esencia no estriba en ninguna peculiaridad de algún ser viviente —esto es, parece descartable que esta esencia suya, siguiendo la definición spinozista de *esencia*, esté relacionada de alguna manera con una suerte de impulso vital—.<sup>2</sup>

La idea de *conatus* brotaría por sí misma como consecuencia de la cuarta proposición de la tercera parte de la *Ética*: «Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior». No existe, en efecto, nada en la esencia de cualquier cosa que contenga su propia destrucción, sino que ésta tiene siempre un carácter externo o, en su defecto, relacional —relacional en la medida en que, verbigracia, una partícula y su antipartícula se aniquilarían al entrar en contacto entre sí, pero por sí solas no guardarían una inestabilidad autodestructiva—. Ciertas configuraciones modales pueden entrañar la destrucción de otros modos en ellas contenidos, pero esto no convierte

<sup>1</sup> E, III, 6. Seguiré por comodidad expositiva, para ésta y las futuras referencias a la *Ética*, la traducción española de Vidal Peña en *Ética*, Madrid, Alianza, 2006.

<sup>2</sup> La definición de esencia que da Spinoza al inicio de la segunda parte de su *Ética* dice que: «[...] pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse.»

a cada modo, considerado en solitario, como algo en cuya afirmación yace su destrucción. Desde esta tímida formulación el *conatus* comienza a perfilarse como una suerte de confirmación de aquella cuarta proposición, que se extiende a todos los ámbitos de la Naturaleza aunque, cuando se trata de hablar de modos vivientes, éste parezca albergar una marcada ambivalencia.

Vidal Peña, en su traducción de la *Ética*, constata esta doble consideración, afirmando que éste es: «[...] general para toda la naturaleza, aunque sólo en el hombre alcance la dimensión ‘psicológica’ que la palabra ‘esfuerzo’ parece conllevar»<sup>3</sup>. Y es en esta dimensión psicológica donde el *conatus* parece dar problemas —aunque también podrían aparecer dudas en interpretaciones eminentemente físicas, que no entrañarían problema alguno bajo una concepción como la que aquí voy a defender—. Ésta es la tesis central de este artículo: justificar la concepción del *conatus* como principio ontológico elemental en la filosofía spinozista, y no como determinante vital de aquellos seres a los que se atribuye vida.

El esfuerzo por la preservación del sí mismo se *manifiesta en* y de alguna manera *dirige las* vidas de los seres humanos desde un ámbito psicológico, pero éste no es el *conatus* en tanto principio universal de la Naturaleza, sino una idea del mismo surgida a partir de la conciencia biológica de la importancia de este cuidado para cada ser vivo. El *conatus* en tanto principio universal que será expuesto en las siguientes líneas y que, en mi opinión, es relevante para la filosofía spinozista, tiene el mismo efecto sobre un modo cualquiera de la *Natura naturata* —léase, un modo inerte—, que sobre un ser vivo cualquiera. La volición, la consciencia, el deseo, etcétera, no modifican la naturaleza del *conatus* en ninguna medida, aunque estas facultades humanas permitan atisbarlo, comprenderlo y postularlo como principio universal —o lo que se quiera—. El ser humano, poseedor de una amplísima e ignota potencia, no puede controlar o dirigir su *conatus* en el sentido original de éste, y cuando se dice que el suicidio contraviene la noción de *conatus* se está utilizando, a mi juicio, una concepción errónea del mismo —eso es lo que mostraré en estas páginas—. Las consecuencias de la perspectiva que aquí va a ser planteada tienen fuertes repercusiones sobre problemas fundamentales y aparentemente irresolubles de la obra de Spinoza: tal es el caso de ese problema del suicidio —ya tratado por cierta bibliografía, pero generalmente asumiendo una perspectiva vitalista o psicologista del mismo, como se verá a continuación—, o los posteriores

<sup>3</sup> Vidal Peña, *op. cit.*, 2006, p. 203, n. 4.

problemas de la modernidad en encajar el concepto de *conatus* con la nueva física del cosmos; problemas que podrán ser convenientemente orientados al amparo de la interpretación que aquí será expuesta.

## 2. Problemas y controversias generales de la interpretación vitalista del *conatus*

Por *interpretación vitalista* del *conatus* entenderé aquellas perspectivas que consideran que un acto de destrucción motivado por un ser humano —aunque esto es extensivo para cualquier ser vivo— contra sí mismo cuestiona la naturaleza esencial de este concepto; esto es, su formulación en tanto principio ontológico.<sup>4</sup> He de remarcar que, en ningún momento, entraré en la inveterada problemática acerca de qué manera ha de considerarse un acto suicida surgido de la razón —se arguye, y lo afirma el propio Spinoza, que tiene lugar por superación de causas externas—<sup>5</sup>, desde la perspectiva *biológica* de la preservación. Y, nuevamente, incido en ello: *perspectiva biológica* en la medida en que esto contraviene la inclinación de los seres vivos a la conservación de su mismidad y a prolongarla por el máximo tiempo posible, reflejado con mayor fuerza en el pensamiento humano. Diana Cohen, autora pionera en el estudio de este problema subyacente a la obra de Spinoza, ha tratado con amplia solvencia estas cuestiones:

