

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/345907638>

Spinoza: Entidades políticas e individuación

Article · August 2020

CITATIONS

0

READS

17

1 author:



Jean Carlos Sirias

University of Costa Rica

3 PUBLICATIONS 0 CITATIONS

SEE PROFILE

Jean Carlo Sirias Arroyo

Entidades políticas e individuación¹

Resumen: *El trabajo examina la pertinencia de la teoría spinoziana del individuo compuesto en el registro de las entidades políticas. Se vale de una revisión de la Ética y la Carta 32. El objetivo es mostrar que la teoría del individuo compuesto no vale para sostener que estas entidades sean individuos.*

Palabras clave: *Spinoza. Individuo. Individuación. Cuerpos compuestos. Entidades políticas.*

Abstract: *This paper examines the pertinence of the Spinozian theory of composed individual in the ambit of political entities. It presents a revision of the Ethics and the Letter 32. The objective is to show that the theory of composed individual is not-sufficient to consider the political entities as individuals.*

Keywords: *Spinoza. Individual. Individuation. Composed Bodies. Political Entities.*

Introducción

La cuestión de qué es un individuo parece, a primera vista, que no genera mayor dificultad: la taza frente a mí es un individuo, al igual que lo soy yo, que escribo estas líneas, etcétera. Estamos en un mundo de individuos, que se distinguen de otros que los rodean y con los cuales se relacionan de manera más o menos directa. Ahora bien, las condiciones que hacen que un individuo sea tal, y que le permiten, por quién sabe qué mecanismos, distinguirse de los otros individuos no parecen tan evidentes. Cuando

levanto la taza, sé seguro que mi mano no se confundirá con ella, de manera tal que cuando la vuelva a colocar sobre la mesa, la taza y mi mano quedarán separadas. De la misma manera, al levantar la taza, sé que ella se separará de la mesa. Sé seguro, además, que cuando camino por la calle no me voy deformando y esparciendo en restos por el camino. ¿Pero de dónde vienen tales certezas²? ¿Por qué, en efecto, sucede tal y como lo he descrito y no de manera inversa? ¿Cuáles son los mecanismos que operan para que el individuo sea individuo a lo largo de su existencia?

A las interrogantes anteriores debe dar respuesta toda teoría de la individuación que se pretenda efectivamente tal. Tratar de identificar en cualquier autor los elementos para dar respuesta a estas preguntas complejiza aquella cuestión que al inicio parecía tan sencilla. Cuando se trata de un planteamiento metafísico como el spinoziano, además, la tarea se vuelve más ardua. Aunque ahora está en desuso la teoría que niega la existencia de los individuos en el planteamiento spinoziano³, las respuestas están lejos de haber sido dadas.

El rechazo de tal teoría de la negación representa una forma de evitar el problema antes que una solución. El problema de la individuación en Spinoza existe, y existe, además, en diversos grados. El celebrado *De la individualidad a la transindividualidad* de Balibar así lo ha hecho manifiesto. En este texto el autor se vale del concepto de transindividual para explicar la dinámica de la política en el planteamiento de Spinoza. Plantea, entonces, la existencia de *meta-individuos*, o individuos de segundo grado, que no son sino aquellos individuos compuestos



por otros individuos. Yo, por ejemplo, soy un individuo, al igual que otras personas; si yo y esa otra persona nos unimos, cumpliendo ciertas condiciones, podremos dar origen a un meta-individuo. De manera análoga, las entidades políticas, en tanto que integración de individuos, son meta-individuos, etcétera.

La existencia de un equilibrio entre lo externo y lo interno conservan al individuo⁴. Tal es el caso de las entidades políticas, según la explicación de Balibar, pero también es el caso de los individuos de primer grado⁵, de donde se sigue que la explicación de Balibar aventaja a otras por ser aplicable a todo individuo, sin importar el grado o *plano ontológico* en el que se sitúe. No obstante, presenta cosas que pueden, por supuesto, ser cuestionadas. Quizá una de las más importantes sea su definición de individuo: “es una unidad, lo que significa que es siempre *compuesto* de muchas partes y no puede ser pensado como un “átomo”” (2009, 17), de donde se sigue que “los *corpora simplicissima* no son individuos y no tienen existencia separada”.

Así, Balibar impone como condición de la individualidad la composición, imposición que se apoya parcialmente en la definición que aparece en la serie de axiomas, lemas y postulados que suceden al escolio de la proposición 13 de la Segunda Parte de la *Ética*⁶. La considero, no obstante, injustificada. Tratar de demostrar que es así constituye el primer objetivo de este trabajo, pero el propósito general es otro: negar la individualidad de las entidades políticas. Este objetivo general lo cumpliré debatiendo ante todo la postura de Balibar, horizonte epistémico de todas las personas que, posteriores a él, han argumentado a favor de la individualidad de las entidades políticas. Estoy convencido, por lo anterior, de que la discusión con los fundamentos del planteamiento de Balibar traerá como consecuencia la negación de la tesis general.

Debe tenerse presente, sin embargo, que no estoy negando la teoría del individuo compuesto. Lo que niego es la existencia de las entidades políticas como individuos. Sostengo, en sentido contrario, que las entidades políticas no son más que entes de imaginación, por lo que no cuentan con existencia real alguna. Con el propósito de evidenciar esto, he dividido el trabajo en tres

apartados. El primer apartado sirvió para esclarecer lo relativo al primer tipo de individuos (los *corpora simplicissima*); el segundo apartado establece un plano ontológico colocado en el cual juzga el ser humano en tanto que cosa singular; el tercer apartado, por fin, pone su atención en la teoría del individuo compuesto en el caso de las entidades políticas.

Así el primer apartado está destinado a la discusión sobre si los *corpora simplicissima* son individuos. Para ello considero dos objeciones que se suelen plantear contra la individualidad de los *corpora simplicissima*, a las que me refiero como *compositiva* y *atomista*, y que no constituyen soporte suficiente para la tesis de la no-individualidad de cuerpos simples. El segundo apartado tiene el único objetivo de justificar una interpretación de la afamada *Carta 32*. La tesis del individuo compuesto suele estar relacionada con esta, y sobre todo con el conocido ejemplo del gusano en la sangre. La interpretación que presento sostiene que Spinoza no está explicando a Oldenburg mecanismos de conexión y concordancia algunos, sino haciéndole ver la forma en que nuestras deficiencias operan en una suerte de pragmatismo teórico (“*ad usum vitae*”, dice Spinoza en el *TTP*) para facilitar nuestro “funcionamiento” en el mundo. Finalmente, en el tercer apartado considero la posibilidad de la individuación de las entidades políticas. Me valgo, como modelo argumentativo, del ejercicio mental que propone Leibniz en su *Monadología* para negar el fisicalismo de los estados mentales.

