

Política de los afectos: el cuerpo y el ejercicio de lo sensible.
Díálogos clínicos entre la danza contemporánea y la filosofía de Baruch Spinoza*

Alejandra Padilla-Gómez¹

Resumen: El texto articula los campos de la danza contemporánea, la filosofía de Baruch Spinoza y la clínica. En él formulo una lectura spinozista de una expresión muy utilizada en la danza contemporánea: la de *cuerpo sensible*. Propongo que esta puede ser interpretada bajo la lectura del *cuerpo intensivo* en Spinoza. Para justificar esta correspondencia abordo las características de los cuerpos en Spinoza, la relación entre los atributos extensión y pensamiento (el cuerpo y su idea), su teoría de los afectos y su relación con el conocimiento, que nos conduce a su peculiar entendimiento de la razón, como régimen afectivo activo. Expongo algunas críticas a la hegemonía de la conciencia en la Educación Somática y sugiero comprender estas experiencias a través del *entendimiento* en la filosofía de Spinoza. Formulo algunas conclusiones sobre los estados disociados, no como escisión entre la mente y el cuerpo sino como disminución de la potencia de ambos. Para finalmente destacar el potencial terapéutico de algunas experiencias de la danza contemporánea y de la Educación Somática, al favorecer el contacto con el cuerpo y su régimen de experimentación, estableciendo un diálogo con las ideas de Spinoza y el papel destacado del cuerpo en su filosofía.

Palabras claves: Baruch Spinoza, danza contemporánea, cuerpo sensible, clínica, immanencia.

Abstract: The text articulates the fields of contemporary dance, Baruch Spinoza's philosophy, and clinical practice. I propose a Spinozist reading of a commonly used expression in contemporary dance: the sensitive body. I suggest that this can be interpreted under the reading of the intensive body in Spinoza. To justify this correspondence, I address the characteristics of bodies in Spinoza, the relationship between the attributes of extension and thought (the body and its idea), his theory of affects, and its relation to knowledge, which leads us to his peculiar understanding of reason as an active affective regime. I expose some criticisms of the hegemony of consciousness in Somatic Education and suggest that these experiences can be understood through Spinoza's philosophy. I formulate some conclusions about dissociated states, not as a split between mind and body but as a decrease in the power of both. Finally, I highlight the therapeutic potential of some experiences in contemporary dance and Somatic Education, favoring contact with the body and its

* Trabajo presentado originalmente en la I Jornada de Psicología Spinozista, realizada en la UFF en 2022. Este artículo empezó siendo un intento de responder a la pregunta por el *cuerpo sensible* que, en los cursos que actualmente imparto, me veo una y otra vez convocada a tener que definir, ya que es habilitada y favorecida en la experiencia. Para su elaboración tomo parte de mi trabajo de doctorado, donde reflexioné y formulé una perspectiva clínica de carácter transdisciplinar, que tomó al cuerpo como objeto de sus prácticas y reflexiones, buscando resonancias entre la danza contemporánea, las técnicas somáticas o educación somática, la filosofía, en particular la de B. Spinoza y la psicología, especialmente los trabajos de D. Winnicott —Padilla, Alejandra. *Experimentaciones clínicas: el cuerpo, territorio de potencia*. Tesis doctoral. Niterói: Departamento de Psicología, Universidad Federal Fluminense, 2008—.

¹ Docente de la Universidad de la República (UdelaR), Departamento de Ciencias Sociales y Humanas, Centro Universitario Regional Este, Uruguay. Contacto: pad.alejandra@gmail.com

regime of experimentation, establishing a dialogue with Spinoza's ideas and the prominent role of the body in his philosophy.

Keywords: Baruch Spinoza, contemporary dance, sensitive body, clinic, immanence.

Introducción

En este artículo intento construir una lectura spinozista de una expresión muy utilizada en el trabajo y los objetivos de la danza contemporánea: la noción de *cuerpo sensible*. Asimismo la vinculo con algunos temas fundamentales de la clínica psicológica, como es la disociación y su concepción, proponiendo una lectura particular de ese estado a partir de esta filosofía. Abordo también la cuestión de la conciencia en relación al cuerpo y al conocimiento, utilizando la teoría de los afectos en Spinoza. La que nos conduce a la perspectiva peculiar de la razón en su filosofía. Por otra parte, entrecruzo algunas nociones y experiencias del campo de la danza contemporánea y las técnicas de la Educación Somática, que son incorporadas por la danza en la actualidad, y la filosofía de B. Spinoza, para sugerir algunas estrategias y fabricar herramientas conceptuales para la clínica.