[...] En el marco de su pensamiento, ni siquiera se puede hablar propiamente de suicidio. Pues frente a la consumación de actos que solemos calificar de suicidios, el filósofo que nos proponemos a examinar diría, sorprendentemente, que aquello que

<sup>4</sup> Enumero aquí algunas de estas interpretaciones donde la conservación del ser humano es considerada problemática con respecto de esta noción de *conatus*: Cf. Diana Cohen, *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2003. También de la misma autora: “Acerca de la posibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza”, en Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara [eds.], *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 483-495. Harold Joachim habla del *conatus* tanto en su forma ontológica como en su posterior traducción en la forma de la *cupiditas*, Cf. Harold H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Londres, Oxford Clarendon Press, 1901, pp. 191-193. Jonathan Bennett, en su célebre estudio de la *Ética*, considera también que la citada cuarta proposición de la tercera parte puede quedar en entredicho en el caso de un suicidio, lo que de nuevo implica dar ese salto entre una concepción eminentemente ontológica y una ya vitalista: Cf. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984, pp. 231-246.

<sup>5</sup> Señalaba Vidal Peña lo siguiente: «Espinosa critica aquí la ‘interioridad’ hipostasiada que subyace en la idea de ‘suicidio’ [...]. Al ‘suicida’ lo matan causas exteriores que disponen su cuerpo de cierto modo. Espinosa es coherente aquí con su negación de que el hombre sea substancia: sólo la substancia es *causa sui*.» Vidal Peña, *op. cit.*, 2006, p. 310, n. 7.

llamamos suicidio solamente expresa una creencia errónea, la de que puede existir una clase de muerte que sea el resultado de un acto de destrucción ejercido sobre uno mismo y, por añadidura, libremente elegido.<sup>6</sup>

Esta afirmación, que abarca una problemática real en el planteamiento spinozista, encierra lo que considero que debe ser apartado de la interpretación que del *conatus* debe hacerse en la obra de este autor, no porque la ambigüedad y aparente inconsistencia respecto del tema del suicidio no exista, sino porque ningún modo de la naturaleza, precisamente por su realidad modal —es decir, por no ser Sustancia— podría en medida alguna violar o contravenir una expresión fundamental de la Naturaleza que trasciende la potencia de acción de cualquier modo —del *conatus*, como se verá en las siguientes líneas, participan todos los modos, pero no existe uno único para cada uno de ellos, sino que éstos se desarrollan dentro de sus posibilidades y constricciones modales en este principio de la Naturaleza—. Cuestiones acerca de si es *libre* o no un acto suicida, o de qué manera pueden los suicidios encajar en una ética que promueve la preservación, es un debate no sólo pertinente, sino necesario. En este texto, no obstante, lo que se propone es negar lo que exponía Cohen en su estudio tal que así:

Spinoza observa [...], que el que alguien busque poner fin a su propia vida y además lo logre, ni siquiera es concebible. Pues incluso desde un punto de vista puramente lógico, el suicidio es impensable, porque supone el autoaniquilamiento de un sujeto que, por definición, ni puede estar unido a un predicado que lo niegue ni puede contener en sí mismo su principio de destrucción.<sup>7</sup>

La anterior exposición es el paradigma de ese salto entre una reflexión en torno a la preservación del ser hacia el cuestionamiento de un principio ontológico fundamental. Se propondrá tratar esta temática, la del suicidio, en la forma de *ideas*; ideas que ocupan una mente humana, que la constituyen y la determinan, pero que no podrán en ningún momento contravenir ese principio fundamental de la Naturaleza —mayúscula—, anterior a todo ser vivo. El *conatus*, argüiré, tiene vigor *ontológico* en el ser humano, pero no *biológico* o *psicológico*, donde éste adquiriría ya la forma de una meditación —y por lo tanto falible—, en torno a la pertinencia de la perseverancia en la vida del individuo —una meditación, por cierto, no menos importante para la existencia de cada sujeto—.

La cuarta proposición de la tercera parte de la *Ética* guardaba, como se dijo, la esencia de lo que el *conatus* pretende revelar sobre la Naturaleza: que, *per se*, no hay elemento en ella que contenga su autodestrucción;

<sup>6</sup> Diana Cohen, *op. cit.*, 2003, p. 22.

<sup>7</sup> *Ibid.*

cualquier aniquilación de un cuerpo, idea o lo que fuere, ha sido producida por superación de causas externas. Más aún, Spinoza afirma que el esfuerzo con que cada cosa persevera en la existencia no implica tiempo finito, sino indefinido —si fuera finito, la destrucción de una cosa estaría contenida en su propia esencia, lo que sería absurdo—. En la esencia actual —que no formal—, de cada cosa, se encuentra ya este principio.<sup>8</sup> Las esencias formales son eternas, luego no es necesario aplicarles conato alguno, no son susceptibles de perseverancia en el *ser* porque son pura esencia, y no tienen por qué existir —el *conatus* que esbozaré en estas líneas será predicable exclusivamente de la *existencia*, de aquello que ya es *modo*—. Del lado de los elementos más sencillos de la Naturaleza, esto es, aquéllos en que es más fácil estudiar este concepto porque no les es atribuible vida alguna, el *conatus* no tiene ninguna complejidad práctica a la hora de ser presupuesto. Una roca seguirá siendo una roca excepto que algo externo la destruya, ya sea una acometida brutal que la fragmente o la lenta y continua erosión de los vientos. El caso de un árbol sigue el mismo principio, y no encuentra mayores problemas que aquella roca inerte y estática. No obstante, al considerar el modo humano surgen las complicaciones —aunque este problema es igualmente extensible, quizás en diferente grado, al resto de seres vivos—.