Individuos e individuación. Los cuerpos simples

El principio de individuación, asociado al principio de continuidad temporal, separa ontológicamente a un individuo de otro y su consecuente efecto epistemológico⁷. Suministra, por lo tanto, aquellas condiciones satisfechas las cuales podemos afirmar que algo es un individuo. La taza frente a mí, p. ej., es un individuo gracias a que ha satisfecho todas aquellas condiciones. Así, pues, el recorrido en sentido inverso nos permite desplazarnos desde el individuo hasta

el principio de individuación (las condiciones). Partiendo de lo que Spinoza atribuye a los individuos podremos determinar las condiciones que permiten la individuación.

¿Pero qué dice Spinoza sobre los individuos? Spinoza habla de individuos en la Primera Parte de su Ética únicamente P8S2, al plantear la breve teoría de la definición que utiliza en dicho lugar, pero se trata de un pasaje cuyos objetivos son otros y que aporta poco a la teoría del individuo. La primera aparición significativa del concepto se da hasta E2Def7: “*per res singulares intelligo res quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant ... unam rem singularem considero*”. Nótese, en primer lugar, que no se trata de una definición de individuo, sino de una definición de cosa singular. Nótese, en segundo lugar, que se alude a una relación de *composición*: muchos individuos pueden componer una cosa singular. Nótese, por fin, que ‘individuo’ y ‘cosa singular’ difieren entre sí tanto como difiere el componente del compuesto. Quiere decir que el individuo existiría formando parte de una cosa singular. A la cosa singular corresponde mayor amplitud. La alternativa sería que ‘cosa singular’ e ‘individuo’ signifiquen una y la misma cosa, ¿pero ante qué clase de definición nos encontraríamos entonces, en la que el *definiendum* opera en la *definiens*? Asimismo, si significan una y la misma cosa, ¿para qué multiplicar ociosamente las palabras y los conceptos?

En cualquier caso, la parte que más interés tiene para esta sección es la digresión de física. En ella aparecen la mayor parte de las explicaciones sobre el individuo, sobre todo pensando en la definición: “*illa corpora invecim unita dicemus et omnia simul unum corpus sive individuum componere quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur*”, en conformidad con la cual un individuo sería un cuerpo compuesto por otros cuerpos, haciendo recaer el principio de individuación en la unión de esos cuerpos. Así las cosas, un individuo se distingue de otros en razón de los cuerpos que entran en la composición.

Ahora bien, en esta definición parece que ‘cuerpo’ e ‘individuo’ se identifican. Se trata de cuerpos que componen, conjuntamente, otro

cuerpo o individuo. No obstante, el axioma 3 introduce un matiz, pues sostiene que la individualidad no se diría de cualquier cuerpo, sino solo de aquel que es compuesto (*individui vel corporis compositi*), por lo que tendría que dejarse de lado a los *corpora simplicissima*⁸. Individuo, por lo tanto, se diría únicamente de aquellos cuerpos que están compuestos de otros cuerpos. Sin embargo, esto implicaría que los *corpora simplicissima* quedarían excluidos del principio de individuación. No son, propiamente hablando, individuos. Tal parece ser, además, la postura más popular. No expondré todas las razones que se ofrecen para excluir a estos cuerpos del principio de individuación, pero conviene mencionar algunos casos para recoger las principales objeciones a estos componentes de la realidad.

Matheron (1988), por ejemplo, les reconoce su lugar como elemento compositivo (26-27), pero también niega, en cierta medida, que sean individuos, toda vez que reduce su rol a la relación con otros cuerpos⁹. Los *corpora simplicissima*, así entendidos, devendrían la contra parte de los cuerpos compuestos por medio de la cual estos son distinguidos. Rice (1971) se adhiere a la tesis del intérprete francés, pero apelando a una explicación energética, pues asegura que lo determinante es que los *corpora simplicissima* cuenten con la cantidad de movimiento suficiente para ser susceptibles de comparación respecto de los cuerpos compuestos¹⁰. Balibar, finalmente, los rechaza porque su existencia como individuos implica la aceptación de elementos atómicos, lo cual es propio de la ontología leibniziana, pero repugna a la spinoziana: “no son individuos, y no tienen existencia separada” (2009, 17). Los átomos, estrictamente hablando, representan la unidad material última, por lo tanto indivisibles, empero es conocida la férrea defensa spinoziana de la divisibilidad de la materia (véase E1P8S2), por lo que la presencia de los átomos es intolerable en el planteamiento spinoziano. Amalgamaré las objeciones de Matheron y de Rice en una sola, a la que me referiré como *objección comparativa*, mientras que a la objeción de Balibar la llamaré *objección atomista*¹¹.

En primer lugar, sobre la objeción atomista, habría que determinar qué tanto se separan en este respecto Leibniz y Spinoza. La intriga que

despierta la relación entre estos autores tiene ya largo camino, y no es este el lugar indicado para detenerse a detallar los resultados que ha alumbrado¹², pero es de relevancia señalar dos o tres cosas.

Debe tenerse presente, antes que cualquier cosa, que no puede hablarse de una homogeneidad de atomismo en Leibniz, sino que el autor defiende diversos tipos de átomos¹³. A pesar de la gran variedad de tipos de átomos que defiende Leibniz a lo largo de su evolución intelectual, Higuera (2012), por ejemplo, considera que ninguno de ellos coincide con el atomismo clásico-mecanicista de inspiración antigua. Una de las principales características de tal atomismo en comparación con el leibniziano es que aquel acepta que se trata de corpúsculos indivisibles, lo cual es rechazado por este (Higuera, 2012, 16)¹⁴.

Supongamos, por mor del argumento, que la objeción atomista toma como criterio la construcción filosófica leibniziana de la *Monadología*, entendiéndola como la más acabada del autor. Deja de lado, por lo tanto, las explicaciones atómicas del joven Leibniz, alejadas del atomismo clásico-mecanicista. Siendo tal el caso, la complicación significativa aparecería con la segunda parte de § 1: “[I] la Monade dont nous parlerons ici, n’est autre chose, qu’une substance simple, qui entre dans les composés; [II] simples, c’est à dire, sans parties”¹⁵, y consiste en la identificación entre “indivisible” y “sin partes”. Sin embargo, esta indivisibilidad no supone la indivisibilidad de la materia, toda vez que en las mónadas no existe, tampoco, extensión alguna (§ 3). En Leibniz existe la aceptación de un *plenum*, como lo evidencia, por ejemplo, esa suerte de acción a distancia que se da entre las mónadas, explicada en *Monadología* §§ 56-58, pero sobre todo en § 61:

Car, comme tout est plein ... [et] toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effect sur les corps distans, à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent ..., mais aussi par leur moien se ressent de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement.

