

SPINOZA, EN TORNO AL MOVIMIENTO

Edgar Roy Ramírez B.

Todos los cuerpos se mueven o están en reposo.

Hay diferentes enfoques posibles en el estudio de un concepto o una idea. Un primer enfoque utiliza el desarrollo histórico del concepto siguiendo o rastreando las formas distintas en que ha sido entendido a lo largo de su devenir. Un segundo enfoque es el analítico *stricto sensu*: se lleva a cabo un análisis del concepto sin ninguna referencia histórica. Un tercer enfoque, es una síntesis o un compuesto de los dos anteriores. Este último enfoque se necesita para un concepto planteado por un autor que, sin la menor duda, está en deuda con una tradición histórica, pero que su forma de entender no pertenece a la corriente principal del desarrollo del concepto. Spinoza y el concepto de conservación del movimiento que defiende son candidatos idóneos para esta última perspectiva.

No hay ningún indicio que permita atribuirle a Spinoza función alguna en el proceso hacia la obtención de la primer ley newtoniana del movimiento. Con todo, el estudio del concepto de la conservación del movimiento de Spinoza ha de ser considerado dentro de un contexto histórico y una atmósfera intelectual que condujeron a la primera ley del movimiento de Newton. No debemos de disvincular la manera de plantear Spinoza la conservación del movimiento del marco histórico so pena de perder el desarrollo interno —forcejeo— del concepto hacia su formulación y utilización plenas y maduras. Es en este contexto amplio que se discutirán las ideas de Spinoza en torno del tema de la conservación del movimiento.

En lo que respecta a la causalidad del movimiento, Spinoza advierte que se necesita una causa para poner a un cuerpo en movimiento o para ponerlo en reposo; se necesita una causa para el inicio del movimiento o para su término. “Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo que ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro; este otro a su vez lo fue por otro, y así hasta el infinito” (Ética 1, lema III). Tenemos una cadena infinita de motores móviles —causalidad lineal. Spinoza acepta la posibilidad de una serie infinita de causas y efectos, siempre que la serie sea inmanente a la causa incausada infinita (la substancia, Dios). Spinoza no concibe esta serie de motores móviles como una sucesión temporal, sino que la concibe como una cadena infinita contemporánea. La naturaleza puede entenderse que abarca un número infinito de individuos (natura naturata). Si combinamos la infinitud de Dios —en cuanto pluralidad— con el hecho de la imposibilidad del vacío (prop. XV, parte I), entonces esta causalidad del movimiento adquiere pleno sentido. Los “cuerpos más simples o sencillos” de los que habla Spinoza no son átomos, ya que los átomos necesitan el vacío para su existencia: no hay vacío, por lo tanto, no hay átomos. “Los cuerpos más simples” se distinguen los unos de los otros” por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud” . . . (Axioma II, parte II). Cualquier movimiento y cualquier reposo —su inicio o su fin— implica o involucra al universo entero. Podemos resumir el pensamiento de Spinoza en estos dos asertos: “todo lo que empieza a moverse es movido por otro” y “todo lo que reposa es puesto en reposo por otro”.

Una conclusión parece desprenderse naturalmente de lo anteriormente expuesto: si necesitamos una causa para comenzar un movimiento o detenerlo, su continuación parece no tener causa. En concordancia, Spinoza escribe: "un cuerpo en movimiento se mueve hasta que otro le determina a detenerse; y que un cuerpo en reposo permanece en reposo hasta que otro le determina al movimiento" (corolario del Lema III, parte II). Todo cuerpo permanece en el estado en que se encuentra a no ser que se actúe sobre él. Por lo tanto, aparentemente, no se necesita causa alguna para mantener el estado del movimiento o el estado de reposo. Nótese la similitud del enunciado anterior con el de la primera ley de la naturaleza de Descartes: "cada realidad en cuanto es simple e indivisa, siempre permanece en la misma condición mientras pueda, y nunca cambia a no ser por medio de causas externas . . . Si está en reposo, no empezará a moverse a no ser que se vea impelido por alguna causa . . . un cuerpo en movimiento, mientras pueda, continúa moviéndose" (1). He aquí una similitud notable que necesita caracterizarse un poco más. Descartes fundamenta su ley en la inmutabilidad de la acción de Dios sobre el mundo y, por lo tanto, en Dios en cuanto causa principal del movimiento. Es decir, en cuanto motor fuera de la *res extensa*. Por otro lado, la justificación de Spinoza permanece entre los límites del atributo de la extensión, ya que el movimiento y el reposo son las actividades de la extensión de la misma manera que el pensar es la actividad propia del atributo del pensamiento. En Spinoza la preservación del movimiento o del reposo tiene resonancias metafísicas: "cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser" (prop. VI, parte III). Por diferenciarse por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, puede suponerse que cada uno de los cuerpos más simples se esfuerzan por perseverar en su movimiento, reposo, etc. Sin embargo, uno puede preguntarse ¿no podrían dos o más cuerpos simples tener la misma cantidad de movimiento, reposo, rapidez o lentitud? Es posible que Spinoza respondiera que sí pero agregaría que la física no diferenciaría entre tales cuerpos (2).