En el prefacio a la tercera parte de la *Ética*, Spinoza se alza contra quienes pretenden creer que las pasiones humanas —y también sus acciones— proceden de algún ámbito ajeno al orden universal, o que son parte de una determinada Naturaleza dualista en la que ocupan un lugar alejado del limpio y puro espacio al que pertenecen las ideas, como estableciendo una tajante dicotomía entre dos reinos confrontados, donde el ámbito de la inmediata realidad estaría subyugado a alguna suerte de reino eidético de estilo platónico; nada, en cualquier caso, que no se supiera ya de su concepción monista<sup>9</sup> e inmanente de la realidad:

<sup>8</sup> E, III, 7: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.»

<sup>9</sup> Son varios los autores que han ayudado a configurar, de una manera u otra, la interpretación ontológico-inmanente de esta filosofía, algunos de los más célebres Matheron, Deleuze o Negri, cada uno en su ámbito —ver bibliografía final para un conjunto de trabajos fundamentales en este sentido por parte de estos autores—. No obstante, hay quienes no la consideran tal o ponen en entredicho su monismo, pero asumiré en este artículo que la filosofía de Spinoza sí es monista, no por mera preferencia personal sino como lo que me parece una consecuencia directa de la exégesis explícita antidualista de esta filosofía y su formulación de la Sustancia —no es posible, en la brevedad de estas páginas, recrear esta temática—. Respecto del posible carácter no monista de esta filosofía: Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974. Un cuestionamiento de la naturaleza del monismo spinozista en: Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984, p. 150.

Nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos.<sup>10</sup>

El ser humano, en su completitud, se explica como un elemento más de la Naturaleza, siguiendo sus leyes, tanto en sus vicios como en sus virtudes —sean éstos los que sean—, así como en su expresión en el atributo de la extensión y del pensamiento. De esta forma, tanto si el ser humano se ajusta de manera excelente a la noción de *conatus*, como si parece contravenirla en ciertos casos, ambas hipótesis deben recaer dentro de una explicación común de la Naturaleza. Todo ello es un tópico spinozista, pero conviene reseñarlo para no olvidar el sustrato sobre el que este debate tiene lugar. Spinoza no adujo problemas a la noción de *conatus* en su aplicación al ser humano —no dijo en ningún momento que hubiera un *conatus* para la Naturaleza y otro para el hombre—, bien porque no concibiera trabas con el mismo, bien porque decidiera pasarlas por alto; no los supuso, tampoco, para con el resto de elementos del cosmos, lo que se entendería fácilmente en tanto que la ciencia de su contexto no conocía ni trabajaba con elementos de la presente como la antimateria.

«Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra», cuenta la proposición quinta de la tercera parte de la *Ética*. Sin embargo, y aquí surge la controversia, el ser humano puede elegir poner fin a su vida, terminarla por voluntad propia. Ésta puede ser, además, una elección aparentemente racional, lo que complica significativamente el asunto, siempre que se entienda desde esa perspectiva vitalista que se cuestiona. Si la destrucción de la roca, el árbol o el hombre, proviene de algo externo que lo destruye, se cumple con claridad la cuarta proposición de esta tercera parte: «Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior». Si un hombre, por sí solo, decide terminar con su vida, ¿resulta violada esa proposición? Spinoza sabe, porque así lo determinó en su obra, que en un ser humano se dan tanto pasiones inadecuadas como ideas activas o adecuadas.

<sup>10</sup> E, III, pref.

Sabemos que las ideas inadecuadas se adhieren de manera inevitable a los hombres, de tal suerte que no pueden dejar de tener comportamientos peligrosos con respecto del resto de seres humanos e incluso consigo mismos. Puede entonces, un hombre, perdido en un mar de inadecuación, terminar con su vida sin más, del mismo modo en que elige destruir partes de su cuerpo por obtener otros beneficios —o tal vez falsos beneficios, cítese el caso de las drogas—. El suicidio y la destrucción de un ser humano por estos motivos —sea suicidio o destrucción paulatina— suponen el triunfo de la inadecuación, de un aparente estado inferior de existencia, toda vez que, en una acción deliberativa, los hombres se inclinan hacia estos comportamientos —no obstante, existen casos aún más complejos, como se verá inmediatamente—.