Prácticas de lo sensible en la danza contemporánea

La sensibilización o el aguzar y despertar para el cuerpo en su cualidad sensible es uno de los ejes principales de las nuevas tendencias de la danza. Esto se logra mediante diferentes estrategias y sin duda la conciencia corporal es el cimiento sobre el cual se desarrolla. Se trata de un recurso utilizado por todas las prácticas agrupadas en lo que se llama actualmente técnicas somáticas o Educación Somática.

Con respecto al término Educación Somática Strazzacappa² comenta que, si bien ya existían en diferentes partes del mundo técnicas y métodos que podrían ser comprendidos dentro del paradigma de la educación somática, es recién en 1983 que surge el término, definida así por Thomas Hanna. La Educación Somática estaría compuesta por una diversidad de técnicas y métodos que presentan, aun en sus diferencias, algunas características comunes:

² STRAZZACAPPA, Marcia. “As técnicas de educação somática: de equívocos a reflexões”. In: Bolsanello, D. (Org.). *Em pleno corpo. Educação somática, movimento e saúde*. Curitiba: Juruá, 2010, pp. 309-318.

Elas chamam os indivíduos a trabalharem com o mínimo esforço físico, quer dizer, com o esforço necessário para a realização do movimento desejado. O movimento cumprido com a tensão muscular mínima necessária é, então, o objetivo de todas as técnicas corporais estudadas.³

Todas estas técnicas, corrientes o métodos se apoyan en una noción fundamental: la consciencia corporal o la consciencia por el movimiento o a partir del movimiento.

Muchos de estos métodos surgen a partir de una necesidad personal de sus creadores para recuperarse de alguna dolencia o aprender a vivir con ella. Son los casos de Joseph Pilates, Moshe Feldenkrais, Gerda Alexander, Frederik Matthias Alexander, entre otros.

Por otra parte, Bolsanello⁴ explica respecto de estas técnicas:

Todos os métodos de Educação Somática utilizam em suas aulas técnicas de relaxamento. Porém, o objetivo não é somente o de relaxar, essa sendo uma etapa preliminar (...) Essa etapa de relaxamento é uma oportunidade que o aluno tem de aguçar sua atenção, ampliando a sensação e a percepção que ele tem dos próprios gestos.⁵

La danza contemporánea incorpora el trabajo de las técnicas de la Educación Somática en sus prácticas y en sus concepciones, buscando desarrollar mayor agudeza en la escucha del cuerpo propio, (re)conocimiento y expansión de sus posibilidades de movimiento. A partir de un proceso de experimentación corporal e investigación del movimiento se busca ganar amplitud perceptiva y sensitiva, ampliando así las posibilidades performativas y enriqueciendo la cualidad expresiva de los gestos.

Experimentar implica ejercitar una percepción aguda y sutil de las fuerzas que nos movilizan, a través del desarrollo de una escucha corporal atenta, facilitada por algunas estrategias que varían según las técnicas: desde el tomar contacto y conocimiento de la estructura ósea, intentando tenerla más presente en nuestros movimientos cotidianos —lo que provoca mayor presencia de la musculatura y de toda la estructura general involucrada en el movimiento— hasta el uso del piso como aliado para redescubrir nuestro cuerpo en contacto, los apoyos que cotidianamente nos sustentan o ejercen presión y la resistencia correlativa del cuerpo a esta; o simplemente

³ *Ibíd.*, p. 316.

⁴ BOLSANELLO, Débora. “A educação somática tem linguagem?”. In: Bolsanello, D. (Org.). *Em pleno corpo. Educação somática, movimento e saúde*. Curitiba: Juruá, 2010, pp. 319-325.

⁵ *Ibíd.*, p. 322.

la escucha silenciosa de los flujos que recorren el cuerpo, el captar alguna dirección, un ritmo, un pulsar, dirigir nuestra atención a algún movimiento que esté pidiendo expresión, algún impulso, para resolver si le damos pasaje, si dejamos que continúe y se haga movimiento o no.

Las estrategias son muy diversas pero todas ellas buscan ampliar nuestros espacios perceptivos, no de formas sino de fuerzas, de sensaciones, de las intensidades que nos habitan, que nos conectan y nos movilizan. Correlativamente se traduce en abrir espacios corporales: articulares, intervertebrales, torácicos-pulmonares, pélvicos, etc.

Podemos entender estas prácticas como ejercicios de escucha y desadormecimiento del cuerpo. En palabras de Klauss Vianna: «Em geral, mantemos o corpo adormecido. Somos criados dentro de certos padrões e ficamos acomodados naquilo. Por isso digo que é preciso desestruturar o corpo; sem essa desestruturação não surge nada de novo»⁶.

Este trabajo conlleva un proceso de transformación en la forma de percibirnos y de estar en la vida, supone una transformación *de sí* mediante un proceso de experimentación e investigación del cuerpo y del movimiento: «Ao acordar, ao sensibilizar uma dada articulação, adquiero mais um ponto de equilíbrio em meu corpo, e isso acaba agindo sobre todo o resto, inclusive sobre coisas que aparentemente nada tem a ver com músculos e articulações»⁷.

