

Anima, animus, mens

Una reflexión semiótica acerca de la espiritualidad a partir del pensamiento materialista

Mirko Lampis [*]

Resumen. El objetivo de este breve ensayo es estudiar la relación semántica que se establece entre *espíritu* y *materia* en el caso del empleo de las nociones de *alma*, *ánimo* y *mente* en contextos discursivos de tendencia «materialista» («materialista» entre comillas, pues la «materia» que conformaría el mundo, y que excluiría la existencia de todo tipo de «substancia espiritual», está lejos de encontrar una interpretación unitaria); se han elegido dos ámbitos de análisis distintos: los repertorios lexicográficos en español y algunos textos de referencia de la tradición filosófico-literaria «materialista» occidental: el *De anima* de Aristóteles (IV a. C.), el *De rerum natura* de Tito Lucrecio Caro (I a. C.) y la *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Baruch Spinoza (1677).

Palabras clave: semiótica, lexicografía, espiritualidad, materialismo, *anima*, *animus*, *mens*

Abstract. The goal of this short essay is to study the semantic relation that is established between *spirit* and *matter* in the case of use of the notions of *anima*, *animus* and *mens* in «materialistic» discursive contexts («materialistic» in quotes because the «matter» that forms the world and excludes the existence of any kinds of «spiritual substance» is far from finding a unitary interpretation); we have chosen two different areas of analysis: the lexicographical repertoires in Spanish and some reference texts of the Western «materialistic» philosophical-literary tradition: *De anima*, by Aristotle (IV BC), *De rerum natura*, by Titus Lucretius Carus (I BC), and *Ethica ordine geometrico demonstrata*, by Baruch Spinoza (1677).

Keywords: semiotics, lexicography, spirituality, materialism, *anima*, *animus*, *mens*

Introducción

Estudiar el tema de la espiritualidad, incluso sin pretensiones de exhaustividad y limitado a un ámbito restringido —y además bastante «reactivo» al tópico— como el del pensamiento materialista, es tarea para enciclopedias y para generaciones, de modo que los objetivos y el alcance de este breve ensayo habrán de ser forzadamente mucho más modestos; *hic et nunc*, me propongo investigar: i) el ámbito de coordinación/oposición de las nociones de *espíritu* y *materia* a partir de una muestra de definiciones diccionarias [1]; ii) como la dicotomía «*espíritu* frente a *materia*» se refleja en el uso de las nociones «psicológicas» de *alma*, *ánimo* y *mente*; y iii) como estas últimas nociones son empleadas en algunas obras clave del pensamiento occidental de tendencia «materialista».

En cuanto a este último punto, estudiaremos las siguientes tres obras:

- Aristóteles, *De anima* (IV a. C.; en adelante: *De an.*);
- Tito Lucrecio Caro, *De rerum natura* (I a.C.; en adelante: *De rer.*);
- Baruch Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677; en adelante: *Ética*).

Hablando con rigor, solo la segunda de estas obras, el *De rer.*, puede ser adscrita al ámbito y a la tradición del pensamiento materialista, pero lo cierto es que todas ellas, como veremos, abogan por una *desubstancialización* de las nociones de *psyché* (Aristóteles) de *animus* y *anima* (Lucrecio) y de *mens* (Spinoza), con lo cual también contribuyen a reforzar una interpretación arreligiosa (o diferente-religiosa) de tales voces. Los textos de Lucrecio y Spinoza apuntan, además, al establecimiento de lo que podríamos definir como una *espiritualidad de orden intelectual*:

el esfuerzo (o *conatus*) del *animus/mens* para alcanzar un estado de *felicitas* y aun de *beatitudo* que solo se puede conseguir gracias a una intelección más exacta y más abarcadora (y por ende menos antropocéntrica) del orden que rige el universo en el que los humanos nacemos, vivimos y morimos.

1. Las nociones de *materia* y *espíritu* en los diccionarios de la lengua española

Empecemos nuestra conversación introduciendo el significado que se suele asignar a las nociones de *espíritu* y *materia*, explicando así de paso también el significado de los adjetivos relacionales *espiritual* («relativo al espíritu») y *material* («relativo a la materia») y de los sustantivos abstractos *espiritualidad* («conjunto de manifestaciones y hechos espirituales») y *materialidad* («conjunto de manifestaciones y hechos materiales»). Puesto que lo que aquí nos interesa es el significado «general» de tales nociones, y no sus eventuales acepciones técnicas, lo más conveniente será consultar aquellas obras redactadas precisamente con el propósito de recoger dicho significado (y la pretensión ocasional de «fijarlo» y aun de «darle esplendor»): los diccionarios de la lengua. Consultaremos los siguientes:

- *Diccionario de autoridades* (1726-1739; disponible en línea: <http://web.frl.es/DA.html>);
- *DRAE: Diccionario de la Real Academia Española* (XXIII edición, 2014; disponible en línea: <http://dle.rae.es/>);
- *DUE: Diccionario de uso del español*, de María Moliner (Madrid, Gredos, 1994);

- *DEA: Diccionario del español actual*, de Manuel Seco, Olimpia Andrés y Gabino Ramos (Madrid, Aguilar, 1999).

Consultaremos, asimismo, dos de las principales y más empleadas herramientas lexicográficas digitales: el diccionario incluido en la herramienta «Traductor» del buscador *Google* (<https://translate.google.es/>) y el diccionario de la página *WordReference* (<http://www.wordreference.com/>).

Veamos primero la entrada *materia* (N. B.: no reproduciré, en las definiciones, las marcas gramaticales, los ejemplos textuales —de uso o de autoridad— ni aquellas acepciones o partes de acepciones que no juzgo pertinentes en este contexto; uniformaré, asimismo, la numeración de las acepciones y las etimologías; los arcaísmos y las peculiaridades lingüísticas de las definiciones del *Diccionario de autoridades* son los que presenta la edición consultada):

- *Autoridades* (tomo IV, 1734): 1. La parte que, con la forma que la determina, compone el todo. Es voz Latina *Materia, ae*. 2. Por extensión se llama qualquier sugeto capaz de recibir formas substanciales o accidentales, en quanto se considera con abstracción de todas ellas. 3. Se toma tambien por la misma substancia, y entidad de las cosas, considerada como objeto de los actos de las potencias, y acciones de los agentes. 5. Se llama tambien la substancia material de que se fabrica o compone qualquiera obra, natural o artificial.
- *DRAE*: Del lat. *materia*. 1. Realidad espacial y perceptible por los sentidos de la que están hechas las cosas que nos rodean y que, con la energía, constituye el mundo físico. 2. *Materia física* diferenciada de las demás por una serie de propiedades determinadas. 3. Ser que tiene existencia física, por oposición a *espíritu*.
- *DUE*: Del lat. *materia*. 1. Elemento de los que constituyen el universo físico (*materia* y ac-

ción o energía) en la concepción clásica del mismo, el cual es susceptible de permanecer en los objetos, por ejemplo en una piedra, sensiblemente inmutable, y de sufrir cambios por la acción de otro elemento. 2. «Material. Substancia». Cualquier cosa de materia que se puede diferenciar de otras. 3. Por oposición a «alma», mundo constituido por el cuerpo y las cosas relacionadas con él o que impresionan los sentidos.

- **DEA:** 1. Componente de los cuerpos, dotado de masa y volumen. b) *Filos. En la teoría hilemorfista:* Principio indeterminado que recibe determinación de la forma. 2. Cuerpo o realidad física.
- **Google:** 1. Componente principal de los cuerpos, susceptible de toda clase de formas y de sufrir cambios, que se caracteriza por un conjunto de propiedades físicas o químicas, perceptibles a través de los sentidos. 2. Parte material o física de la realidad, en contraposición al espíritu.
- **WordReference:** 1. Sustancia que compone los cuerpos físicos; consta de partículas elementales y tiene las propiedades de extensión, inercia y gravitación.

Veamos también las definiciones de la entrada *espíritu*.