### 3. Naturaleza inercial del *conatus*

Si se considera que la anterior exposición supone una destrucción de la definición del *conatus*, entonces se le ha otorgado un carácter vitalista. ¿Cómo podría entenderse de tal forma que en un suicidio perfectamente racional —sea el caso, por ejemplo, de la eutanasia, que parece diferente a lo comentado en el epígrafe anterior—, no haya contradicción alguna con la noción de *conatus*? El *conatus* no es un proceso mental, todo cuanto podemos tener es una idea que lo represente en la mente, que es la idea del *conatus* y no el *conatus* mismo, y precisamente creo que confundirlo en tanto principio ontológico con su idea mental o psicológica es lo que ampara y resguarda estas inconsistencias en la obra de Spinoza. El *conatus* no opera determinando nuestra volición; no, al menos, de forma irremplazable para nosotros, si bien sí que podemos tener esta noción en mente y actuar bajo su idea, pero esto sólo sería una sucesión de ideas que lleva a determinadas acciones, y constituye un *conatus* aprendido que, desde luego, no estaría presente en todos los seres humanos, sino en los que hayan llegado a él cognitivamente y ajusten su pensar al respecto. El *conatus* se revela anterior a toda idea y a todo cuerpo, a todo elemento de la Naturaleza —por ridiculizar el asunto antropomorfizándolo, a éste *no le importa que el hombre piense o no*, ni mucho menos cómo lo haga—. <sup>11</sup> Esta *perseverancia en el ser* participa y permea en cada elemento del cosmos y, en el caso del ser

<sup>11</sup> Cf. *infra*. «Tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, el mismo [...]»



humano, se puede además reflexionar sobre ella —sin perjuicio de que una tal reflexión sea correcta o no—.

Pero el *conatus* no es una idea que dirige nuestra mente, ni una parte de nuestro cuerpo que evita que hagamos algo que nos mutile. El *conatus* es un principio ontológico, una inercia que constata que nuestra materia no se aniquila por *su sola esencia y existencia*, y no se inserta en nuestra mente para impedirnos obrar de tal suerte que el suicidio sea una imposibilidad biológica.<sup>12</sup> La vida tiene lugar, pero no porque el *conatus* la genere, sino por una continua y complejísima relación entre modos que la posibilita, porque ésta es formalmente posible en la Naturaleza, y es esta causación modal, mediante interacciones entre sus elementos, la que ha dado existencia a dicha vida, del mismo modo en que la existencia de un hombre no depende directamente de Dios, sino meramente de las causas directas anteriores que lo originaron, como puede verse en la vigésimo octava proposición de la primera parte de la *Ética* —donde Dios sólo es causa en tanto causación *ad infinitum* de cada cosa singular—:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.

Concebir un *conatus* que, en algún sentido, *camina hacia la vida*, sería atribuir a la Naturaleza alguna suerte de principio de creatividad o vitalidad inexistente en el planteamiento general de la Sustancia de esta filosofía. El *conatus*, pues, no es el origen de la vida, la vida es nada más —y nada menos—, que una consecuencia de interacciones modales, actualización de la potencia de la Naturaleza de tal modo que la esencia inherente a la misma torna en existencia cuando se concreta en los seres vivos. Tampoco el *conatus* es el origen de una roca, ni de un planeta. Éste es anterior a todo ello, está inserto en la propia noción de Dios, como ser autocausado, como pura afirmación, como remarcación de la evidencia empírica de que las cosas *son* y, en un sentido absoluto —naturante— *se oponen a la nada*; es pura e infinita afirmación. Del mismo modo en que Spinoza llega a Dios partiendo de la inmediatez del mundo, así se llega al *conatus*.<sup>13</sup> Un determinante

<sup>12</sup> Sobre esta concepción del *conatus* como *inercia* cabe citar como precursor a Victor Delbos, Cf. *Le spinozisme*, París, Vrin, 1950.

<sup>13</sup> Sobre la validez de las pruebas de la existencia necesaria de Dios en la *Ética*, Cf. Harold H. Joachim, *op. cit.*, pp. 45-58.

ontológico universal de este tipo no se opone a la idea de que un ser humano decida terminar su vida, dicha idea y sus repercusiones son la consecuencia de relaciones entre elementos de la Naturaleza naturada. El *conatus* del que participa el ser humano, que no es el *conatus* mismo, es limitado y finito, y además es superado y delimitado por agentes externos, porque ellos lo conforman, definen y constriñen. No hay un *conatus* para cada modo de la Naturaleza, no hay un *conatus* único para cada ser humano —recuérdese que al hombre no pertenece el ser Sustancia—,<sup>14</sup> cada uno participa de éste en la medida en que le es posible o, mejor, éste se manifiesta a través de los modos de la Naturaleza naturada siendo más o menos explícito en determinadas relaciones modales. Esto lo vio y remarcó con claridad ya Harold. H. Joachim en 1901, año de publicación de su estudio sobre la *Ética*, si bien aún le otorgaba un cierto carácter vitalista: «The force to be and to persist in being which each thing has —the living energy which constitutes each thing's individuality— is but a fragment, as it were, of the omnipotence of God»<sup>15</sup>.