Con lo anterior se niega, además, la existencia del vacío, coincidiendo con las exigencias del spinozismo. Las mónadas, así vistas, representan la unidad metafísica. Es, en algún sentido, el análogo metafísico del punto matemático; representa, como este, una necesidad de la disciplina. De esta manera, la mónada no aparece justificada por observación directa alguna, sino por construcción, como por “observación indirecta”: [1] si existen sustancias compuestas, es necesario que existan sustancias simples, toda vez que las sustancias compuestas no son sino un *aggregatum* de simples (*Monadología* §2); [2] existen sustancias compuestas, por lo tanto, existen sustancias simples. Nótese, además, que el argumento por medio del cual Leibniz alcanza la existencia de las mónadas es perfectamente consistente con el planteamiento spinoziano. Es decir, Spinoza pudo haber arribado a la existencia de los *corpora simplicissima* de la misma manera, y es, además, probable que haya sido así, lo cual trataré de evidenciar en breve al tratar de la *Epístola 32*.

Agreguemos, como nota marginal, las confesiones de ambos autores reconociendo el valor de aquellos clásicos referentes del atomismo. Leibniz, en el *Nuevo sistema...*, sostiene: “al comienzo, cuando me había liberado del yugo de Aristóteles, di en el vacío y los átomos¹⁶” (GP IV, 478). Spinoza, por su parte, en su incómodo intercambio epistolar con Hugo Boxel sentencia: “la autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o alguno de los atomistas” (*Ep.* 56 A. D). Concedo, sin reparo alguno, que esto muy de mala manera podría ser tomado como un argumento, pero no podrá negárseme que posee valor ilustrativo, y que permite ver que no existe una lejanía intelectual tan marcada entre los dos autores.

Así, pues, las opciones que se nos presentan son las siguientes: o bien la objeción atomista se refiere a átomos que no coinciden con la visión clásico-mecanicista, o bien se refiere a los átomos tal y como son concebidos en la *Monadología*. Una u otra habrá de ser aceptada, empero ninguna de ellas conserva el problema señalado por Balibar. Los *corpora simplicissima* pueden

estar más cerca de las mónadas de lo que el autor francés ha planteado. Son la condición de posibilidad de los cuerpos compuestos.

Es necesario mantener a la vista, en cualquier caso, que la simplicidad de estos cuerpos no se atribuye por su carencia de partes, como lo hacía Leibniz con sus mónadas, sino porque se distinguen entre sí *solo* por los valores relativos al movimiento. Leibniz identificaba ‘simple’ con ‘sin partes’, y, por eso, extensamente indivisibles; Spinoza, en cambio, no lleva a cabo tal identificación. Así las cosas, no hay por qué asumir que en Spinoza los cuerpos simples comportan no-división.

Parece, entonces, que se ha generalizado un error. Rice (1971), por ejemplo, ha observado que la digresión de física está estructurada en tres partes: la que corresponde a los *corpora simplicissima* (E2P13S/Ax1 –E2P13S/Lem3C), la que corresponde a los cuerpos compuestos por partes similares (E2P13S/Lem5– E2P13S/Lem7Dem) y, por fin, la que corresponde a los cuerpos compuestos por partes disimilares (E2P13S/Lem7S). Esta ordenación es aceptada, también, por Cohen (1999). Empero, no hay razón alguna para sostener que esas primeras afirmaciones de la digresión de física se refieren más a los cuerpos simples que a los compuestos. Ciertamente, la taza que se encuentra frente a mí también se mueve o está en reposo, y cuando se mueve lo hace más rápida o más lentamente. La aparición de los *corpora simplicissima* se da mucho más adelante, hasta alcanzado el escolio del lema 7, y aparecen como aquellos que se distinguen entre sí “[ex] *solo motu et quiete, celeritate et tarditate*”. La diferencia entre un cuerpo compuesto y uno simple, por lo tanto, es que el compuesto se distingue de los otros por más cosas que solo los valores relativos al movimiento.

Esto quiere decir que no contamos con verdaderas razones de peso para pensar que la simplicidad de los cuerpos redundará en su no divisibilidad. Repárese, además, en la forma del argumento de E2P13S/Lem3. Se trata, en efecto, de la misma forma que tienen E1P28 y su demostración, empero en aquella proposición de la Primera Parte hablaba de cosas singulares sin referencia alguna a los cuerpos simples, ¿por qué, entonces, hay que asumir que en la primera

sección de la digresión de física habla sobre los cuerpos simples más que sobre cualquier cuerpo?

La aparición de los cuerpos simples se reduce, por lo tanto, al ya referido escolio del lema 7, y la construcción argumentativa que ahí lleva a Spinoza a introducirlos no difiere del proceso por el cual Leibniz admite la necesidad de las mónadas. No hay, asimismo, mención alguna de la indivisibilidad de los cuerpos simples, por lo que esta objeción atomista parece perder su sustento.

En cuanto a la objeción que hemos llamado comparativa debe tenerse en cuenta que, por la misma generalidad de la que venimos hablando al tratar sobre cuerpos en la primera sección de la digresión física, Spinoza afirma explícitamente la existencia y la individualidad de los cuerpos simples: “*corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur*” (E2P13S/Lem3). El hecho de que, tal y como sostiene Matheron, se digan simples en función de su relación con otros cuerpos externos¹⁷ no implica, sin embargo, que pierdan su carácter de individuos. Más aun, precisamente en la relación con los cuerpos externos es que cobra relevancia la idea misma de la individuación¹⁸. En ausencia absoluta de cuerpos externos con los cuales relacionarse, ¿de qué habría de individuarse cuerpo alguno? ¿Qué sentido tiene hablar si quiera de individuación cuando no hay otros cuerpos de los cuales separarse ontológicamente? La substancia no se individúa, pues no existe nada más allá de ella. Pero en el registro de los modos finitos, ¿qué cuerpo no se dice en relación con los otros?

En función de lo antedicho, valgámonos de la enseñanza copernicana e invirtamos el orden del análisis que estos intérpretes nos han dado. Pongamos en el centro del análisis la afirmación de la individuación de los cuerpos simples y derivemos de ahí lo que corresponda. Queda aceptada, pues, como hipótesis para el trabajo, la individuación de los cuerpos simples, que se diferencian entre sí *solo* en virtud de su velocidad y lentitud. El principio de individuación se reduce, entonces, a la velocidad y la lentitud. Pero además, el lema 1 contiene una disyunción de gran valor para esta disputa: los cuerpos se pueden distinguir, lógicamente hablando, (i) en razón de su velocidad y lentitud (*ratione motus et*

quietis, celeratis et tarditatis) o (ii) en razón de su substancia (*ratione substantiae*). Sabemos que los cuerpos simples lo hacen solo por i. ¿Pero qué decir de los cuerpos compuestos?