(1) Elizabeth S. y G.R.T. Ross, *The Philosophical Works of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911, p. 267.

(2) G.H.R. Parkinson, "On the Power and Freedom of Man", en *Spinoza: Essays in Interpretation*, M. Mandelbaum y E. Freeman (editores). La Salle: Open Court, 1975, págs. 12, 31-32.

Volvemos la atención hacia un nuevo problema: ¿hasta qué grado este principio de conservación está en consonancia con el resto del sistema de Spinoza? En otras palabras, ¿garantiza el sistema de Spinoza un estado de cosas como el descrito por su principio de conservación? Probablemente, la mejor manera de encontrar una respuesta es exponer el concepto cartesiano de extensión y ver hasta qué punto se diferencia del de Spinoza.

En la primera parte de sus *Principios de filosofía* (3), Descartes afirma enfática e inequívocamente que la extensión constituye la naturaleza propia de la substancia corporal. ¿Nos encontramos ante una especie de argumento ontológico referido a la materia? La extensión es lo que podemos pensar clara y distintamente de la materia; la materia es, por tanto, extensión. Somos tan incapaces de pensar una materia inextensa como pensar un Dios inexistente. Un cuerpo es un objeto extenso en longitud, anchura y profundidad; en suma, un cuerpo es un objeto geométrico, capaz de ser trazado en un sistema cartesiano de coordenadas: "y este objeto extenso se le llama cuerpo o materia" (principio I, parte 2). Descartes rechaza, obviamente, el peso, dureza, impenetrabilidad, color o cualquier otra propiedad como perteneciente a la naturaleza de la materia. Mediante el rechazo de las propiedades sensibles, Descartes conserva la menos sensible —la más intelectual— de ellas, a saber: la extensión; es el único aspecto que puede ser expresado por la geometría analítica. Descartes, con respecto a la extensión, nos dirá que no podemos ni engañarnos, ni ser engañados; quitad todas las otras propiedades y aun tendremos un cuerpo; quitad la extensión y el cuerpo desaparecerá; quitad la existencia y no tendremos Dios.

No hay distinción real entre la substancia corpórea y el espacio que ocupa: "Es, en verdad, la misma extensión la que constituye al espacio, la que constituye al cuerpo". La diferencia entre un cuerpo particular y el espacio a su alrededor es un asunto de perspectiva: si miramos la extensión como particular (una concentración de espacio), hablamos de un cuerpo determinado; si miramos la extensión genéricamente, hablamos de la disposición de cuerpos que define al espacio. No hay diferencia esencial ya que "nos será fácil reconocer que la misma extensión que constituye la naturaleza del cuerpo constituye la naturaleza del espacio" (princ. XI, parte. 2).

(3) Descartes, principio LIII, parte I.

A causa de la identificación "materia = espacio = extensión" el vacío es imposible. Otra consecuencia inmediata de esta identificación es la imposibilidad de que un cuerpo se mueva libre de toda influencia: el espacio siempre ofrecerá una resistencia y el cuerpo siempre se verá influido por una causa externa. Esta consecuencia socava la primera ley cartesiana de la naturaleza desde su propia raíz.

Digamos, de paso, que a pesar de que la dureza, el movimiento, la resistencia, forma, color, etc. son incapaces de definir la substancia corporal o incapaces de suministrar la propiedad principal por medio de la cual la naturaleza de la *res extensa* se presenta o manifiesta, son los elementos que proveen la posibilidad de distinguir la dimensión particular de la dimensión general de la extensión, que de otra manera serían indiscernibles.