El *conatus* es uno, un principio universal al que cada modo se ajusta en sus posibilidades, en la medida en que está compuesto de elementos que *son*, cuya destrucción —tanto como su surgimiento— dependerá de interacciones modales —esto incluye al ser humano—; pero ningún modo puede detener este principio universal ni siquiera a escala microscópica en la intrincada red de la Naturaleza naturada. Cuando se dice que un humano elige auto-destruirse, no se dice que algo único, ajeno al resto del cosmos y a sus partes constituyentes —esto es, una Sustancia—, ha avanzado como por inercia hacia una aniquilación *contenida en sí mismo*. Spinoza, como Descartes, ya sabía y proponía que cada cuerpo se descomponía en elementos más pequeños, la distancia entre los modos no termina en el ser humano. Un átomo es un modo, y de esta manera el modo humano es una suma cuasi infinita de modos, donde ciertas ideas, ciertos modos dentro de estos modos, entran en conflicto con otros de tal forma que el hombre, aunque parezca absoluto y sumo rector de su ser, puede decidir terminar su existencia sin que eso tenga más relevancia para la estructura de la realidad que el cese de la vida por muerte natural. Este caso sólo es diferente *cuantitativamente* a la acción de sacrificar un animal o de morir por causas externas, porque cualitativamente se trata simplemente de interacciones modales: la voluntad de matar a un

<sup>14</sup> E, II, 10: «A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre.»

<sup>15</sup> Harold H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Londres, Oxford Clarendon Press, 1901, p. 66.

animal o a uno mismo es una mera anécdota dentro de la sucesión modal del cosmos, una idea a la que se ha llegado —adecuada o inadecuadamente— mediante relaciones con otras. El *conatus* no es un guardia contra la destrucción, contra la muerte o contra los cambios de estado de la materia o la energía; no participa de tales procesos más que dando *ser* a la acción —por ello la presencia de elementos inestables en el cosmos no debería, en ningún caso, poner en entredicho esta noción—.

El escolio de la vigésima proposición de la cuarta parte aborda específicamente el tema del suicidio, que Spinoza sólo señala una vez y de pasada, sin atribuirle mayores complicaciones, explicando el carácter externo de cualquier idea o inclinación a la destrucción del yo: «Así pues, nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza». Esto mismo puede aplicarse, si se sustrae el término *apetecer*, a un elemento inestable de la Naturaleza, vencido por la incompatibilidad modal del entorno en que se produce —aunque ese entorno sea la totalidad de la *Natura naturata*—. En este sentido, que en el universo se hallen elementos a cualquier nivel predispuestos a autodestruirse bajo ciertas condiciones tampoco niega el *conatus*: sólo muestra una vez más el hecho de que hay ciertas configuraciones incompatibles modalmente con otras o, dicho de otro modo, ciertos modos inestables dentro de la estructura modal superior de la que forman parte —y esta *inestabilidad modal* puede extrapolarse a los casos de suicidios humanos considerados racionales—.

El problema de la concepción vitalista del *conatus* surge también en una interpretación inversa del mismo: si se asume y acepta un carácter vitalista para éste, entonces no podría aplicarse el mismo *conatus* a una roca, diferirían significativamente el uno del otro, ¿o acaso el *conatus* del ser humano es especial porque puede reflexionar sobre su vida y su devenir? No debería haber tales concesiones en la filosofía spinozista, no hay un *conatus de otro orden* para el hombre, no hay aspecto psicológico del *conatus* más allá de su idea y su posterior meditación, que, empero, distan mucho de ser el *conatus* mismo. Una roca puede violar este concepto tanto como el ser humano, la destrucción de un elemento cualquiera del universo no contraviene el *conatus*, porque ninguna destrucción es absoluta y cualquiera puede explicarse por efecto de causas externas. Tal es el caso de un hombre imbuido de ideas que le impelen al suicidio: éstas se adquieren, se siguen unas de otras en su mente, causadas, si se tira de la relación que las ha originado, por elementos externos al mismo, tan externos como la propia vida que le fue dada a ese hombre —porque ninguna esencia, excepto la de Dios, implica su propia existencia—.

Podría parecer una visión extremadamente reduccionista del *conatus*, pero se muestra más acertada y coherente con la filosofía spinozista que asumir que éste adquiere *otra forma* al llegar a la mente humana y transmuta, como por algún designio inescrutable, en las conciencias de los hombres que rigen sus propias vidas bajo la conciencia del mismo. El carácter psicológico del *conatus* puede —y debe—, ser expresado en términos de ideas, de meditaciones en torno a éste, que hacen que una persona progrese en la célebre escalera de los géneros de conocimiento hasta la comprensión de que la persistencia en el ser es lo mejor para sí, para su comunidad, para la historia y para el cosmos, en una suerte de adecuación —falible—, con esa ley universal de inercia que hace que los elementos de la Naturaleza *sean*, se afirmen positivamente, propendan al *ser*. Conviene hacer una pausa en esta psicologización del *conatus* tal como es mostrada en la *Ética* para probar la valía de las anteriores afirmaciones.

#### 4. El *conatus* en tanto idea de la mente

Así y todo, no se debe olvidar en ningún caso que la obra que estamos tratando es declaradamente una *ética*, y su propósito explícito es precisamente el desarrollo de un proyecto vital para el hombre. A este respecto, el prefacio de la segunda parte es claro:

Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito. Pero no las explicaré todas, pues hemos demostrado en la Proposición 16 de la Parte I que de aquélla debían seguirse infinitas cosas de infinitos modos, sino sólo las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad.