Transitemos, pues, a los cuerpos compuestos. El cuerpo humano es un cuerpo compuesto (E2P13S/Ax1), a cuya esencia no corresponde el ser substancia (E2P10), por lo que el cuerpo humano, en tanto que cuerpo compuesto, deberá de distinguirse de los demás por i. Sobre los demás cuerpos compuestos Spinoza afirma que mientras los cuerpos componentes se comuniquen, según una cierta relación (*certa quadam ratione*) sus movimientos, se hablará de individuo. Quiere decir que la substancia no es lo que importa para la conformación del individuo, sino la velocidad y la lentitud¹⁹, la relación que entre las partes se conserva. Lo anterior es enteramente consistente con lo establecido por Spinoza tanto en el Lema 7 como en su escolio, ya que lo determinante para la conservación del individuo es la velocidad y la lentitud de los *corpora simplicissima*, y no así la substancia. Sobre esta sección de la digestión física volveré dentro de poco, por lo que no me detendré en ello ahora, pero lo cierto del caso es que la concordancia explicativa está.

Resulta, pues, que: [i] los individuos se distinguen entre sí o bien en razón de la velocidad y la lentitud, o bien en razón de su substancia. [ii] Para el caso de los cuerpos simples, de los cuerpos compuestos de partes similares y de los cuerpos compuestos de partes disimiles, no se da lo segundo, *por lo que*, necesariamente, se individualizan todos ellos en razón de la velocidad y de la lentitud. Ni la objeción atomista ni la comparativa logran despojar a los *corpora simplicissima* de su carácter individual, sino que parece que, en sentido inverso, son estos los que encarnan el principio de individuación spinoziano, y que lo comunican a los compuestos. Las razones por las que las explicaciones suelen proceder en sentido inverso serán planteadas a continuación.

Spinoza y el gusano en la sangre

El problema de la individuación en Spinoza ha ocupado muchas páginas, y una de las fuentes

recurrentes es la *Carta 32*. Cuando en un intercambio epistolar Oldenburg pregunta a Spinoza sobre la forma en que se da la relación entre las partes de la naturaleza toda, el filósofo responde, en célebre carta, desarrollando dos movimientos distintos. La carta de Oldenburg interroga (i) sobre la ya anunciada relación y (ii) sobre las leyes cartesianas del movimiento. La respuesta spinoziana, por su parte, (i.i) reconoce su ignorancia al respecto de tal relación y (i.ii) explica las razones que le llevan a sostener que existe algo como relaciones todo-partes (aquí figura el afamado ejemplo del gusano en la sangre). La segunda parte de la respuesta spinoziana, la que trata sobre las leyes cartesianas, la dejamos por fuera del análisis, pues atiende a asuntos que poco aportan a esta discusión.

La cuestión contenida en i.i es de poca relevancia por ahora. Consiste, únicamente, en Spinoza diciendo ignorar cómo se da la conexión entre las partes: “... *id me ignorare dixi in antecedenti meâ Epistolâ*” (G. IV 170/4-5). Sin embargo, sí cuenta con razones para sostener que tal conexión de las partes entre sí, y con el todo, se da. Para ello introduce el aludido ejemplo del gusano, que reproduzco a continuación:

Fingamus jam, si placet vermiculum in sanguine vivere, qui visu ad discernendas particulas sanguinis, lymphae, &c. valeret, & ratione ad observandum, quomodo unaquaeque particula ex alterius occurso, vel resilit, vel partem sui motûs communicat, &c. Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hâc parte universi, viveret, & unamquamque sanguinis particulam, ut totum, non verò ut partem, consideraret, nec scire posset, quomodo partes omnes ab universali naturâ sanguinis moderantur, & invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur, ut certâ ratione inter se consentiant.

Lo primero sobre lo que hay que llamar la atención es sobre el tipo de gusano al que se está refiriendo Spinoza. Se trata de un gusano que posee (a) visión para distinguir las partes de la sangre, pero también (b) razón para observar la forma en que unas partículas se encuentran con otras. Da la impresión de no tratarse, en todo

caso, de un gusano cualquiera. Hay una caracterización epistemológica del gusano, por lo que no puede no llamarnos la atención E2P40S2, donde Spinoza define los géneros de conocimiento. El planteamiento del filósofo parte del conocimiento por experiencia vaga, el cual se da “*per sensus mutilate, confuse, & sine ordine ad intellectum repraesentatis*”. Después de explicar el conocimiento de oídas y de amalgamar estos dos bajo el título de conocimiento imaginativo, procede a explicar el conocimiento racional, el cual, proporcionando ideas adecuadas, será la base para alcanzar el conocimiento del tercer género, el conocimiento intuitivo.

Si ahora establecemos un paralelo entre el ser humano y nuestro gusano, podemos determinar que dentro de esta ordenación del conocimiento debe ser incluido el gusano. En efecto, la visión que Spinoza atribuye al mismo le permite satisfacer la necesidad de sentidos que está planteada en el primer género de conocimiento, además de la atribución de la razón explícitamente hecha. El tercer género de conocimiento no es problema, puesto que “*conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere*” (E5P28). En este sentido, la condición de posibilidad del tercer género de conocimiento no es más que la existencia (en acto) del segundo género de conocimiento, el cual está presente en el gusano.

Ahora bien, los géneros de conocimiento se ofrecen como una explicación de la epistemología humana, tal y como lo evidencian tanto el objetivo que Spinoza se ha propuesto en la Segunda Parte de la *Ética* (explicar la mente humana²⁰) como el contundente axioma segundo de esa misma Parte (“*homo cogitat*”). Si tal es el caso, debemos admitir que Spinoza no está hablando de gusano alguno, sino de un ser humano reducido de manera tal que le es posible vivir en la sangre. (La alternativa sería aceptar que los gusanos tienen los mismos registros del conocimiento que los seres humanos.) De ahí que el diagnóstico final sea que “viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo”²¹ (Ep. 32, G. IV, 171/13-14 A. D).

“El gusano”, por fin, está condenado a tomar como *un todo* aquello que no es sino

partes. Pero esto no es más que el producto de su imaginación, mediante sus sentidos. La razón que Spinoza atribuye al gusano alcanza apenas para percibir la forma en que los cuerpos se comunican mutuamente el movimiento, no para determinar la forma en que las partes se conectan entre sí. Pero no debe pensarse que eso le coloca por debajo de los alcances epistemológicos del ser humano. Aquí reclama su valor la aceptación de la ignorancia que señalaba al inicio de este apartado. Conocer cómo se relacionan las partes entre sí no es posible para Spinoza porque implica conocer la naturaleza toda (*ad hoc cognoscendum requireretur totam Naturam* [G IV, 170/5-6]). Nosotros mismos no hacemos sino ver cómo unas partes y otras se comunican sus movimientos, y asumimos totalidades guiados por nuestra imaginación.