- **Autoridades** (tomo III, 1732): 1. Substancia viviente, incorpórea y immaterial. Es tomado del Latino *Spiritus*. 2. Se toma mui freqüentemente por el alma racional. Latín. *Anima. Spiritus*. 3. Vale tambien dón sobrenatural, o generalmente dado por Dios, qual es la Divína Gracia, para obrar bien y rectamente, o especialmente concedido para algún efecto particular. 4. Significa tambien Virtúd: y assí tratar y hablar de espíritu, es lo mismo que tratar y hablar de virtud. 5. Se llama tambien la facultad, el vigor natural y virtud que vivifica el cuerpo, le ánima, alienta y fomenta, y le da fuerzas para obrar. 6. Vale assimismo ánimo, valor, brio, esfuerzo,

valentía y aliento. Latín. *Virtus. Animus*. 7. Significa tambien vivacidad, prontitud y viveza en concebir, discurrir y obrar: y assí del que es ingenioso y descubre viveza en sus dichos y acciones, se dice que tiene o descubre espíritu. Latín. *Spiritus. Vivacitas*. 8. Vale assimismo génio, inclinación, hábito, y pasión, que nos inclina a obrar y executar, con más propensión y afecto, unas cosas que otras. Latín. *Animus. Studium*.

- **DRAE:** Del lat. *spiritus*. 1. Ser inmaterial y dotado de razón. 2. Alma racional. 3. Don sobrenatural y gracia particular que Dios suele dar a algunas criaturas. 4. Principio generador, carácter íntimo, esencia o sustancia de algo. 5. Vigor natural y virtud que alienta y fortifica el cuerpo para obrar. 6. Ánimo, valor, aliento, brío, esfuerzo. 7. Vivacidad, ingenio.
- **DUE:** Del lat. *spiritus*, 'soplo', derivado de *spirare*. 1. «Alma». Parte que, además del cuerpo, constituye a los seres que piensan, sienten y quieren, con la cual realizan estas operaciones. (Se emplea más que «alma» en lenguaje corriente, particularmente para calificarlo, para graduar su preponderancia o para calificar a las personas por él: 'Espíritu vivo, cultivado. Persona de espíritu'.)
- **DEA:** 1. Ser que no tiene realidad física. Se opone a MATERIA. 2. Alma humana.
- **Google:** 1. Entidad abstracta tradicionalmente considerada la parte inmaterial que, junto con el cuerpo o parte material, constituye el ser humano; se le atribuye la capacidad de sentir y pensar. 2. Persona considerada solo desde la perspectiva emocional e intelectual. 3. Alma de una persona muerta.
- **WordReference:** 1. Ser inmaterial dotado de inteligencia. 2. Parte inmaterial del hombre por la que piensa, siente, etc. 4. Alma de una persona muerta que se manifiesta en la realidad.

Las primeras dos constataciones que cabe formular son tan evidentes, tan de sentido común, que en efecto no hubiera hecho falta *deducirlas* de las definiciones diccionariales, sino que a lo sumo hubiéramos debido *contrastarlas* con ellas: i) las nociones de *espíritu* y *materia* se interdefinen, aunque sea solo parcialmente y no de forma totalmente «simétrica»; ii) la voz *espíritu* funciona, en algunos aspectos, como sinónimo de *alma* (y de *alma humana* y *alma racional*).

Acerca de la relación (¿de presuposición recíproca?) que se da entre *materia* y *espíritu*, resulta particularmente interesante el «corte diacrónico» que permite la comparación entre las definiciones del *Diccionario de autoridades* y las de la edición vigésimo tercera del *DRAE*. En el caso de *materia*, pasamos de una definición que se remonta a la *vulgata* aristotélica (la materia es lo que puede recibir y recibe formas substanciales o accidentales) a otra que acoge y refleja el legado de la ciencia moderna (la materia es, con la energía, lo que constituye el mundo físico que percibimos); no sucede así en el caso de *espíritu*, cuyas definiciones presentan, a distancia de casi tres siglos, una fuerte continuidad (*espíritu* como ser inmaterial, alma racional, don sobrenatural, etc.). Aquí reside la «asimetría» a la que antes aludíamos: si en la filosofía occidental, sobre todo con Descartes y también en el pensamiento religioso, *espíritu* y *materia* siguen manteniendo una oposición semánticamente relevante (y cuasi-necesaria), en el ámbito de la episteme contemporánea la materia *puede ser definida* sin necesidad de acudir a nociones que de alguna manera la «trascienden». Esto no significa, obviamente, que sepamos lo que la materia es, sino tan solo que existe la posibilidad de definirla, asignándole una serie de propiedades enciclopédicas específicas, en un marco de referencia (el de la ciencia física) que ha abandonado o se ha desvinculado de ciertas preocupaciones filo-

sóficas y religiosas (con notables excepciones [2] y produciendo a su vez un sistema de oposiciones sémicas relevantes como *materia* y *energía* o *materia* y *antimateria*).

En cuanto a la sinonimia entre *espíritu* y *alma*, cabe decir que los dos términos tienen un étimo muy parecido. Podemos acudir a la autoridad de Joan Corominas (*Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1998):

- Espirar. 'soplar, respirar', h. 1400. Tomado del lat. *spirare* id. DERIV. *Espíritu*, 1220-50, tom. del lat. *spiritus*, -us, id., propte. 'soplo', 'aire';
- Alma. S. xi. Del lat. *ánima* 'aire, aliento', 'alma'.

El DRAE (cfr. *infra* definiciones de *ánima* y *ánimo*) especifica que la voz latina *anima* tiene que ver con la voz griega *ánemos que*, al igual que *spiritus*, significa 'soplo'. ¿Fue *anima*, se puede entonces concluir, un préstamo adaptado del griego y *spiritus* voz autóctona, acaso un calco semántico, para designar el mismo concepto? Lejos de poder confirmar o refutar esta hipótesis, quisiera llamar la atención sobre la posibilidad de que la noción de *espíritu/alma* designara primeramente, en su lejano origen y acaso antes de toda especialización religiosa y filosófica, aquello que distingue lo animado (lo viviente, lo que respira) de lo inanimado (lo no viviente, lo que no respira). Este significado, de hecho, resulta todavía patente tanto en el *De anima* de Aristóteles como en el *De rerum natura* de Lucrecio; pero antes de dirigir nuestra atención a tales obras examinemos un poco más de cerca también las nociones de *alma*, *ánimo* y *mente*.

2. Las nociones de *alma*, *ánimo* y *mente*

Léanse, ante todo, las definiciones de *alma* que recogen nuestros diccionarios:

- *Autoridades* (tomo I, 1726): La parte mas noble de los cuerpos que viven, por la qual cada uno segun su especie vive, siente y se sustenta: ò segun otros el acto del cuerpo, que le informa y dá vida, por el qual se mueve progressivamente. Dividese en vegetativa, sensitiva y racional. La vegetativa consiste solo en la potencia, por la qual el viviente vive y se sustenta por atractivo interiõr de otra substancia, que convierte en própria. La sensitiva es la potencia, por la qual el viviente siente. La racional es el principio, por el qual entiende y discurre. Toda alma racional es vegetativa y sensitiva. Toda alma sensitiva es cambien vegetativa, y esta tienen los brutos. El alma vegetativa es sola de las plantas. Viene del Latino *Anima*. Lat. *Animus*, i. *Mens*, tis. *Spiritus*, us.
- DRAE: Del lat. *ánima*. 1. Principio que da forma y organiza el dinamismo vegetativo, sensitivo e intelectual de la vida. 2. En algunas religiones y culturas, sustancia espiritual e inmortal de los seres humanos.
- DUE: Del lat. *anima*. 1. «Espíritu». Parte inmaterial del hombre con la que tiene conciencia de lo que le rodea y de sí mismo y establece relaciones afectivas o intelectuales con el mundo material e inmaterial.
- DEA: 1. Parte inmaterial del ser humano, que para la mayoría de las religiones es inmortal. 2 *Filos*. Principio de vida en los seres dotados de ella.
- Google: 1. Entidad abstracta tradicionalmente considerada la parte inmaterial que, junto con el cuerpo o parte material, constituye el ser humano; se le atribuye la capacidad de sentir y pensar. 2. En determinadas creencias,

parte espiritual e inmortal del ser humano separada del cuerpo tras la muerte de la persona.

- *WordReference*: 1. Parte espiritual e inmortal del hombre, capaz de entender, querer y sentir, y que, junto con el cuerpo, constituye su esencia humana. 3. Lo que da vida y aliento a algo.

Estas definiciones confirman tanto la relación de sinonimia entre *alma* y *espíritu* como la relación de antonimia (o de complementariedad) entre *alma* y *materia*, y hasta aquí no hay nada que nos pueda sorprender. Lo que llama la atención es más bien el hecho de que también en este caso el *Diccionario de autoridades* recoge la *vulgata* aristotélica —más específicamente, la tripartición del alma en vegetativa, sensitiva y racional— y que esta *vulgata* todavía, y quizá esto sí pueda asombrar un poco más, «da forma» a la acepción primera de la entrada del DRAE. Por lo demás, otra vez queda patente la fuerte correlación que se da entre la noción de *alma* y la de *vida*, siendo el alma «acto que informa y da vida al cuerpo» (*Autoridades*), «principio que da forma y organiza el dinamismo de la vida» (DRAE), «principio de vida» (DEA) y «lo que da vida» (*WordReference*).