La importancia de ello radica en que, en efecto, el cuidado de sí es una parte fundamental de la obra de Spinoza, y en ningún caso se pretende eliminar en este texto ese aspecto. La clave para estas líneas es mostrar la pertinencia de la separación entre el carácter ontológico del *conatus* de lo que supone ya una reflexión o interiorización de esta idea por parte de una mente humana; esto es, no se trata de negar una realidad en favor de la otra, ni siquiera que la perspectiva vitalista del mismo no pueda apoyarse en aquélla, sino de mostrar la diferencia entre ambas y las incongruencias sistémicas que surgen al tratarlas como *una* o *continuas*.

En la tercera parte de su obra magna, dejando ya al margen las consideraciones generales del *conatus* en la naturaleza, concretamente en la explicación de la primera definición de los afectos, se muestra una exégesis

psicologista de este principio, o la manera en que el hombre toma conciencia y se adecúa a él: «[...] el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo, y que el apetito es la esencia misma del hombre, en cuanto determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su conservación»<sup>16</sup>. Y, acto seguido: «Tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, el mismo [...]»<sup>17</sup>. El deseo —o el apetito, explicado de esta manera para evitar *incurrir en una tautología*, como afirma el propio Spinoza en esta misma explicación—, es la misma esencia del hombre, y su *apetecer* consiste en una determinación a obrar en pro de su *persistencia en el ser*. Más aún, Spinoza clarifica que tanto da que el ser humano sea consciente de este principio o no, pues aún en su desconocimiento, éste sigue siendo el mismo, esto es, sigue inclinando al hombre hacia su cuidado y perseverancia en la existencia. En ningún momento deberían estas dos afirmaciones nublar la visión general del *conatus* hasta entenderlo como la esencia de la mente humana, puesto que de ser así, el hombre no podría errar en su continuación del ser debido a su autosuficiencia, lo que implicaría considerarle o bien como una Sustancia —lo cual es manifiestamente absurdo, y ya fue comentado—, o bien como poseedor de algún tipo de *elemento de eternidad* que supere su condición modal y su interrelación con el resto de modos de la *Natura naturata*, a fin de que, en todo momento, el hombre sea continua manifestación fáctica del *conatus* o, lo que es igual, el *conatus* mismo transformado en *extensión y pensamiento*.

Siendo esto último, también, absurdo, debe haber un punto intermedio entre entender al ser humano como *conatus* —en un sentido eminentemente ontológico y no psicológico—, y como *conatus* hecho conciencia —primordialmente psicológico, una evolución del mismo que rige la Naturaleza en forma de acción vital—. La falibilidad de esta inclinación a la perseverancia está reconocida por el propio Spinoza en las últimas líneas de esta primera definición de los afectos, de forma que no se olvida la posición del ser humano en el cosmos y la ausencia de todo privilegio en el mismo —y para no perder esto de vista fue remarcado con anterioridad el prefacio a la tercera parte de la *Ética*—:

Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de ‘deseo’ cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> E, III, Affectuum Definitiones, 1, exp.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

Es cierto que Spinoza utiliza la palabra *esfuerzo* para hablar de la perseverancia en el *ser* que desarrollan las cosas, y utiliza el mismo vocablo tanto para referirse a esta perseverancia en cosas inanimadas como en seres vivos. Tiene motivos aquí Vidal Peña para señalar que sólo en el hombre el *conatus* adquiere la dimensión psicológica que la palabra *esfuerzo* parece conllevar.<sup>19</sup> Sin embargo, Spinoza a veces, es bien sabido, descuida ciertas exposiciones, quizás en un intento de simplificar la idea a transmitir, y usa de manera ambivalente un mismo concepto —no se pretende excusar al autor por ello, una clarificación en este sentido habría ahorrado críticas y revisiones—. Esto suele suceder cuando el hispanoportugués abandona momentáneamente su férrea conceptualización y utiliza ciertas palabras de forma común, laxa y desde luego no *ordine geometrico* —posiblemente, algo de lo que ni él mismo fuese consciente o, al menos, a lo que no quiso darle tanta importancia—.<sup>20</sup>

Un caso paradigmático lo señalaba Jonathan Bennett relativo a la definición de *atributo* que aparece en su obra, ejemplo que podría aplicarse también respecto de la palabra *esfuerzo*: Spinoza nos dice en la definición de atributo que éste es *lo que el entendimiento percibe de una Sustancia como constitutivo de la esencia de la misma*, y una definición tal guarda una peligrosa ambigüedad que parece privilegiar al pensamiento, en tanto que los atributos serían lo que el entendimiento *percibe* como esencia de una Sustancia, no que dicho atributo *sea* una esencia de dicha Sustancia, lo que ha generado una extensa controversia entre sus intérpretes. «So we shall have to take the definition to be saying that an attribute is what an infallible and omniscient intellect would perceive as an essence of a substance»<sup>21</sup>, concluye Bennett. Para el presente caso, que Spinoza hable de *esfuerzo* respecto de seres vivos como del resto de elementos de la Naturaleza es, sin duda, una explicación cuando menos susceptible de una mejor matización, lo que confirmaría el hecho de que ciertos conceptos aparecen de forma ambivalente en la *Ética*. La importancia de este doble uso del lenguaje es manifiesta en casos como éste, donde al menos una aclaración

<sup>19</sup> Vidal Peña, *op. cit.*, 2006, p. 203, n. 4.