Si lo anterior es cierto, sería necesario, entonces, resignificar esta reconocida epístola. En efecto, no se trataría de una explicación de la relación todo-partes, sino de una exposición de las razones que nos llevan a operar bajo ese supuesto, pero anteponiendo nuestra imposibilidad de conocer certeramente aquellas relaciones. A guisa de ejemplo considérese la sentencia spinoziana de que “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (E3P2S V.P). Aquí no se trata de una de una declaración de las infinitas e ilimitadas capacidades del cuerpo, sino más bien del reconocimiento de nuestra ignorancia al respecto de tales capacidades. Análogamente, Spinoza no está diciéndonos cómo es que se relacionan las partes entre sí, sino observando que producimos esas ideas de totalidades en función de nuestra imaginación. Se trata, nuevamente, de una afirmación de nuestra ignorancia, tanto como de una explicación de las causas que así nos conducen.

Lo anterior, aunque poco ortodoxo, permite explicar un pasaje de la *Carta 32* que, de otra manera, quedaría inconexo. En efecto, antes de introducir el ejemplo del gusano y de definir *coherentia* (curiosamente intercambiado por A. D por ‘conexión’) Spinoza advierte que él no atribuye ni belleza ni fealdad ni orden ni desorden a la naturaleza, ya que “las cosas no pueden ser dichas bellas o deformes, ordenadas o confusas, sino solo respecto de nuestra imaginación” (Ep.

32; G. IV, 170/9-11)²². La cuestión es que en su misiva, Oldenburg no habla de belleza, deformidad, orden o desorden. Asimismo, Oldenburg no inquiere a Spinoza sobre cosa alguna relativa a la imaginación, ni de las razones que nos conducen a adjudicar belleza o deformidad a la naturaleza. ¿Por qué, entonces, el filósofo considera pertinente hacer esa advertencia? Evidentemente, la única respuesta es que lo hace en función del rol determinante que habría de ocupar la imaginación en el resto de su carta. El gusano constituye todos a partir de su imaginación, de forma análoga, propongo, imaginamos nosotros totalidades. Esta propuesta, consistente con los pasajes mereológicos del planteamiento spinoziano, puede ser derrotada si encontramos lugares en los que hable de las entidades políticas como totalidades reales, como individuos, no resultantes de la imaginación del ente que, en principio, las compone. Por ello, hay que regresar a la individuación, y determinar de qué forma se relaciona la individuación de las entidades políticas con la individuación de los seres humanos, por ejemplo.

Así, pues, de momento las entidades políticas parecieran ser el resultado de nuestra imaginación. Ocuparían, por lo tanto, un lugar al lado de la belleza, la fealdad, el orden y la confusión; es decir, no se trataría más que de entes de imaginación. Hurtando la terminología de Diana Cohen (1999), llamaré a este fenómeno que nos lleva a conformar totalidades imaginativas *la mirada del gusano*. Con este fenómeno a la vista procederé ahora a poner bajo la lupa la explicación del individuo compuesto en política.

Antes de pasar a tal análisis permítaseme una observación parentética. Es posible que el empleo del lenguaje que hace Spinoza en esta *Carta* nos recuerde la digresión de física sobre la que reflexionábamos previamente. Creo que esta remembranza es adecuada. Estoy convencido de que en la epístola, tal y como lo hiciera en la digresión de física, Spinoza tiene a la vista al ente humano más que al ente político, y no está tratando de analogar estructura o composición alguna. Confío en que esto se hará evidente finalizado el próximo apartado.

El molino de Leibniz

*Et feignant qu'il y ait une Machine,
dont la structure fasse penser, sentir,
avoir perception; on pourra le
concevoir agrandie en conservant
les mêmes proportions, en sorte qu'on
y puisse entrer, comme dans un moulin.
(Leibniz, Monadología § 17)*

Leibniz imaginó una máquina amplificada en la que se pudiera ingresar para contemplar su estructura interna y determinar si está ahí el origen de lo que hoy llamaríamos estados de conciencia. Nosotros, por nuestra parte, hemos considerado el problema de la individuación en Spinoza y hemos visitado la suerte de reducción del ser humano que (conservando las proporciones) hace Spinoza en el ejemplo del gusano. No obstante, en nuestra revisión de los principios de individuación no fuimos más allá de la digresión de física, dejando de lado la consideración de la Cuarta Parte de la *Ética*. Nótese, además, que este ensayo tiene por objeto las entidades políticas, mientras que en aquel apartado nos quedamos con lo correspondiente a la individuación de los seres humanos (*véase E2P13S*), al tiempo que dejamos de lado el tratamiento del lema 7 y su escolio. Volvamos, ahora, a todo esto que adeudamos. Emulemos, por así decirlo, el procedimiento leibniziano, y amplifiquemos al ser humano como entidad política, para determinar si lo dicho de la individuación humana opera de la misma manera en la individuación de las entidades políticas.

Valga advertir, de paso, que no se discute que el individuo, cualquier individuo, no se construye por sí mismo ni se basta a sí mismo²³. Este no será punto para debate alguno. En efecto, el esfuerzo con el que intentamos perseverar en nuestro ser implica la interacción con otros individuos. El individuo no puede satisfacer todas sus necesidades por sí mismo, y aun cuando pudiera, le resultaría de poquísima utilidad y estaría siempre sometido a la omnipotencia de la naturaleza²⁴. Se sigue de ahí, necesariamente, que todo individuo debe relacionarse con otros individuos. Lo que no se sigue necesariamente es

que por ello conformen, propiamente hablando, un nuevo individuo.

Nuestro punto de partida lo da el único axioma de la Cuarta Parte: “*nulla res singularis in rerum natura datur qua potentior et fortior non detur alian. Sed quacunq̄ue data datur alia potentior a qua illa data potest destrui*”. Aquí reaparece la cosa singular, planteada en las definiciones de la Segunda Parte y a la cual ya dedicamos algo de atención. No existe cosa singular cuya potencia y fuerza no pueda verse superada. No obstante, las referencias a cosas singulares en la Tercera Parte de la *Ética* son contadísimas (6 apariciones)²⁵ en comparación con las referencias en la Cuarta Parte (alrededor de 15 apariciones), fenómeno al que debemos prestar atención.

Como norma general, la cosa singular parece estar relacionada con la totalidad de los entes. Así, por ejemplo, en E1P28, donde la cosa singular se remite siempre, causal y existencialmente, a otra cosa singular. ‘Cosa singular’, en este contexto, se refiere a toda entidad existente en la *natura naturata*. Spinoza está explicando la causación en la *natura naturata*, puesto que en la proposición que le precede la había explicado desde la *natura naturans* hacia la *natura naturata* (“*res quae a Deo ad aliquid operandu, determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest*” [E1P27]). Análogamente, Spinoza habla de cosas singulares en el contexto de la ley del *conatus*²⁶, la cual ley, como es bien sabido, se refiere también a todos los entes existentes en la *natura naturata*. Finalmente, se habla de cosa singular en el contexto de la limitación de la potencia, tal y como quedó evidenciado con el axioma de la Cuarta Parte.