Ahora bien, del griego clásico *ánemos* vendrían, si prestamos fe al DRAE, ambas voces latinas *anima* y *animus*. Como veremos en el *De rerum natura* lucreciano, tales voces podían desempeñar en latín papeles semánticos diferentes, y así también en español, donde contamos con la voces *alma* y *ánima*, procedentes de *anima*, y con la voz *ánimo*, procedente de *animus* [3].

En cuanto a *ánima*, en efecto, a partir de nuestros diccionarios y prescindiendo de unas pocas «especializaciones» semánticas [4], podemos concluir que se trata de un mero sinónimo culto de *alma*:

- *Autoridades* (tomo I, 1726): Lo mismo que Alma. Vease. Es voz puramente Latina; pero mui usada. Lat. *Anima*.
- *DRAE*: Del lat. *anīma*; cf. gr. ἄνεμος *ánemos* 'soplo'. 1. alma (principio de la vida). 2. f. Alma que pena en el purgatorio antes de ir a la gloria. 3. alma (cosa que se mete en el hueco de algunas piezas para darles solidez). 4. En las piezas de artillería y en toda arma de fuego, en general, el hueco del cañón.
- *DUE*: Cultismo deriv. del lat. *anima*. 1. Alma de los difuntos. Particularmente, las que están el Purgatorio. 2. «Alma». Hueco de algunas cosas. Particularmente, en un cañón u otra arma de fuego, la recámara y la parte rayada.
- *DEA*: 1. Alma de una persona muerta. 2. (*lit*) Alma [de una pers.]. 3. Hueco interior [de un objeto cilíndrico, esp. del cañón de un arma de fuego].
- *Google*: 1. Alma de una persona, especialmente la de los difuntos que están en el purgatorio. 2. En las armas de fuego, hueco del cañón.
- *WordReference*: 1. Alma del hombre. 2. Alma del purgatorio. 3. Hueco del cañón de las piezas de artillería y, en general, de toda arma de fuego.

El caso de *ánimo* parece en cambio más interesante. Si bien esta voz también funcionaría como sinónimo de *alma* (y de *espíritu*), asimismo se le reservan otras acepciones relativas a la esfera de los estados anímicos o psíquicos:

- *Autoridades* (tomo I, 1726): El alma, el espíritu que hace discurrir y moverse los animales. Viene del Latino *Animus*, que significa esto mismo.
- *DRAE*: Del lat. *anīmus*; cf. gr. ἄνεμος *ánemos* 'soplo'. 1. Actitud, disposición, temple. 2. Va-

lor, energía, esfuerzo. 3. Intención, voluntad. 4. Carácter, índole, condición psíquica. 5. Alma o espíritu, en cuanto principio de la actividad humana.

- *DUE*: «Espíritu». Alma, considerada como facultad de recibir impresiones, alegres o tristes, estimulantes o deprimentes, etc., o como asiento de las actitudes correspondientes.
- *DEA*: 1. Valor o energía. 2. Actitud o disposición mental. 3. Carácter o disposición psíquica [de una pers.]. 4. Espíritu o alma.
- *Google*: 1. Capacidad humana de experimentar emociones y afectos, y de comprender. 2. Fuerza o energía para hacer, resolver o emprender algo.
- *WordReference*: 1. Alma o espíritu, en cuanto es principio de la actividad humana. 2. Valor, esfuerzo, energía. 3. Intención, voluntad.

Con la noción de *ánimo*, en suma, se acentúa, con respecto a *alma*, la dimensión *activa* y aun *intencional* del principio que informa a la materia que compone los seres vivos y, más específicamente, los animales y los humanos; además, al lado de esta dimensión, sin duda preponderante, que apunta a la actividad, el movimiento, el esfuerzo, la intención y la energía, nuestros diccionarios también destacan en el *ánimo* la capacidad de «recibir impresiones» y «experimentar afectos». Se puede concluir, por ende, que si el alma es ante todo lo que caracteriza y distingue a lo vivo, lo que *respira*, el ánimo es ante todo lo que caracteriza y distingue a aquellos seres vivos que pueden *actuar* y *sentir*.

Y llegamos así a la última de las nociones que aquí nos interesan, la de *mente*:

- *Autoridades* (tomo IV, 1734): Lo mismo que Entendimiento. Es tomado del Latino *Mens*, *tis*.

- *DRAE*: Del lat. *mens*, *mentis*. 1. Potencia intelectual del alma. 2. Designio, pensamiento, propósito, voluntad. 3. *Psicol.* Conjunto de actividades y procesos psíquicos conscientes e inconscientes, especialmente de carácter cognitivo.
- *DUE*: Derivado del latín *mens*, *mentis*. 1. «Inteligencia». Facultad con que se piensa. Así como «inteligencia» designa en el uso corriente de las palabras la potencia activa, que se aplica a conocer, comprender y razonar, «mente» designa más bien el aspecto pasivo de aquella facultad, el sujeto de estados o actitudes intelectuales. En consonancia con esta distinción, no se aplican a «mente» adjetivos de grado, como «grande, mucha» o «poca». Pueden, en cambio, aplicarse otros especificativos de estado o actitud, tales como «analítica, calenturienta, clara, débil, desquiciada, elevada, enfermiza, estrecha, lógica, lúcida, poderosa».
- *DEA*: 1. Pensamiento, o facultad intelectual. 2. (*raro*) Pensamiento o intención.
- *Google*: 1. Conjunto de capacidades intelectuales de la persona.
- *WordReference*: 1. Capacidad intelectual humana. 2. Pensamiento.

Como se ve, solo el *DRAE*, en su acepción primera, relaciona directamente la *mente* con el *alma*, pero en términos para nosotros extremadamente interesantes: la definición de la mente como «potencia intelectual del alma» resuena, una vez más, de fuertes ecos aristotélicos y acerca de hecho la *mens* latina al alma racional descrita por el estagirita; por lo demás, la mente es «entendimiento» y «pensamiento»; es «actividad psíquica, sobre todo cognitiva» [5]; es, finalmente, «inteligencia», «facultad intelectual» y «capacidad intelectual», fórmulas que nos remiten al latín *intellĕgo* (*is*, *lexi*, *lectum*, *ĕre*) y, por ende, a la operación de coger-entre, de

con-prender. La noción de *mente* vendría así a completar un hipotético esquema explicativo del proceso de *complejización* de la materia, esquema en el que la noción de *alma* (o de *espíritu*) designaría la organización de la materia que *vive*, la noción de *ánimo* la organización de la materia que *actúa* y *siente* y la noción de *mente* la organización de la materia que *comprende* y *sabe*.

Antes de seguir adelante, una pequeña curiosidad; léanse las entradas relativas a la voz *alma* en el «vocabulario» bilingüe «de romance en latín» de Antonio de Nebrija, de 1495 [6]:

- Alma por la cual vivimos. *Anima, ae.*
- Alma por la cual entendemos. *Animus, i.*
- Alma con que nos recordamos. *Mens, tis.*

Una tripartición, sin duda sugerente, que si no corresponde, tampoco se aleja mucho de la nuestra.

3. La teoría de la *psyché* en Aristóteles

Recuerda Calvo Martínez (en Aristóteles 1978: 14-15) que en el tratado *Acerca del alma* el estagirita «establece y afirma repetidas veces que el alma es esencia (*tò tí ên ênai*), forma específica (*eîdos*) y entidad (*ousía*) del viviente» y que se desprende del texto aristotélico, por ende, fuera o no esta la intención del autor, una fuerte identificación (y aun «sinonimización») de la noción de *alma* (*psyché*) con la de *vida* (*zoé*).

El *De anima* sería, en suma, ante todo, «un tratado acerca de los vivientes, acerca de los

seres naturales dotados de vida» (*op. cit.*: 5). Un tratado en el que la noción de *psyché* debería ser interpretada, en contra de toda lectura teísta y aun vitalista, como *forma* y a la vez como *acto* (hoy en día hablaríamos de un tipo específico de *organización dinámica*) que hace que los seres vivos tengan propiedades que no tiene la materia inanimada (literalmente: sin alma). Precisamente por ello, resulta aceptable la traducción de *psyché* con *alma* (o con *ánima*), a pesar de que según el uso corriente el término equivaldría más bien a *mente*.