<sup>20</sup> O, también, podría aceptarse la tesis de Eugenio Fernández, quien considera que Spinoza, en su uso del lenguaje, se inclina por la reformulación de su vertiente cotidiana, o más bien su evolución o adaptación, como premisa fundamental en su intento de dar cabida a distintas y más sutiles —cabría decir, quizá, apropiadas— significaciones de palabras y conceptos. Cf. Eugenio Fernández García, “Historia de las palabras: la importancia del uso”, en AAVV, *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, Ediciones de la UCLM, 2008, pp. 205-220.

<sup>21</sup> Jonathan Bennett, *op. cit.*, p. 62.

sobre el verdadero significado de la palabra *esfuerzo* parece necesaria, bien para confirmar esta idea, bien para rechazarla, aclaración más necesaria aún en el caso de la definición de atributo señalada por Bennett o, todavía más, respecto de la manera en que se dice pensamiento –*cogitatio*– en la obra del hispanoportugués.<sup>22</sup>

La oposición de deseos, de voliciones, de esfuerzos y, en general, de formas de continuar en el *ser*, puede entorpecer la esencia y finalidad del *conatus* en un sentido general si se entiende al ser humano como elemento único y extrapolado de su compleja constitución modal, tanto a nivel interno como externo. No así, la idea del *conatus* en el hombre consiste en la *continuación en el ser* de la mejor forma posible en el desarrollo de la potencialidad inherente a sí mismo en cuanto modo, pero esto es una *práctica*, no se habla aquí de una suerte de principio universal que trascienda lo humano. Spinoza bien sabe, pues así lo afirmó en el citado prefacio a la tercera parte de la *Ética*, que el hombre puede entorpecer y hasta oponerse a esta noción de *conatus*, sin que éste desaparezca o pueda ser evadido por ciertos sujetos –porque el *conatus* procede de manera infinita, y toda relación entre lo infinito y lo finito, como ya dejaba ver la vigésimo octava proposición de la primera parte, se dará exclusivamente en cuanto causación *ad infinitum* de cosas singulares–. Si el autor hubiera querido decir que el *conatus* adquiere forma psicológica en la mente del hombre y que éste no puede ser contravenido, o que transmuta en una expresión más sutil, lo habría hecho de forma explícita, o al menos eso habría sido lo más simple.

## 5. Notas finales respecto de la expresión ontológica del *conatus*

En la cuarta parte de la *Ética* se encuentran algunas pruebas fuertes en torno a la tesis del *conatus* como principio ontológico universal sobre cualquier explicación psicológica del mismo. La psicología, como se arguyó, se limitaría exclusivamente a la reflexión sobre la idea de *conatus* en el hombre, desde el punto de vista consciente, pero en la mente humana se dan muchos otros procesos que no pueden explicarse bajo la inmediatez de la conciencia —la mayoría, de hecho—; aquí se incluyen la perturbación y sucesión de ideas inadecuadas y la generación de estados en el hombre

<sup>22</sup> Vidal Peña ha tratado esta problemática respecto del concepto *cogitatio* con sobrada amplitud. Cf. Vidal Peña, “Eternidad y temporalidad ‘en’ Spinoza ‘hacia’ Hegel”, en María Isabel Lafuente [ed.], *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, León, Universidad de León, 1984, pp. 57-76.

que devienen en la propia destrucción, nunca considerando a éste como ser apartado, completo y cuyo destino o *telos* surge de sí mismo, sino en cuanto compuesto por innumerables modos de la Naturaleza y relacionado con ellos, donde tan absurdo sería creer que un suicidio viola el *conatus* como pensar que una enfermedad lo contraviene.

Obsérvese la vigésimo segunda proposición de la cuarta parte, que constituye lo que parece ser una afirmación ontológica del *conatus*: «No puede concebirse virtud alguna anterior a ésta (es decir, al esfuerzo por conservarse)». Y nótese su aparente psicologización al afirmar en su predecesora que, antes que desear cualquiera cosa, tal deseo es primero un deseo de *ser* —sin el cual esa cosa no podría ejecutarse—: «Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto». El deseo de *ser* del hombre es su propia condición natural saludable, en tanto sus ideas continúan la cadena de ese *ser* suyo sin fijarse al objetivo de perderlo, de fragmentarse. Cuando un ser humano deja de desear su *ser* y elige el suicidio, primero, debe *ser* para poder ejecutar su voluntad, y este, dígame, *ser primordial*, latente incluso en aquello que tiene que *ser* como vía para dejar de *ser*, muestra, primero, su realidad ontológica indefectible y, por otro lado, que sólo el hombre puede *orientarse* modalmente a su destrucción, y dicha orientación, expongo sin separarme de la propia idea spinozista, puede darse tanto por inadecuación de ideas, como por adecuación a un destino que es mejor que la propia vida actual de ese ser humano.