En contraste con lo anterior, los usos de ‘individuo’ parecen estar referidos casi siempre a alguna forma de composición, como en la definición de cosa singular y en la digresión de física²⁷. Una aparente excepción es E3P57, donde usa ‘individuo’ para hablar de “los afectos de un individuo”. Sin embargo, digo que es solamente aparente porque en el fondo, tal y como lo evidencia la demostración, lo que está operando es el Lema III de la digresión de física, sobre el que ya hemos tratado.

Así, pues, parece que Spinoza habla de cosa singular para referirse a los entes de forma

general, pero cuando quiere introducir la idea de la composición apela al vocablo ‘individuo’. Nótese que no estoy diciendo que se trate de cosas distintas. Bien podría alguien alegar: “los cuerpos que componen a la cosa singular también forman parte de la *natura naturata*. No niego tal cosa. Lo que digo, en cambio, es que Spinoza se vale de dos formas distintas para referirse a la misma cosa. El ser humano es una cosa singular, pero cuando se quiere enfatizar su carácter compuesto Spinoza lo refiere como individuo. ‘Individuo’, así las cosas, parece ser una suerte de término técnico incluso dentro del conjunto de términos técnicos que emplea Spinoza.

Ahora bien, esa idea de composición varía en la Cuarta Parte. La composición que había venido operando hasta ese punto era, más bien, *descomposición*. El movimiento era hacia abajo, desde los cuerpos de las cosas singulares hacia los elementos que componen dichos cuerpos. El individuo, en tanto que referente de la composición, operaba como amalgama de elementos menores. La única alusión a una totalidad en este sentido, previamente a la Cuarta Parte, se da en el Lema 7 y su escolio, pero es una alusión en términos diferentes, como tendremos la ocasión de ver. El *prefacio* de la Cuarta Parte ya introduce la idea de amalgama de cosas singulares (no de sus componentes) para la conformación de especies y de géneros (“... *notiones quae fingere solemus ex eo quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus ...*”). Los géneros de individuos implican la composición a partir de cosas singulares que comparten una misma característica general (véase E2P40S1). Así, ya Spinoza no habla de individuo para hablar de los *componentes* de una cosa singular, sino para hablar de los *compuestos* en los que entran las cosas singulares.

Establecida ya tal posibilidad, lo que resta sería aplicarlo a los seres humanos para producir individuos de segundo orden o meta-individuos, según lenguaje de Balibar²⁸. Quedaría demarcada, por lo tanto, una triada conceptual. Se habla (1) de cosas singulares y (2) de individuos. Las primeras no son más que las entidades existentes en acto en la *natura naturata*, cosas finitas y con una existencia limitada. No hay razón por la que E2Def7 deba parecernos problemática para

esta interpretación, toda vez que mediante ella Spinoza apunta al proceso de descomposición de la “cosa singular existente en acto” (*rei aliquis singularis actu existentis*) que constituye primeramente la esencia de la mente humana (E2P11), descomposición que es llevada a cabo en la digresión de física, y puesta a operar en partes clave de esa misma Segunda Parte y de la Tercera Parte²⁹. ‘Individuo’, por fin, puede usarse para referirse (2.1) a la descomposición de las cosas singulares (*descompositivo*), es decir, los individuos componen cosas singulares; o para referirse (2.2) a la composición *a partir de* cosas singulares (*compositivo*), es decir, las cosas singulares componen individuos.

En este contexto toma relevancia el célebre escolio del lema 7 en el cual Spinoza sostiene que la identidad de un individuo se conserva aun cuando las partes que componen a dicho individuo varíen³⁰. Así lo interpreta, por ejemplo, Rice (1971), en conformidad con quien “*we can construct still higher orders of individuals ...: the higher the composite, the more is it immune to loss of identity through external forces*” (1971, 650). Balibar opera de forma análoga (2009, 41 y ss.).

Ahora bien, ¿aparecen, en este registro, las entidades políticas? Balibar, y seguramente Rice con él, diría que sí, pues una entidad política (por ejemplo, la sociedad) es una unidad de partes (definición, según el autor, de ‘individuo’) que mantienen entre sí un equilibrio estable. Tal es, por ejemplo, el criterio a partir del cual se dice del ser humano que es un individuo. No obstante, hay que traer a cuenta una o dos cosas.

Por una parte, usualmente se relega la explicación de la conservación del cuerpo humano que Spinoza hace a Oldenburg en *Ep. 75*: “*corporis humani compages intra debitos limites solo aeris pondere coerceatur*” (G. IV, 313/33-34). Es decir, la individuación exige no solo regularidad interna, sino también acción (presión) externa. Una entidad política sin presión desde lo externo no podría ser tenida como individuo en el mismo sentido en que lo es el ser humano. Es posible sostener que el mismo aire que mantiene en sus límites al cuerpo humano lo hace también con las entidades políticas, pero esto serviría solo para explicar aquellos casos en los que la importancia

recae en la extensión de la entidad política, pero no para los casos en los que la extensión no sea lo característico. Por ejemplo, la *civitas* es definida por Spinoza como cuerpo íntegro del Estado³¹, por lo que permite sostener lo antedicho; pero las naciones, en contraste, no se manifiestan extensamente de la misma manera: la naturaleza crea “*individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum & morum receptorum*” (TTP 17/26). ¿De qué forma sostener aquí, en analogía con el cuerpo humano, acción externa alguna? Tal recurso, por lo tanto, no resuelve el problema, sino que lo lleva un paso más allá.

Pero además de esta cuestión referida a la acción de las fuerzas externas, está el problema relativo a la importancia de la estructuración de la *Ética* y de su ordenación. Creo que difícilmente habrá quienes sostengan aún que lo dicho en esa obra ha sido *estrictamente* deducido a partir de axiomas y definiciones. Sin embargo, esto no resta importancia a su ordenación y a su presentación³². ¿No debería de valernos como una pista el hecho de que Spinoza defina ‘cosa singular’ y explique los mecanismos de individuación por medio de la composición precisamente en la parte en la que se ha propuesto hablar del cuerpo y la mente humanos? El tránsito de individuos compuestos por cuerpos que se distinguen entre sí solo por la rapidez y la lentitud, a individuos compuestos por individuos del tipo anterior no es más que la representación inversa del postulado primero de la digresión de física: “*corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis quorum unumquidque valde compositum est*” (el énfasis es mío). Nótese, permítaseme insistir en esto, que el marco de referencia sigue siendo el cuerpo humano. El objetivo no es hablar del cuerpo en general (*si animus fuisset de corpore ex professo agere*), sino solo del cuerpo humano (E2P13S). La cláusula spinoziana “*et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse Individuum cujus partes hoc est omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius Individui mutatione*” (E2P13S/Lem7S) debe ser entendida como la integración del cuerpo humano a una dinámica universal regular, sin alteración alguna del orden extenso (E3praef), no como un apuntamiento a

la conformación de las entidades políticas como individuos del mismo modo en que Spinoza explica a los seres humanos.