La investigación del movimiento a partir del propio cuerpo, como investigación singular, que las nuevas tendencias de la danza proponen, es una propuesta completamente diferente a la reproducción de un programa de ejercicios y formas preestablecidas en función a un modelo determinado. En esta dirección Bolsanello comenta lo siguiente con respecto al método de enseñanza de la Educación Somática: «o professor de Educação Somática não ensina exercícios, mas ele dirige a atenção de seus alunos a sentir e perceber *o que acontece quando ele realiza os movimentos*. O aluno aprende a explorar, através de tentativa e erro, diferentes maneiras de mover-se»⁸.

Todas estas estrategias y cuestionamientos están directamente vinculados a la historia de la danza contemporánea. Primero surge la danza moderna y luego la contemporánea como movimientos críticos de la danza clásica (el ballet) en su obsesión

⁶ VIANNA, Klauss. em colaboração com CARVALHO, M. de. *A dança*. São Paulo: Summus, 2005, p. 77.

⁷ *Ibidem*, p. 99.

⁸ Bolsanello, D. *Op. Cit.*, p. 323.

por alcanzar formas virtuosas, precisas e impuestas a todos los cuerpos. Marginando a aquellos cuerpos incapaces de adaptarse a ese modelo universal de la expresión artística y de la danza en particular. El ballet, al ser además extremadamente exigente, enseña a no respetar los límites del cuerpo propio sino, más bien, a superarlos. Lo que acaba promoviendo la utilización del cuerpo del bailarín o de la bailarina y de uno mismo, en definitiva, como mero instrumento para una danza idealizada y universal.

Como tendencias críticas, en el mundo de la danza occidental, surge primero la danza moderna y luego la contemporánea, como versión aún más contestataria a esta dictadura de las formas; privilegiando la expresividad y la singularidad de los gestos.

Por otra parte, se empieza a reivindicar la condición política de la danza, que ya no se comprenderá apenas como espectáculo sino también como práctica de intervención, producción y reproducción de lo social, destacando su potencial problematizador.

Retomemos entonces la noción que anuncié al comienzo, la de *cuerpo sensible*, tan utilizada en el trabajo de la danza contemporánea y sobre todo en el trabajo personal que muchas de sus prácticas suponen. La concepción del cuerpo en Spinoza dialoga con la experiencia de la danza posmoderna o contemporánea y nos permite formular un nuevo entendimiento acerca de la noción de *cuerpo sensible*. Propongo que esta puede ser interpretada bajo la lectura del *cuerpo intensivo* en Spinoza. Avancemos un poco en los argumentos que justifican esta correspondencia, destacando alguno de sus rasgos fundamentales.

El cuerpo en la teoría de Baruch Spinoza

Para Spinoza los cuerpos se definen por cierta relación que llamó de «unión de cuerpos»⁹. El cuerpo humano es compuesto por una multiplicidad de individuos que, a su vez, son «también altamente compuestos»¹⁰. Así hasta llegar a la naturaleza entera, sustancia única, como un único individuo que comprende a todos los cuerpos.

Los individuos y sus cuerpos, dirá, son *modos* de esta sustancia única, que en lo humano se expresa a través de dos atributos: la extensión y el pensamiento. El pensamiento, al cual pertenece la mente, y la extensión, como propiedad de los cuerpos,

⁹ SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 64.

¹⁰ *Ibidem*, Parte II, prop. 13, post. 1, p. 66.

son dos atributos de los infinitos que existen en la naturaleza: «a substancia pensante e a substancia extensa são uma só e a mesma substancia, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro»¹¹. Y continúa: «Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras»¹². Todo lo que existe en la naturaleza pertenece a una única y misma sustancia, a esto se refiere con la misma conexión de causas.

Por otra parte, los cuerpos no se definen por una forma ni por una supuesta esencia sino por lo que *pueden*, o sea, por su potencia. Son entonces grados de la potencia, ya que la potencia en su conjunto, representada por la potencia de los infinitos *modos* que existen en la naturaleza es una sola —una misma y única naturaleza para todos los cuerpos, para todas las cosas singulares—. Siendo así, los *modos* son expresiones singulares de esa potencia infinita, de la sustancia única, llamada Dios o naturaleza¹³.