Entre las propiedades que Aristóteles asigna a los cuerpos vivos, y que distinguen en su opinión a estos últimos de los que no tienen vida, podemos destacar la «autoalimentación», el «crecimiento», el «envejecimiento» (*De an.* II 1, 412a [7]), el «movimiento» y el «reposo locales», la «sensación» y el «intelecto» (II 2, 413a), de modo que, precisa Aristóteles, «la palabra 'vivir' hace referencia a múltiples operaciones» y «cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas» (*Ibid.*).

Es en el marco de esta concepción de la vida, y atendiendo a la especificidad de los cuerpos vivos, que Aristóteles formula su célebre definición del alma:

- el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo (II 1, 412a);
- es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia (II 1, 412b);

- dado que, como ya hemos dicho, la entidad se entiende de tres maneras —bien como forma, bien como materia, bien como el compuesto de ambas— y que, por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo. Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo [...] pues en cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada. Así pues, de todo esto se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo (II 2, 414a).

El alma, pues, entendida como actuación de las potencialidades ínsitas en un cuerpo organizado de un modo específico, no es separable de aquel cuerpo, así como no tendría sentido separar «la materia de cada cosa y aquello de que es materia». Además, si el alma es la entelequia del cuerpo, entonces «es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible» (III 8, 431b). Observación de gran actualidad: si el alma es actuación de las posibilidades del ser vivo, también lo es de todos aquellos entes que el ser vivo experimenta y conoce y que sin él se quedarían en mera e indeterminada potencia.

¿Qué propiedades debe tener o cómo debe estar organizada la materia para que se dé finalmente ese acto que llamamos alma? Aristóteles especifica que la *psyché* es entidad definitoria y esencia de «un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo» (II 1, 412b). Es decir: el alma es actuación

(forma, esencia, entidad) de un cuerpo que se autodetermina.

Llegamos así también a la que es, según Calvo Martínez (en Aristóteles 1978: 14), «la tesis aristotélica más radical respecto de la naturaleza: la forma específica [*éidos*] como finalidad inmanente, es decir, como *télos*, como entelequia, acto o actividad que es fin en sí misma». Es conocida, de hecho, la predilección de Aristóteles por las causas finales, de la que da buen testimonio la siguiente cita:

Por otra parte, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras 'causa' y 'principio' tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados. Que lo es en cuanto entidad, es evidente: la entidad es la causa del ser para todas las cosas; ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio. Amén de que la entelequia es la forma de lo que está en potencia. Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La Naturaleza —al igual que el intelecto— obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección. Pues bien, éste no es otro que el alma en el caso de los animales de acuerdo con el modo de obrar de la Naturaleza (II 4, 415b).

Más concretamente, sería el alma la causa final de los seres vivos en cuanto se identifica con el conjunto de aquellas funciones y actividades por las que el ser vivo sigue siendo lo que es, vale decir, por las que sigue viviendo; estas funciones y actividades serían, por ende, el estado final al que el ser organizado necesariamente tiende: «si el ojo fuera un animal», observa Aristóteles, «su alma sería la vista» (II 1, 412b).

Hay numerosos pasajes en el *De anima* que confirman que el fin del ser vivo es la vida

misma, es decir, la supervivencia de su forma específica. En el capítulo 12 del libro III, por ejemplo, especifica Aristóteles que todo ser que vive

ha de poseer necesariamente alma nutritiva desde que es engendrado hasta que muere. Y es que un ser producido por generación tiene necesariamente desarrollo, madurez y envejecimiento y es imposible que todo esto suceda si no hay alimentación. Luego la potencia nutritiva ha de darse necesariamente en cuantos seres se engendran y envejecen (III 12, 434a).

Nutrirse es la primera finalidad de todo ser vivo (y es digno de mención que Aristóteles no cite aquí la respiración) y por lo tanto la materia que vive *debe estar organizada* según una facultad nutritiva. ¿Y la sensación? Esta resulta imprescindible solo para aquellos seres capaces de movimiento local, y por este mismo motivo el más imprescindible de los sentidos es el tacto:

Puesto que el animal es un cuerpo animado y todo cuerpo es tangible y tangible es, a su vez, lo que puede ser percibido por el tacto, necesariamente el cuerpo del animal ha de poseer a su vez el sentido del tacto si es que el animal ha de estar en condiciones de sobrevivir (III 12, 434b).

Mientras que los demás sentidos, el gusto, el olfato, el oído y la vista,

tienen como finalidad el proporcionar una existencia mejor y han de darse necesariamente no en cualquier género de animales, sino en algunos: tal es el caso del animal capaz de desplazarse; en efecto, para sobrevivir no basta con que perciba cuanto está en contacto inmediato con los objetos, sino que necesita percibir también a distancia (*Ibid.*).

Se perfilan de este modo diferentes tipos, facultades o potencias del alma, pero no parece que a Aristóteles le interese enumerarlas y catalogarlas de forma rigurosa, también porque «en cierto modo parece que son innumerables y que no pueden reducirse a las que algunos enumeran en sus clasificaciones —las partes racional, pulsional y apetitiva o bien, según otros, las partes racional e irracional» (III 9, 423a); por su parte, Aristóteles cita explícitamente las facultades «nutritiva, sensitiva y discursiva» (II 2, 413b), a las que también añade las «desiderativa y motora» (II 3, 414a) y las «intelectiva y deliberativa» (III 10, 433b). Diría que la facultad discursiva y la intelectiva coinciden, y que las desiderativa y deliberativa pueden ser subsumidas, en opinión de Aristóteles, bajo la sensitiva «al darse la sensitiva se da también [...] la desiderativa. En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo [*órexis*]» (II 3, 414b), así como la motora, en última instancia, ya que el movimiento local siempre es determinado por algún deseo. Llegamos de este modo a la *vulgata* aristotélica clásica: el alma nutritiva, el alma sensitiva y el alma intelectiva.

Tiene sentido, naturalmente, investigar «en relación con cada uno de los vivientes [...] cuál es el alma propia de cada uno de ellos» (II 3, 414b), porque si el alma nutritiva se da, como ya vimos, en todos los vivientes y «constituye la potencia primera y más común del alma» (II 4, 415a), el alma sensitiva (junto a la motora, la desiderativa y la deliberativa) solo se da en los animales y la discursiva o intelectiva, cómo no, tan solo en los humanos.

Cabe señalar que la potencia sensitiva del alma no coincide con ninguno de los cinco sentidos estudiados por Aristóteles. Esto se debe a que cada uno de ellos solo «discierne las diferencias de su objeto sensible corres-

pondiente, por ejemplo, la vista lo blanco y lo negro, el gusto lo dulce y lo amargo», así que «si discernimos lo blanco y lo dulce y cada una de las cualidades sensibles de cada una de las demás, será que percibimos también sus diferencias por medio de alguna facultad» (III 2, 426b). Ya que hablamos de percibir cualidades sensibles, sostiene Aristóteles, esta facultad ha de ser necesariamente un «sentido», pero los sentidos son solo cinco —hoy sabemos que son más— y cada uno de ellos se ocupa únicamente de un determinado tipo de percepción, de modo que hay que concluir que es la facultad sensitiva misma lo que discrimina entre los diferentes tipos de sensación.

Una última observación. Dado el planteamiento general de Aristóteles en el *De anima* y la idea central de que la *psyché* es forma específica y actuación de las potencialidades de una materia organizada de tal forma, que tiene en sí misma el principio de su movimiento (y recuérdese que por «movimiento» entiende Aristóteles también el crecimiento y la alteración), cabría preguntarse acerca de la posibilidad de compaginar —tal como se hizo en el ámbito de la filosofía escolástica y de la espiritualidad medieval— el pensamiento aristotélico con el supuesto de un alma inmaterial e inmortal. Lo cierto es que el propio Aristóteles escribe que si «la facultad sensible no se da sin el cuerpo», el intelecto sí es separable y que en general «el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia» (III 4, 429b). Aunque pueda despertar dudas el sentido preciso de la observación aristotélica, no hay elementos concretos que soporten la interpretación animista o teísta según la cual el alma intelectual preexiste al cuerpo y lo sobrevive, pues parece ser que aquí Aristóteles se refiere más bien a la capacidad del intelecto de *abstraer* la forma (o la causa formal) del objeto prescindiendo de

la materia que lo compone, mientras que el alma sensitiva está irremediablemente «atada» a los órganos de sensación y a los estímulos sensibles [8].