La explicación descompositiva, entonces, está en función del cuerpo humano, y desplegará su potencial en la teoría de lo común (E2P37-39) y en la teoría de los afectos. La explicación compositiva, por su parte, entra en escena en la Cuarta Parte. Uno de los elementos más importantes para sustentar esta distinción es que las apariciones de ‘individuo’³³ dejan de remitir a la digresión de física, contrario a lo que acontece en la Segunda y la Tercera Partes. El segundo elemento de interés, anteriormente anunciado, es que las referencias van ahora al registro de lo macro, contrario, nuevamente, a lo que acontece en la Segunda y Tercera Partes, donde las referencias van al registro de lo micro³⁴.

De lo dicho sobre el individuo en la Cuarta Parte, la mención en el prefacio introduce la idea de composición a partir de cosas singulares. E4Cap1 tiene poca relevancia, y no hace más que señalar que el individuo, para conservarse, debe relacionarse con otros, cosa que, dije al inicio, no entra aquí en disputa alguna. Por su parte, E4Cap10 enfatiza el riesgo resultante de que los seres humanos sean conducidos en direcciones contrarias por los afectos de odio.

El despliegue más amplio se da en E4P18S, E4Cap7 y E4Cap9. Este bloque establece (1) que al ser humano conviene convivir con individuos que concuerdan con su naturaleza (“*quea cum ipsius homines natura conveniunt*” [Cap7]), lo que quiere decir que, en sentido inverso (2) resulta poco conveniente y muy dificultoso convivir con individuos que difieren de su naturaleza. Establece, además, que (3) cuando dos individuos que concuerdan por completo en naturaleza se unen entre sí, producen, juntos, un individuo superior, doblemente potente (“*si enim duo exempli gratia ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius*” [P18S]). Y establece, por fin, que (4) los individuos concuerdan entre sí en naturaleza en la medida en que forman parte de la misma especie (Cap9), por lo que, (5) nada es más útil al ser humano que otros seres humanos.

De 3-5 se seguiría el desplazamiento a entidades que reúnen individuos para conformar otro

individuo superior y más fuerte. Las entidades políticas, así planteado el asunto, devendrían individuos conformados por otros individuos, como dicta el dogma. Sin embargo, ante esta idea de la concordancia de naturalezas debemos ser cautos. Otro ser humano, por el solo hecho de coincidir con mi especie, me resulta más útil que convivir con un animal, pero dentro de la especie humana hay quienes me resultan más útiles que otros.

Los extremos de este abanico de utilidades aparecen contrastados en E5P42S, donde Spinoza presenta las ventajas del sabio por sobre el ignorante, quien “aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento de ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser” (V.P). Ante tal descripción, es claro que el ignaro comparte con lo humano poco más que la pertenencia a la especie.

Ahora bien, esta gradación de utilidades está determinada por los afectos, tanto por la mutua coincidencia de estos como por el manejo racional de los mismos. Es decir, dos personas se acercarán mutuamente en la medida en que se acerquen también sus esencias y, por lo tanto, sus afectos (véase E3P57). Pero coincidirán máximamente en la medida en que ambas personas se conduzcan por la guía de la razón (véase E4P35 y sus corolarios y escolio). Solo en este último registro es que aplica la idea del *hominem homini Deum esse*, en los demás posibles escenarios se conserva el *homo homini lupus esse* hobbesiano³⁵.

Así, pues, solo cuando dos individuos que viven según la guía de la razón se unen, forman un individuo doblemente más potente que cada uno de ellos. De ahí la relevancia de que Spinoza hable de individuos que coinciden *enteramente* en naturaleza³⁶. No obstante, es bien sabido que la teoría política de Spinoza descansa sobre el conflicto antes que sobre la concordancia. La organización política aparece precisamente cuando no se dan dos individuos que se guían por los mandatos de la razón (véase E4P37S2)³⁷.

Mas si esto es así, hay que admitir, entonces, que la posibilidad de un meta-individuo es, de

hecho, contraria a la existencia real de las entidades políticas. Con otras palabras: sabemos que siempre que haya una entidad política no habrá, *ipso facto*, un meta-individuo. La existencia de un meta-individuo con las mismas dimensiones que la entidad política destruiría inmediatamente a esta. La idea de una entidad política y la de un meta-individuo resultan, así, incompatibles si se toma como condición que cuenten con las mismas dimensiones.

Empero se nos aparece como evidente, de cualquier manera, que existe una entidad política denominada Estado de Costa Rica, de la cual entidad política formo parte junto con mis compatriotas. ¿De qué manera explicar esta aparente evidencia? ¿Y de qué otra sino insistiendo en la mirada del gusano? Esta entidad política existe en la naturaleza tanto como existe el orden o el desorden, la belleza y la fealdad. Es decir, no representa más que la forma propia del ser humano de percibir las cosas, tal y como el género y la especie (me permito insistir en *E2P40S2*), forma humana de ser que compone imaginativamente *totalidades* donde no hay más que *parcelas*. Las entidades políticas como individuos no tendrían, por lo tanto, lugar alguno más que en la imaginación humana. Sirven como una forma más o menos sencilla de representarnos el mundo, pero no por ello están en la realidad más de lo que lo está cualquier otro ente de imaginación³⁸.

Conclusiones

Ha quedado establecido, como principal conclusión, que la teoría del individuo compuesto no representa una teoría pensada por Spinoza para referirse a las entidades políticas, y que estas no gozan de calidad de individuos, sino que su existencia no es otra que la de un ente de imaginación. Asimismo, se ha planteado la posibilidad de que la frecuentemente referida *Carta 32* se refiera más a una evocación de la lógica pragmatista en la cual se inserta la imaginación antes que de una explicación ontológica de la conformación de las entidades.

Notas

1. Las traducciones, salvo las del texto de Balibar, son de mi autoría. Cuando uso traducciones de los textos de Spinoza lo manifiesto: V.P remite a la traducción de Vidal Peña, A. D a la de Atilano Domínguez.
2. Que no valga aquí apelar a la experiencia, que siempre ha sido de esta manera y que por ello confiamos en este comportamiento. Para disipar esta posibilidad, quede patente la crítica humeana a la causalidad: Hume (2007), secciones 6 y 7.
3. En conformidad con esta teoría, como Spinoza sostiene la existencia de una única substancia que expresa su infinidad de diversos modos, los cuales, por lo tanto, no existen más que como extensión metafísica de la substancia, no puede atribuirse a estas entidades existencia individual alguna. No existirían, dicho de golpe, individuos, sino solo expresiones de un único (y mal llamado) individuo, que es la substancia; véase, p. ej., Abdo (2008).
4. Balibar, 2009, 41 y ss.
5. Este concepto no es empleado directamente por el autor francés, pero es evidente que opera en su explicación.
6. Me referiré a esta sección de la *Ética* como la digresión de física.
7. Me apego a la distinción clásica entre la forma de ser del mundo y las cosas que nosotros afirmamos o negamos sobre ese mundo, tal y como aparece presentada, p. ej., por Searle, 2001, 20-29.
8. Cohen (1999) aboga a favor de esta exclusión. Según la autora, “los *corpora simplissima* [*sic*] no llegan a ser individuos” (82), toda vez que representan uno de los polos incognoscibles (¿imperceptibles?), el otro de los cuales es representado por la substancia. Un argumento parecido en Balibar (2009, 17).
9. “... *des individus qui se définissent entièrement par leur rapport externe à autrui*” (1988, 27).
10. “*Spinoza ... intends this term to refer to bodies with a sufficiently small quantity of motion and rest to be distinguishable from compositive bodies*” (1971, 647).
11. Valga señalar, en cualquier caso, que Rice también toma un posicionamiento anti-atomista a este respecto: “*what then are the corpora simplissima if not atoms*” (1971, 647).
12. Véase el ya clásico Stewart (2013).
13. Véase Higuera (2012).