¿Cuál es la importancia de la anterior discusión concerniente a la inteligencia cartesiana de la extensión respecto de las posiciones de Spinoza? Es claro que Spinoza no conserva ninguna característica substancial vinculada a la extensión. Una vez concedida esta diferencia, todavía es posible preguntarse si Spinoza entiende la extensión de una manera diferente. ¿Qué es lo que hace diferente la extensión cartesiana de la extensión Spinoziana? En Spinoza la extensión es un atributo de Dios, en Descartes una substancia; en Spinoza el reposo y el movimiento son el modo infinito de la extensión, en Descartes son modos de la extensión: en Spinoza los modos finitos son los cuerpos particulares, en Descartes la diferencia entre los cuerpos particulares (extensión particular) y el espacio (extensión general) es un asunto de perspectiva. Que la condición ontológica, o *status* ontológico, de la extensión ha variado no cabe la menor duda. ¿Estamos, empero, ante una forma diferente de entender el problema? La respuesta a esta pregunta está históricamente condicionada por Descartes. Con Spinoza, en consecuencia, nunca se sabe porque tenemos acceso tan sólo a dos atributos. ¿Por qué solo dos? Este es un caso en que la tradición elimina posibilidades: para Spinoza la distinción ya había sido hecha por Descartes.

A la luz de lo ya expuesto, y dando por un hecho la diferente condición ontológica de la extensión en Descartes y en Spinoza, parece que Spinoza no fue más allá de la inteligencia cartesiana de la extensión. El propio Spinoza dice que entiende por cuerpo "una cierta cantidad que posee longitud, anchura y profundidad, limitada por una

forma fija" (escolio de la prop. XV, parte I). Según esto, la materia se ve reducida nuevamente a sus propiedades geométricas: se equiparan materia y extensión. De ahí que lo máximo que podemos hacer con la extensión como atributo es considerarla infinita en longitud, infinita en anchura e infinita en profundidad y sin forma fija. Se plantea, no obstante, una dificultad: "Spinoza dice explícitamente que las cosas finitas no pueden derivarse de cualquier atributo infinito de Dios, sino tan solo de tal atributo en cuanto es afectado por algún modo finito (prop. XXVIII, demostración parte I). Esta línea de razonamiento parece que involucra a Spinoza en afirmar y negar, a la vez, que lo finito pueda seguirse de lo infinito ya que, de acuerdo con el autor, todo se deriva de Dios y sus atributos infinitos, entonces si hay modos finitos también han de derivarse de una causa infinita. Si no, ¿cómo llegaron a ser? ¿Cómo podría cualquier modo finito afectar los atributos infinitos?" (4). Vemos que hay dificultad en ver cómo la física puede derivarse de la metafísica de Spinoza, o fundamentarse en ella. Aún si ésta dificultad pudiera superarse, siempre subsisten problemas que se presentan en el propio nivel físico. ¿Cuáles son estos problemas? Nos enfrentamos a una doble dificultad: 1) si las cosas se definen geométricamente, no se ve muy claro cómo cuerpos geométricos pueden ejercer alguna función dinámica, es decir, como iniciadores de movimiento o de reposo; 2) si se atribuye a los cuerpos geométricos con algún poder dinámico, y si se recuerda que la materia en cuanto extensión elimina la posibilidad del vacío, se tendrá que concluir que un cuerpo siempre recibirá la influencia de una causa externa. Por lo que no hay posibilidad real para ningún cuerpo de continuar en movimiento "hasta que otro le determine el movimiento". Un cuerpo siempre encuentra obstáculos.

De lo que hemos planteado hasta el momento, se puede sacar la siguiente conclusión: una manera de considerar a Spinoza es verlo tomando en serio la noción cartesiana de substancia como "una cosa que existe de tal manera que no necesita a ninguna otra para existir" (principio LI, parte I). En el contexto cartesiano Dios se destaca como la única substancia real, si utilizamos esta definición coherentemente. Otra vía hacia la unidad de la substan-

(4) A. MacIntyre, "Spinoza", en *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.); New York: Mac Millan 1967, vol. I, p. 535.

cia en Spinoza es la que integra o subsume al pensamiento y a la extensión: la materia reducida a la extensión es "materia pensada", "materia intelectualizada". El salto hacia la unidad de pensamiento y extensión en Dios se sigue, por lo tanto, de la propia naturaleza del problema: Dios puede ser una cosa pensante y una cosa extensa (prop. I, prop. II, parte II) porque la materia en cuanto extensión es casi pensamiento.

En lo que respecta al principio de conservación, parece que el sistema de Spinoza al equiparar materia y espacio hace imposible pensar en un cuerpo que es determinado al movimiento o al reposo: un cuerpo nunca se encontrará aislado. No tiene sentido, por tanto, considerar a "un cuerpo como aislado de otros cuerpos, es decir que un volumen del espacio esté aislado del espacio adyacente" (5).

(5) Dudley Shapere, *Galileo*, Chicago: University Press, 1974, p. 123.