4. Anima, animus y mens en Lucrecio

Es en el libro III del *De rerum natura* donde Lucrecio introduce, con gran rigor terminológico, las nociones de *anima*, *animus* y *mens*: por un lado, tenemos el *animus*, también llamado *mens*, voz que designaría aquella facultad responsable del control de la vida (*De rer.* III, 94-95 [9]); por otro, el *anima*, que designaría en cambio el principio animador o vivificador del cuerpo (III, 323-324).

La sinonimia entre *animus* y *mens* es perfecta en Lucrecio, así como lo reflejan todos aquellos pasajes en que aparecen ambas nociones (por ejemplo: *consilium quod nos animum mentemque vocamus*, III, 139; *hic ergo mens animusque*, 142; *Et manet in vita cui mens animusque remansit*, 402), de modo que las oposiciones/coordinaciones sémicas fundamentales en el texto lucreciano son las que se dan entre *animus* (o *mens*), por un lado, y *anima*, por otro, y entre *animus* y *anima*, por un lado, y *corpus*, por otro.

Lucrecio expone en su obra la doctrina filosófica de Epicuro, así que no puede extrañar si enseguida, tras haber introducido las nociones correspondientes, proclama la naturaleza «corpórea» del *animus/mens*: no es este sino una parte del cuerpo, al igual que las manos, los pies o los ojos (III, 96-97). ¿Y el alma? La relación entre estas dos «entidades» es bastante compleja. Están conjuntas, según Lucrecio, y comparten una única

naturaleza (III, 136-137), pero no tienen la misma función: el *animus/mens* sería como la cabeza que domina todo el cuerpo y su sede natural es el centro del pecho (*media regione in pectoris*), como demuestra el hecho de que es ahí que residen el pavor, el miedo y la alegría (III, 138-142), mientras que el alma se halla diseminada por todo el cuerpo (*per totum dissita corpum*) y es movida y controlada por el ánimo (III, 143-144).

El ánimo/mente sería, pues, según Lucrecio, un principio regulador y autónomo. Daría fe de su autonomía el hecho de que el ánimo puede pensar y disfrutar por sí solo, sin que intervengan sensaciones corpóreas (*sibi solum per se sapit, sibi gaudet / cum neque res animam neque corpus commovet una*, III, 145-146), mientras que cuando el ánimo/mente se encuentra conturbado, por ejemplo por un gran miedo, el alma le sigue y el cuerpo manifiesta todos los efectos de esta conturbación (III, 152-158). Es evidente, por lo tanto, que el ánimo y el alma se hallan conjuntados y que es la fuerza del primero lo que hace mover al cuerpo (III, 158-160).

También resulta evidente, por los mismos motivos, que la naturaleza del ánimo y del alma es corpórea (*Haec eadem ratio naturam animi atque animai / corpoream docet esse*, III, 161-162). Nótese que el principal argumento lucreciano a favor de la corporeidad del ánimo no es nada infrecuente en el ámbito de la *vexata quaestio* que aún hoy en día opone monistas y dualistas acerca de la relación que se da entre espíritu y materia o, *mutatis mutandis*, entre mente y cerebro: si el ánimo/mente y el alma mueven los miembros, arrancan el cuerpo del sueño, cambian la expresión del rostro y rigen y dirigen al hombre entero y si, asimismo, se ven padecer el cuerpo y el ánimo por la misma llaga, ¿no se debe entonces concluir que corpórea es la naturaleza de lo que interactúa tan es-

trechamente con el cuerpo (III, 162-176)? ¿Qué otra explicación se podría dar a esta estrecha relación? Es aquí, de hecho, que caerán Descartes y Leibniz.

Coherentemente con los principios epicúreos de la obra, Lucrecio aboga por una explicación «atomista» de la estructura y del funcionamiento del ánimo/mente y del alma, cuya especificidad se debería al hecho de que estarían compuestos por «átomos» (*minuti corpori*, III, 179-180; *rotundi semines*, 186-187; *parvae figurae*, 190; *primordia*, 236) más sutiles, redondos, lisos y rápidos que los del propio cuerpo. Estos «átomos» serían de cuatro tipos —viento, calor y aire, más una *quarta natura* que no tiene nombre, aún más móvil y sutil, que transmite el movimiento de las sensaciones a los demás elementos (III, 231-257) — y estarían mezclados con los «átomos» del cuerpo de forma indisoluble, formando así lo que cabría definir como una *unidad dinámica* (*quasi multae vis unius corporis extant*, III, 265; *mixta creant unam naturam*, 270). De las diferentes mezclas y proporciones de los tipos de átomo se derivarían luego las diferencias naturales que detectamos entre los ánimos de los hombres, diferencias que determinan la existencia de caracteres y predisposiciones distintos (III, 307-315), aunque, precisa Lucrecio, solo una pequeña parte (*vestigia parvula*) de esta predisposición natural no resulta modificable por parte de la razón, de modo que nada en realidad nos impide a los mortales vivir una vida digna de los dioses (III, 320-322).

Ahora bien, no parece fácil compaginar la naturaleza «corpúscular» y «mixta» del *animus/mens* con su localización específica *in pectoris* y, de hecho, Lucrecio no trata explícitamente esta cuestión, centrándose en cambio en la relación que se da entre alma y cuerpo, por un lado, y entre ánimo y alma, por otro. En cuanto a la primera relación,

señala Lucrecio que el *anima* se halla diseminada por todo el cuerpo, al que adhiere por medio de raíces («átomos») comunes y del que no puede ser separada sin perjuicio mutuo (III, 323-326). Y en cuanto a la segunda, reafirma nuestro autor que es el *animus* lo que más domina y controla a la vida (*Et magis est animus vitae claustra coercens / et dominantior ad vitam quam vis animai*) y que sin el *animus/mens* la propia *anima* no podría demorar en el cuerpo (III, 396-401).

Podemos resumir las dos conclusiones con las que Lucrecio cierra el libro III del *De rerum naturam* del modo siguiente:

- el *animus/mens* y el *anima* nacen con el cuerpo, con el cuerpo envejecen y con el cuerpo fallecen (III, 417-783);
- el ánimo y el alma son mortales, nosotros somos el resultado de su conjunción con el cuerpo (única e irrepitable) y por ende es vano todo temor a la muerte (III, 784-1094).

Más allá de lo ingenuo que pueda hoy en día parecer el atomismo epicúreo y sin considerar las perplejidades (y las gratas sorpresas) que puede deparar al intérprete contemporáneo la exposición de Lucrecio, quisiera aquí destacar dos puntos que me parecen particularmente dignos de atención. En primer lugar, la idea de que ánimo, alma y cuerpo *constituyen una unidad indisoluble*, puesto que, como escribe nuestro autor, la potencia vital del ánimo, la del alma y la del cuerpo tienen valor y se realizan tan solo si están conjuntadas entre sí (III, 558-562 [10]). No se olvide que en la naturaleza, según Lucrecio, el nacimiento y el lugar de cada cosa están necesariamente determinados por los movimientos y las combinaciones de los «átomos» o primeros elementos y que así es también en el caso del ánimo, que sin el «soporte» del cuerpo no podría nacer ni perdurar (III, 787-789 [11]).

En segundo lugar, llama la atención la estructura general de la explicación a través de la que Lucrecio intenta dar razón, como ya hiciera Aristóteles unos cuatro siglos antes, de la especificidad de los cuerpos vivos. La sensación, la pasión, la acción y la razón (y con ella la equivocación) son las facultades distintivas que implícitamente nuestro autor atribuye a los cuerpos vivos, en general, y a los humanos, en particular, y todas ellas dependen de, y están determinadas por, el operar del *animus/mens* (del que Lucrecio especifica la «micro-estructura atómica», la localización y las funciones, pero no la «anatomía general», por así decirlo). El *animus/mens* transmitiría y recibiría impulsos hacia y desde los átomos del *anima*, diseminados por todo el cuerpo, que a su vez recibirían impulsos de los sentidos (estimulados por los *simulacra* externos) y transmitirían impulsos a los miembros activos (o «efectores», como se llamarían hoy en día). Se delinea, así, una *organización jerárquica* en la unidad inescindible del ser vivo, cuya materia constituyente, que no difiere de la del cosmos entero, se encuentra vivificada y «animada» por la acción conjunta del alma y del ánimo/mente, ocupando este último el peldaño superior en la cadena de control. Y se delinea así también, junto a la organización jerárquica, una *organización heterárquica*, puesto que el operar y las funciones del *animus/mens* y del *anima* están determinados por los tipos específicos, los movimientos y las combinaciones de los diminutos y numerosos primeros elementos que los constituyen. A los dos órdenes de organización corresponden, además, dos regímenes de causalidad: uno *descendente* (arriba-abajo), ya que es el *animus/mens* lo que controla y determina los procesos sensitivos, emotivos, motores y racionales; y uno *ascendente* (abajo-arriba), ya que la actividad del *animus/mens* está determinada por las dinámicas «atómicas» subyacentes.