14. En esta línea de pensamiento Leibniz afirmaba ya en la *Dissertatio* que “cada uno de los cuerpos tiene infinitas partes, o sea, como se pregona corrientemente, el continuo es divisible al infinito” (GP IV, 27). Confrónteselo con lo defendido por Spinoza en E2P8S2.
15. En el mismo sentido: *Monadología* § 3.
16. En intercambio epistolar con Remond confesaba: “... el vacío de Demócrito y de Epicuro, junto con los corpúsculos irreductibles de estos dos autores, me parecía que hacían desaparecer todas las dificultades” (GP III, 620).
17. Otros cuerpos, además, simples; no cuerpos compuestos, como lo plantea Rice (1971, 647).
18. “... la misma idea de proceso aislado de individuación es totalmente inconcebible” (Balibar, 2009, 18).
19. Rice, paradójicamente, reconoce: “*it is the relation among its parts, and not the parts themselves, upon which Spinoza fixes in order to characterize an individual*” (648; el énfasis es mío).
20. Véase la breve introducción que antecede a E2.
21. “*Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hâc parte universi, viveret Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hâc parte universi, viveret*”.
22. “*Res non, nisi respective ad nostram imaginationem, possunt dici pulchra, aut deformes, ordinatae, aut confusae*”.
23. Véase Balibar, 2009, 18.
24. Véase E4PAx.
25. E3praef., E3P3S, E3P6Dem, E3P52S, E3P55S, E3Daf15.
26. Véase E3P4-7.
27. Procuré ser insistente en el aspecto compositivo cuando evaluaba esta sección en el primer apartado de este trabajo. Me abstuve de mencionarlo directamente con el fin de evitar confusiones innecesarias en aquel momento. Considérense, sin embargo, los pasajes que en aquel apartado referí, para así cobrar conciencia de esa constante compositiva en la cuestión del individuo en Spinoza. Nótese, sin embargo, que no estoy queriendo decir que el individuo sea algo compuesto (tal y como lo planteara Balibar [2009]), sino solo que Spinoza habla de individuo cuando entra en cuestión algo relativo a la composición, incluyendo lo relativo a los elementos básicos de esa composición.
28. Balibar, 2009, 41 y ss.
29. P. ej., E2P24-27 y E3P17 y su escolio.
30. Véase E2P13S/Lem4-Lem7.
31. Véase TP 3/1.
32. Véanse, p. ej., los anexos con los que Matheron (1988) ilustra la estructura de algunas partes de la *Ética* por medio de esquemas que muestran asombrosa simetría (616-622). Estos esquemas representan el esfuerzo de Spinoza por organizar las diversas partes de su obra en función de su mayor eficacia.
33. E4praef, 4P18S, 4Cap1, 4Cap7, 4Cap9, 4Cap10.
34. La única excepción, para ambos casos, es una referencia, en E4P18S, a E2P13S/Pt4: “*corpus humanum indiget ut conservatur plurimis aliis corporibus a quibus continuo quasi regeneratur*”.
35. Sobre la confrontación de estas posiciones: Durán (2007). Nótese que solo la concordancia en seguir el mandato de la razón es lo que identifica naturalezas. La concordancia en afectos no necesariamente. Véase TTP 16/2.
36. Nótese, además, la referencia matemática: dos individuos que se unen, crean a un individuo cuya potencia es el doble de la de cada uno de ellos por separado. Es necesario, entonces, suponer exactamente la misma potencia en cada uno de los individuos, pues en caso contrario la relación matemática no se conservará.
37. No deja de ser significativo el hecho de que en el escolio en el cual se explica la conformación de las organizaciones políticas no aparezca mención alguna a lo dicho en E4P18S al respecto de la posibilidad de conformar un meta-individuo.
38. Véase CM 1/1, G. I, 233-237.

Bibliografía

- Abdo, M. C. (2008). Los procesos de individuación en Spinoza y Leibniz: cuerpos, representaciones y organización. En *VII Jornadas de investigación en filosofía*.
- Balibar, E. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (traducción de Anselmo Torres). Córdoba: Brujas.
- Cohen, D. (1999). La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideraciones acerca de los principios de individuación y de continuidad temporal en Spinoza. En Benítez, L. & Robles, J. A. (coords.) (1999). *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía de la naturaleza a la física*. México: UNAM.
- Durán, R. (2007). La *sympatheia* en la teoría de las afecciones de Spinoza y el principio de la cooperación. En Fernández, E. y De la Cámara, M. (Eds.) (2007). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta.

- Espinoza, F. (2018). Los individuos en la multitud. En *Co-herencia*. 15 (28), 183-207.
- Higueras, M. (2012). "Átomos y burbujas: el atomismo del joven Leibniz en la *Dissertatio* y la *Hypothesis physica nova* y la influencia de Gassendi?". En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 51 (129-131), 15-22.
- Hume, D. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (1981). *Monadología* (edición trilingüe; introducción de Gustavo Bueno). Oviedo: Pentalfa.
- . (1992). *Acerca del arte combinatoria* (traducción de Manuel Correia M.). Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- . (2007 y ss.). *Obras filosóficas y científicas*. Sociedad Española Leibniz. Granada: Comares.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Rice, L. (1971). Spinoza on individuation. En *The monist*. 57 (4), 640-659.
- Searl, J. (2001). *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. (traducción de Jesús Alborés). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1925). *Opera* (ed. C. Gebhardt; IV vols.). Heidelberg: C Winter.
- . (1986). *Tratado político* (traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.
- . (1988). *Correspondencia* (traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.
- . (2013). *Ética* (traducción de Vidal Peña). Madrid: Alianza.
- Stewart, M. (2013). *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz, Spinoza e il destino de Dio nel mondo moderno* (traducción de Francesco e Marta C. Sircana). Milan: Feltrinelli Editore.

Jean Carlos Sirias Arroyo (jean.sirias@ucr.ac.cr). Estudiante de maestría en el Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 12 de abril de 2020
Aprobado: 19 de abril de 2020