A este respecto, una posible existencia atormentada, insalvable e irrecuperable en términos humanos —tanto si dicha irrecuperabilidad es real o no—, que elige morir a vivir, ordena en torno a su conocimiento lo que, a su juicio —acertado o no—, resulta menos destructivo —y en este caso la presencia del *conatus* a nivel ontológico subyace igualmente—. La muerte de un sujeto no es más destructiva que su vida en ciertas condiciones, salvo que se pretenda considerar la existencia humana como una suerte de forma superior de *ser*; pero sabemos que, en el spinozismo, la vida es una expresión de la Naturaleza, ni mejor ni peor que las demás, y que su unidad como conjunto —lo que se llama *vida*— no es *a ojos de la Naturaleza* más salvable que el *ser* de un planeta inerte. Creo que el prólogo de la tercera parte de la *Ética* puede ser leído en este sentido, cuando enuncia, refiriéndose a ciertas interpretaciones, que:

Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente,



detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia de la mente humana.

Sólo desde una perspectiva estrictamente humana, bajo el prejuicio de la superioridad de la vida, podría suponerse que todo cese suyo sea siempre peor que ella en cualquier condición, no ya para el hombre sino para la consideración general de la Naturaleza naturada. Los defectos humanos, si se concede llamarlos así, no podrían de ninguna manera violar el *conatus*, pues son también la esencia de la propia Naturaleza —trágica, desde una perspectiva humana, para este caso—. Una vez más, y antropomorfizando de nuevo vulgarmente el asunto: para el entendimiento absoluto de la Naturaleza —mayúscula— la unidad vital del hombre, en cierto grado, no es más ni menos *perseverante* que su desintegración. En este sentido, ciertas configuraciones modales en la vida de un hombre *perseverarán en el ser* mejor que otras, y cuando en algunos unas lo hagan de forma funesta y trágica, ello no se resolvería más que cuantitativamente en términos de incompatibilidades modales. Spinoza enuncia en el mismo prólogo anteriormente citado que: «[...] nadie, [...], ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede la mente por su parte, para moderarlos». Esta afirmación debe leerse no sólo desde la positiva perspectiva del *hasta dónde podremos llegar para nuestro beneficio*, sino también desde una negativa: *quién sabe cómo funciona el cuerpo y la mente humana, que a veces son abocados a su propia destrucción*.

Con todo, puede verse cómo la *Ética* afirma el carácter primario del *conatus* y, posteriormente, traduce su significado para la conciencia humana, no estableciendo a un sujeto-Sustancia, no separando al hombre de su inextricable pertenencia, relación y determinación por y para con el resto de la Naturaleza, sino comprendiendo en qué medida la vida humana es impelida a *ser* en su conjunto, sin que el sujeto consciente se avenga a una suerte de determinación última de la Naturaleza que imposibilite cualquier relación conflictiva o destructiva. El *conatus* no impide la destrucción, no se opone a ella, sólo confirma continuamente el carácter ontológico afirmativo de la Naturaleza, que, pudiendo no haber sido, sin embargo revela que *es*. Más que una ley deducida de principios generales, se trata de una atestiguación de la condición natural de la realidad, aquella que se opone existencialmente a la nada. Se cumple esa idea spinozista de que la experiencia *determina el objeto que investigamos*,<sup>23</sup> pues la realidad ontológica es, a buen seguro, lo primero que constituye cada idea que un ser humano puede elaborar.

<sup>23</sup> TIE, 103.

Ya se dijo que: «Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto». Dicho de otro modo: sin el *ser*, lo eminentemente primario, no hay modos, ni su mutabilidad, surgimiento o destrucción. El *conatus* es precisamente ese *ser* fundamental, es la constatación de la inclinación a la existencia de la Naturaleza. Tal vez, parafraseando el concepto spinozista, éste sea el *esfuerzo* con que la Naturaleza naturante deviene en naturada, pasando de pura indeterminación, de infinito, a realidades que son ya determinaciones, esencia formal que deviene actual en la continua e infinita potencia generativa de la Naturaleza. Mediante una interpretación de este tipo, los problemas surgidos de una lectura vitalista del *conatus*, o referidos a la integridad de cualesquiera elementos del universo, quedan relegados al ámbito de las interacciones modales, pero manteniendo este concepto como constituyente fundamental de la potencia de la Naturaleza.

## Bibliografía

- Bennett, Jonathan: *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984.
- Cohen, Diana: *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2003.
- Cohen, Diana: "Acerca de la posibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza", en Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara [eds.], *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 483-495.
- Delbos, Victor: *Le spinozisme*, París, Vrin, 1950.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza: Philosophie pratique*, París, Les Éditions de Minuit, 1981.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Fernández García, Eugenio: "Historia de las palabras: la importancia del uso", en AAVV, *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, Ediciones de la UCLM, 2008, pp. 205-220.
- Joachim, Harold H.: *A Study of the Ethics of Spinoza*, Londres, Oxford Clarendon Press, 1901.
- Matheron, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Matheron, Alexandre: *Anthropologie et politique au XVIIe siècle. Études sur Spinoza*, París, Éditions Vrin, 1985.

- Negri, Antonio: *Spinoza. L'anomalia selvaggia-Spinoza sovversivo-Democrazia ed eternità in Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2005.
- Peña, Vidal: *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Peña, Vidal: “Eternidad y temporalidad ‘en’ Spinoza ‘hacia’ Hegel”, en María Isabel Lafuente [ed.], *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, León, Universidad de León, 1984, pp. 57-76.
- Peña, Vidal: *Ética* [tr.], Madrid, Alianza, 2006.