5. La *mens* spinoziana

Llegó un «momento» en la historia cultural de Europa, digamos entre los siglos XVI y XVIII, en que la exigencia de compaginar el mecanicismo y el racionalismo de la nueva ciencia (la de Bacon, Galileo y Newton) con el espiritualismo de la religión tradicional dio como resultado un amplio abanico de posturas y soluciones intelectuales. El dualismo cartesiano, la distinción entre la *res extensa* (el mundo físico) y la *res cogitans* (el espíritu), dejó abierto, por un lado, el problema de la interacción entre ambas substancias y no evitó, por otro, el radicalizarse de las posiciones monistas: solo existe la *res cogitans* y el mundo físico no sería sino una creación o emanación suya (como en Berkeley) o solo existe la *res extensa* y el espíritu y el alma no serían más que productos o manifestaciones de aquella (como en Le Mettrie). El problema llegó de tal forma hasta Kant, quien intentó reintroducir la idea de divinidad, que ya no hallaba sitio en el mundo de la física mecánica, en tanto que imperativo moral y necesidad teleológica.

Con todo, la solución más original al problema de la relación entre espíritu y materia es probablemente la que Baruch Spinoza ofrece en su *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

Spinoza incorpora en su sistema la distinción cartesiana, pero la reinterpreta de forma radical: la *res cogitans* (o *mens*) y la *res extensa* (o *corpus*) no son *substancias*, es decir, no tienen una existencia necesaria, libre e independiente, sino que son *atributos* (o manifestaciones) de una única substancia, que Spinoza llama *Deus* y que describe como una densa red de relaciones causales que se autodetermina y que deviene siguiendo su propia necesidad interna, mientras que todas las cosas (tanto las extensas como

las cogitantes) que en ella operan están determinadas a existir y a obrar tal como lo hacen por las causas particulares que sobre ellas actúan.

Es, el *Deus* spinoziano, en suma, una substancia desantropomorfizada, una *Natura naturans*, como también lo define Spinoza (*Ética* I, Prop. XXIX, Esc. [12]), y en cuanto tal sin voluntad, sin intenciones, sin conciencia, sin memoria, sin forma, sin límites, puro sistema (y pura historia) de causas inmanentes que generan y determinan cuanto existe. Tiene este Dios, además, infinitos atributos, pero los humanos solo conocemos dos: la *Cogitatio* ('Pensamiento', o *res cogitans*) y la *Extensio* ('Extensión', o *res extensa*).

La Parte segunda de la *Ética* se titula *De Natura et Origine Mentis* y es de gran interés en la perspectiva de nuestro discurso. Llama la atención, en primer lugar, el hecho de que Spinoza, en la sección de definiciones con las que se abre la Parte, defina explícitamente el *corpus* —«un modo que expresa de cierta determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa» (II, Def. I) —, pero no defina la *mente*, a la que en cambio introduce directamente y «sin presentación previa» en la Def. III («Entiendo por *idea* un concepto de la mente»); sorprende esta omisión, considerando que sería legítimo definir la *mente*, en términos spinozianos y de forma especular al cuerpo, como «un modo que expresa de cierta determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa pensante», y considerando también que el propio Spinoza, en las Propositiones I y II, afirma sin ambages que Dios «est *res cogitans*» y «est *res extensa*».

Sea como fuere, y sin querer proponer una interpretación específica, cabal y coherente de esta Parte segunda, quizá la más ambigua

y hermenéuticamente difícil de las cinco que componen la *Ética*, quisiera destacar algunos puntos particularmente relevantes en el tratamiento spinoziano de la noción de *mens*. Empezando por las propias elecciones terminológicas del autor. Recuerda Albiac (en Spinoza 2009: 125) que en la *Ética* la voz *mens* aparece 590 veces, la voz *animus* 74 y la voz *anima* tan solo 8. El recuento es significativo de por sí, pero más significativo aún me parece el hecho de que Spinoza suele emplear las voces *animus* y *anima* con unos matices o valores semánticos muy específicos.

Animus funcionaría como voz genérica, indicando, exactamente al igual que nuestro *ánimo*, lo que también podríamos llamar «atención» («instituire animum», I, Prop. XXXIII, Esc. II), «intención» («si animus fuisset», II, Prop. XIII, Lem. VII), «voluntad» («animum induxi meum», IV, Prop. XLV, Esc.) o «estado de ánimo» («aequo animo expectare», II, Prop. XLIX, Esc.). Sin embargo, al lado de este significado no especializado, *animus* también adquiere en la *Ética* un valor técnico que Spinoza no explicita, pero que se puede extrapolar a partir de los contextos de uso: el *animus* sería el nombre que la *mens* adquiere no en tanto que atributo general de Dios, sino en tanto que *sistema afectivo*, es decir, sistema que experimenta *pasiones* y promueve *acciones*. Este significado queda claro ya en las definiciones y los axiomas con los que Spinoza abre la Parte segunda: lo que se denomina *affectus animi*, como el amor o el deseo, es un modo de pensar y se da cuando se da en la mente la idea de la cosa amada o deseada (Ax. III), siendo esta idea algo que la mente produce en tanto que cosa pensante (Def. III). Así, para ofrecer solo unos cuantos ejemplos, Spinoza habla de «*Affectus, qui animi Pathema dicitur*» y «*Affectus, seu passionem animi*» (III, Def. general de los *afectos*), «*animi fluctuatio*» (III, Prop. XVII, Esc.; Prop. XXXI; Prop. XXXV, Esc.; Prop. L, Esc.; Prop. LVI;

Prop. LIX, Esc.; V, Prop. II), «animi potentia» (III, Prop. LVI, Esc.), «animi conflictus» (III, LIX, Esc.), «praesentia animi» (III, Prop. LIX, Esc.; IV, Prop. LXIX, Cor.), «animi commotio» (IV, Prop. XVII, Esc.; V, Prop. II), «animi virtus» (IV, Prop. LXIX, Dem.), «animi acquiescentia» (IV, Apén., Cap. IV; V, Prop. X, Esc.).

La voz *anima*, en cambio, tiene en Spinoza un tratamiento bien distinto, ya que nuestro autor la emplea con una evidente carga polémica al hablar de la concepción religiosa tradicional de la *mens* (la única excepción que he podido hallar en el texto sería el empleo de *ánima* como sinónimo de *idea* en III, Prop. LVII, Esc.). En II, Prop. XXXV, Esc., por ejemplo, escribe Spinoza que quienes «inventan residencias y moradas del ánima suelen mover a risa o a asco». Y en V, Prefacio, emplea *anima* para comentar y criticar la teoría según la cual el «Anima, seu Mens» interactúa con el cuerpo y lo controla a través de la glándula pineal, tal como sostiene Descartes en *Las pasiones del ánima*.

Ahora bien, no queda muy claro, en la *Ética*, como la *Cogitatio*, en tanto que atributo de Dios, se convierte en una característica esencial del ser humano, idea que Spinoza introduce en la Parte segunda directamente como axioma: «Homo cogitat» (II, Ax. II). También levanta ciertas perplejidades la Proposición VII, según la cual «ideas» y «cosas» se presentan necesariamente según el mismo orden y la misma conexión, aunque diría que esta «armonía» se debería al hecho de que tanto las unas como las otras son determinadas por el mismo orden causal, que es Dios, o sea la Naturaleza, tal como parece confirmarlo el propio Spinoza en el Escolio de la Proposición: «ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una

sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras» (II, Prop. VII, Esc.; véase también III, Prop. II, Dem. y Esc.).

Sostiene Spinoza i) que el «objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea cierto modo de la Extensión existente en acto» (II, Prop. XIII), ya que la idea se deriva necesariamente de las afecciones del cuerpo (*Ibid.*, Dem.); ii) que el cuerpo solo puede ser afectado por otros cuerpos; y iii) que una afección y la idea de esa afección son una y la misma cosa; por ello, para poder entender la unión entre mente y cuerpo, antes hay que entender la naturaleza del cuerpo y de sus afecciones (*Ibid.*, Esc.). Consecuentemente, en los axiomas, lemas, demostraciones, corolarios y definiciones que siguen a la Proposición XIII, Spinoza ofrece una descripción, en términos esencialmente *mecanicistas y estructurales* [13], de las características definitorias de los cuerpos, precisando a continuación su pensamiento acerca de los procesos cognoscitivos humanos:

- tanto el cuerpo como la mente de los seres humanos tienen una naturaleza compuesta (II, Prop. XIII, Post. I; Prop. XV);
- la mente humana percibe tantas más cosas cuantas más son las maneras en que puede estar dispuesto el cuerpo (II, Prop. XIV);
- si el cuerpo humano se ha visto afectado por dos o más cuerpos a la vez, cuando en la mente se forme la idea de uno de estos cuerpos, también se formará la idea de los otros (II, Prop. XVIII);
- la mente humana conoce al cuerpo y se conoce a sí misma solo en cuanto percibe las ideas de las afecciones que aquel experimenta (II, Prop. XIX y XXIII);

- la mente humana solo puede percibir los cuerpos exteriores por las ideas de las afecciones de su propio cuerpo (Prop. XXVI);
- las ideas de las afecciones no implican un conocimiento claro y adecuado ni del cuerpo humano, ni de sus partes, ni de los cuerpos exteriores, ni de la mente (Prop. XXIV, XXV, XXVII y XXIX).

Como ya señalé, no es este el lugar adecuado para intentar penetrar y aclarar las sutilezas (y las eventuales incongruencias) de la gno-seología spinoziana; quisiera señalar, no obstante, que el aserto general de que el cuerpo y la mente no se determinan mutuamente de forma directa, sino que constituyen maneras diferentes de considerar el mismo orden causal, encuentra su coronación en la teoría de los afectos y del *conatus* expuesta en la Tercera parte de la *Ética*.

Por *afecto* entiende Spinoza una afección (o perturbación) del cuerpo «por la cual aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo» y, asimismo, la idea de esa afección (III, Def. III). Ahora bien, por un lado, sabemos que el ser humano, en cuanto ser pensante, conoce los cuerpos (incluido el suyo propio) solo a través de las ideas de las afecciones que se forman en su mente; y que la propia mente no parece ser otra cosa distinta que el conjunto dinámico de tales ideas. Por otro lado, en tanto que ser extenso (y formado por partes extensas), el ser humano solo puede ser afectado por, y solo puede afectar a, los demás cuerpos según un orden causal natural que se extiende hacia el infinito. Si los afectos son, luego, tanto las afecciones físicas que experimenta el cuerpo como las ideas de tales afecciones en la mente, lo cual es indudable si se considera que sin afecciones del cuerpo no habría ideas en la mente y que sin las ideas de las afecciones nada se

conocería de los cuerpos, se puede concluir que esos mismos afectos constituyen el *modus essendi* y el *modus operandi* de la substancia en tanto que *res extensa cogitans*.

Cada cosa existente en acto, además, «se esfuerza [*conatur*] de perseverar en su ser» y este esfuerzo [*conatus*] «con que una cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma» (III, Prop. VI y VII). Pues bien, si recordamos que la *esencia* de una cosa es «aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse» (II, Def. II), la exquisita circularidad del pensamiento spinoziano se vuelve aún más patente: los atributos que llamamos Pensamiento y Extensión, y esas «concreciones» individuales que son las mentes y los cuerpos, no solo reflejan un único orden causal, sino que existen (y «se esfuerzan» por existir) en este orden y podemos conocerlos en él únicamente si se dan al unísono —si se definen dialécticamente, como también se podría sostener hoy en día—, sin que resulte posible establecer algún tipo de prioridad lógica u ontológica entre ellos.

Los humanos somos, en definitiva, diminutos engranajes en la gran máquina de la naturaleza y estamos determinados a ser y a actuar tal como somos y actuamos por las leyes de la causalidad afectiva. A pesar de ello, sin embargo, no es inalcanzable, para Spinoza, la *libertad de la mente*, o sea la *beatitudo*, porque la potencia de la razón es tal, que podemos formarnos una intelección adecuada del orden natural en que participamos (V). Como escribe el propio autor,

la potencia humana es sumamente limitada» y por ello «no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrelevaremos con serenidad [*aequo animo*] los acontecimientos contrarios [...] si somos

conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos [*intelligamus*] eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento [*quae intelligentia definitur*], es decir, nuestra mejor parte, se contentará [*acquiescet*] por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento [*acquiescentia*] (IV, Apénd., Cap. XXXII).

Muchos deterministas (como Le Mettrie, Freud o los modernos genetistas de la conducta) le podrían objetar a Spinoza que es del todo injustificado semejante optimismo acerca de la potencia y la efectividad del intelecto: por más ilustrados que lleguemos a ser, seguiremos siendo esclavos de los afectos, las pulsiones, la química del cuerpo. A lo que Spinoza podría rebatir que así es, pero que la intelección clara y distinta del orden natural y de nuestro lugar en él es causa de ese afecto específico —acaso peculiar, pero tan natural como los demás— que es la *acquiescencia de sí mismo* y que tal *acquiescencia* tiene el efecto («beatificante») de liberar la mente de todas aquellas pasiones que, como la tristeza, el orgullo y el odio, merman o perjudican su potencia de ser.

6. Conclusiones

Más allá de toda concepción religiosa, meta-física o sobre-natural del espíritu, entendido como substancia inmaterial e impercedera, creación de dioses o demiurgos, soplo divino en el interior del hombre; y más allá también de la oposición entre el espíritu y la materia nuestra de cada día, tan efímera y trivial, cuando no abstrusa e incompre-

ble, hallamos la interpretación según la cual el espíritu no es una substancia determinada, sino un atributo o propiedad que emerge de una materia organizada en un cierto modo: la materia de los seres vivos.

Esta interpretación —el *espíritu* como característica definitoria (o conjunto de características definitorias [14]) de los seres vivos— puede ser reconducida hasta el étimo de la voz (lat. *spirare*, ‘respirar’), pero hay que decir que su evidencia y su fuerza se imponen sobre todo, más que en el caso del propio *espíritu*, en el de sus dos principales sinónimos: *alma* y *ánimo*.

Si tenemos en cuenta la tripartición fundamental que se desprende del discurso aristotélico en el *De anima* —alma nutritiva, sensitiva e intelectual—, y tenemos en cuenta asimismo las definiciones de nuestros diccionarios, resulta legítimo sostener, tal como se sostuvo, que la noción de *alma* (y de *espíritu*) también *puede designar* la organización de la materia que vive, la noción de *ánimo* la organización de la materia que actúa y siente y la noción de *mente* la organización de la materia que comprende y sabe (y que *se recuerda*, si acogemos la sugerente definición de Nebrija).

Aunque ni Lucrecio ni Spinoza respaldan esta tripartición y el propio Aristóteles defiende la existencia de más tipos de alma, diría que común en los tres autores es la idea de que las nociones de *psyché*, *animus* y *mens* no indican una substancia, entidad o existente concreto de orden sobrenatural sino, respectivamente, un conjunto de funciones esenciales en acto, una estructura dinámica de microelementos definidos por sus propiedades formales y una manifestación, en la esfera del Pensamiento, del orden causal que rige cuanto existe y se conoce.

Es obvio que muchas e importantes son las diferencias que separan a unos autores cuyos tiempos, conocimientos, intereses y objetivos eran profundamente diferentes. Sin embargo, en el perspectiva (y por ende según los presupuestos) de la tradición materialista (y valga aquí la fórmula para designar el rechazo de toda «explicación trascendente» de la realidad), me parece legítimo subrayar la existencia de por lo menos dos convergencias teóricas de cierto calado.

La primera convergencia se da entre Aristóteles y Lucrecio y puede ser resumida (y por ende trivializada) diciendo que el alma es primeramente el nombre de aquel conjunto de procesos que organizan e identifican lo que nosotros llamamos vida. Tanto Aristóteles, a partir de sus propias categorías descriptivas (potencia y acto, materia y forma, etc.), como Lucrecio, a partir del atomismo epicúreo, tratan de especificar en qué consiste la esencia (o identidad) de la materia viva y cuáles son y cómo funcionan sus características salientes: sensación, movimiento, volición, crecimiento, etc. Su preocupación es, en este sentido, esencialmente de tipo físico: dado que existe un orden natural regido por unos pocos principios fundamentales (en el caso de Aristóteles: substancia y accidente, potencia y acto, materia y forma, causa eficiente y causa final; en el caso de Lucrecio: los átomos, su *clinamen*, sus combinaciones), ¿cómo se inscribe en este orden lo que llamamos vida?

La segunda convergencia teórica se da entre Lucrecio y Spinoza y puede ser resumida (y por ende trivializada) diciendo que la única espiritualidad posible (cierta «trascendencia», si se quiere) por parte del ser humano es de orden intelectual y consiste en alcanzar, a través del estudio y la reflexión, una comprensión clara del orden que rige el universo. La preocupación de estos autores es, en este sentido, esencial-

mente de tipo ético y apunta a la recuperación (y actualización) del ideal helenístico (a la vez estoico, epicúreo y escéptico) de la *ataraxia*, la imperturbabilidad del sabio. Con este objetivo Lucrecio emprende su «cruzada» contra el miedo a la muerte y la creencia en los dioses y Spinoza contra aquellas pasiones que nacen de ideas confusas e indistintas y que no sólo producen una disminución de la potencia de obrar del individuo, sino que también se demuestran muy perjudiciales para el vivir social. Miedos, creencias y pasiones que pierden toda razón de ser si se conoce claramente que todo ser humano no es más que un elemento compelido y determinado por un orden necesario y eterno, debido bien a las dinámicas de los primeros elementos, bien a la red causal de la Naturaleza, y que es sólo en el interior de este orden, según sus posibilidades, que el ser humano puede vivir y actuar libremente.

Bibliografía

ARISTÓTELES (1978) *Acerca del alma*, ed. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.

ECCLES, John C. (1989) *La evolución del cerebro: creación de la conciencia*, Barcelona, Labor, 1992.

LAMPIS, Mirko (2016) *Tratado de semiótica caótica*, Sevilla, Alfar.

LUCREZIO CARO, Tito (2013) *De rerum natura*, ed. de Armando Fellin, Torino, Utet.

PAOLINI, Michele (2015) «Definizione lessicografica e definizione scientifica. Il problema della selezione contestuale e circostanziale», en: *Verbum – Analecta Neolatina*, XVI, n. 1-2, pp. 203-218.

SPINOZA, Baruch (2009) *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. de Vidal Peña García, Madrid, Tecnos.

Notas

[*] Universidad Constantino el Filósofo de Nitra, República Eslovaca.

Contacto con el autor: mlampis@ukf.sk

Este artículo se inscribe en el marco del proyecto científico nacional VEGA 1/0756/14 «Transformaciones de la representación de la vía espiritual en las literaturas de Occidente: de la Edad Media a nuestros días».

[1] «Diccionarios» en el sentido de que proceden de unos textos de consultación conocidos como «diccionarios» o «repertorios léxicos», y no en el sentido, más propiamente semiótico, de que se trata de definiciones de tipo «no enciclopédico»; acerca de los límites de una división demasiado rígida entre definiciones diccionarias y enciclopédicas, véase Paolini 2015.

[2] Se puede citar el caso del neurobiólogo John Eccles, riguroso científico y fervoroso creyente, y su (ya proverbial) intento de explicar la creación divina de la conciencia acudiendo a la actividad cuántica en determinados orgánulos de las neuronas (véase Eccles 1989).

[3] Con tres parasinónimos (*alma*, *ánima*, *ánimo*), la situación del castellano resulta más redundante que la del italiano, que cuenta solo con dos parasinónimos (*anima*, *animo*), y la del francés, que solo emplea la voz *âme*.

[4] La principal de estas especializaciones sería la acepción «hueco del cañón de las armas de fuego», acepción que sin embargo también se asigna a la voz *alma* (cfr. la acepción 11 de la entrada *alma* del DRAE: Hueco o parte vana de algunas cosas, y especialmente, *ánima del cañón*). Viene muy al caso el siguiente poema de Mario Benedetti, *Semántica práctica*:

«Sabemos que el alma como principio de la vida / es una caduca concepción religiosa e idealista / pero que en cambio tiene vigencia en su acepción segunda / o sea hueco del cañón de las armas de fuego / hay que reconocer empero que el lenguaje popular no está rigurosamente al día / y que cuando el mismo estudiante que leyó en konstantinov que la idea de alma es fantástica e ingenua / besa los labios fantásticos e ingenuos de la compañerita que no conoce la acepción segunda / y a pesar de ello le dice te quiero con toda el alma / es obvio que no intenta sugerir que la quiere con todo el hueco del cañón» (Mario Benedetti, *Antología poética*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 230-231).

[5] Definir la mente como un «conjunto de actividades y procesos psíquicos» es en cierta medida tautológico, ya que *psique* también es sinónimo de *mente*. Damos aquí un paso más en la redundancia y circularidad

de nuestras definiciones. Psique. *DRAE*: Del gr. ψυχή *psyché*. 1. *Fil.* alma (principio de la vida). *DEA*: *Psicol.* Mente o alma humana. *Google*: Conjunto de procesos conscientes e inconscientes propios de la mente humana, en oposición a los que son puramente orgánicos. *WordReference*: Conjunto de actos y funciones de la mente.

[6] Esta obra se puede consultar a través del *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*, disponible en línea: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUISalirNtllle>.

[7] El número en cifras romanas indica el libro, el número en cifras arábicas el capítulo y el código alfanumérico el párrafo según la subdivisión tradicional de la obra.

[8] Comenta al respecto Calvo Martínez (en Aristóteles 1978: 100) que la observación aristotélica es

uno de los argumentos tradicionalmente utilizados en Occidente por los defensores de la espiritualidad [= inmaterialidad] del entendimiento: el entendimiento capta esencias abstractas, i. e., separadas de la materia en que se realizan («el agua y la esencia del agua son distintas»); ahora bien, la naturaleza del entendimiento ha de ser proporcional a la de su objeto, luego el entendimiento está separado de la materia. De donde pretende concluirse su espiritualidad. Aristóteles, con todo, es más modesto en este caso al concluir: el intelecto o no es la facultad sensitiva o es ésta funcionando de otra manera.

[9] El número en cifras romanas indica el libro, los números en cifras arábicas los versos.

[10] *Denique corporis atque animi vivata potestas / inter se coniuncta valent vitaque fruuntur; / nec sine corpore enim vitalis edere motus / sola potest animi per se natura nec autem / cassum anima corpus durare et sensibus uti.*

[11] *Certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit. / Sic animi natura nequit sine corpore oriri / sola neque a nervis et sanguine longius esse.* Estos versos (así como el pasaje entero en el que se insertan) se repiten idénticos en V, 131-133. Cabe señalar que el «determinismo» que parece aquí defender Lucrecio no contradice la naturaleza casual e indeterminada de los «encuentros» y «choques» entre los «átomos», sino que más bien representa una fase concreta en el desarrollo de la materia, un «orden» temporal en las dinámicas perpetuas de los primeros elementos, que continuamente se agregan y disgregan.

[12] El primer número en cifras romanas indica la Parte; las abreviaturas remiten a la estructuración *ordine geometrico* de la obra: Def., Definición; Prop., Proposición; Dem., Demostración; Esc., Escolio; Ax., Axioma; Lem., Lema; Cor., Corolario, etc. En cuanto a las citas textuales, seguiré la traducción de la edición consultada, a cargo de Peña García, pero no en lo que se refiere a la traducción de los términos *mens* y *anima*, que Peña García, por motivos que no comparto,

prefiere traducir con *alma* y con *alma* o *ánima*, respectivamente. Aunque es verdad, como sostiene este autor, que el empleo de *mente* puede resultar engañoso para el lector contemporáneo, ya que su significado actual no se corresponde al del *mens* spinoziano, igual de engañoso me parece el empleo de *alma*, con el agravante de que al usar este último término se anula una de las oposiciones sémicas fundamentales de la *Ética*.

[13] Spinoza, de hecho, llega a prefigurar algunas de las nociones sistémicas actuales, como por ejemplo la de *cuerpo integrado*:

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

La propia definición spinoziana de *esencia*, «aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse» (II, Def. II), recuerda en algunos aspectos, me parece, y se me perdona si lo señalo, a mi propia definición de la noción de *organización*: «el conjunto de aquellas relaciones sin las que el sistema no existiría o no se reconocería como tal» (Lampis 2016: 195). Las terminologías y las definiciones del saber se transforman en el tiempo, pero con frecuencia responden a las mismas exigencias explicativas.

[14] No se me escapa que el empleo de esta terminología («propiedad», «característica», «organización») tiene ya de por sí un efecto «desubstancializador» y que este efecto se debilitaría, cuando menos, si definiéramos el espíritu (o el alma) como «esencia» o «principio» o «causa primera» de la vida.