Deleuze comenta acerca de la noción de cuerpo en Spinoza:

No definiréis un cuerpo (o un alma) por su forma, ni por sus órganos o funciones; tampoco lo definiréis como una substancia o un sujeto. Todo lector de Spinoza sabe que los cuerpos y las almas no son para él ni sustancias ni sujetos sino modos. [...] Pues, en concreto, un modo es una relación compleja de velocidad y de lentitud en el cuerpo, pero también en el pensamiento, y es un poder de afectar y de ser afectado. [...] Se definirá un animal o a un hombre no por su forma ni tampoco como un sujeto; se lo definirá por los afectos de los que es capaz.¹⁴

Los cuerpos individuales en Spinoza serían más parecidos a un umbral afectivo. Toda experiencia sensible es de carácter singular y cada cuerpo en la extensión tiene su propio umbral, así como produce, de acuerdo a ese umbral, ideas correspondientes.

La relación mente/cuerpo en Spinoza: el cuerpo y su idea

¹¹ *Ibíd.*, prop. 7, esc., p. 55.

¹² *Ib.*, p. 56.

¹³ Dios y la naturaleza en Spinoza son sinónimos y aluden a la sustancia única. Como él mismo lo expresa en el Prefacio de la Ética IV: «pois o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza» [Spinoza, B. Op. Cit, p. 156].

¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets, 2006, p. 151.

Según Spinoza a cada afección del cuerpo le corresponde una idea y viceversa. Por otra parte, mente y cuerpo están unidos por una relación de conocimiento en la que la mente piensa al cuerpo¹⁵.

En la proposición 2 de la *Ética* III dice lo siguiente:

tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso.¹⁶

Ahora bien, este explica que no es ni la mente que mueve al cuerpo, ni el cuerpo que determina a la mente, manteniendo entre sí cierta autonomía, así como también autodeterminación: «o que determina a mente a pensar é um modo do pensamento e não da extensão, isto é (pela def. 1 da P. 2), não é um corpo [...] Em segundo lugar, o movimento e o repouso de um corpo devem provir de um outro corpo»¹⁷. El movimiento y el reposo son características de los cuerpos más simples, los cuales se diferencian por el movimiento y por el reposo, por la velocidad y la lentitud¹⁸; y estos conforman a los cuerpos compuestos o individuos¹⁹.

Cuestiona a aquellos que proponen que la mente comanda al cuerpo, como crítica implícita al cartesianismo, que es contemporáneo de su tiempo. En contrapartida este expresa: «O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo —exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente— pode e o que não pode fazer»²⁰. Y continúa un poco más adelante: «Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente»²¹. Llegando a la siguiente conclusión:

¹⁵ Spinoza, B. Op. Cit., Parte II, proposición 13, p. 61.

¹⁶ *Ibíd.*, Parte III, prop. 2, esc., p. 103.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 100.

¹⁸ *Ibíd.*, Parte II, prop. 13, Lema 1, p. 62.

¹⁹ *Ibíd.*, Lema 3, Ax. 2, Def., p. 64.

²⁰ *Ib.*, Parte III, prop. 2, esc., p. 101.

²¹ *Ibíd.*

Disso se segue que, quando os homens dizem que esta ou aquela ação provém da mente, que ela tem domínio sobre o corpo, não sabem o que dizem, e não fazem mais do que confessar, com palavras enganosas, que ignoram, sem nenhum espanto, a verdadeira causa dessa ação.²²

Chantal Jaquet en su libro *A unidade do corpo e da mente. Afetos, ações e paixões em Espinosa*²³ realiza una crítica a aquellos filósofos que inscribieron la relación mente/cuerpo en Spinoza dentro de cierto *paralelismo*. Uno de los principales promotores de esta figura interpretativa es G. Deleuze. Teniendo en cuenta los infinitos atributos que existen en la naturaleza, el sistema de paralelas se extendería al infinito, lo cual se ajustaría mejor a un pluralismo que al monismo spinozista, según esta.

Por otra parte, la autora expresa:

Exceto por sua posição no espaço, as linhas paralelas são similares e intercambiáveis. Tudo se passa como se a Natureza estivesse condenada a uma ecolalia sem fim, a uma perpétua repetição do mesmo em cada atributo. Essa doutrina conduz a pensar a unidade como uniformidade.²⁴

Para construir parte de su argumentación Jaquet se basa en los «casos de error»²⁵ trabajados por Spinoza en el escolio de la proposición 47 de la parte II de la *Ética*, donde este autor explica que la mayoría de los errores se dan al no aplicarles el nombre correcto a las cosas. Spinoza ofrece algunos ejemplos, como el caso del círculo, y comenta que si alguien entiende que las rectas que van del centro a su circunferencia no son iguales no es que esté equivocado sino que tiene una idea de círculo diferente a los matemáticos. Así como aquel que se equivoca en un cálculo, es porque tiene en la mente una idea distinta a los cálculos que están en el papel. El error consistiría en creer que ambos registros son congruentes: «se considerarmos apenas a mente dos homens, podemos dizer que, sem dúvida, eles não erram; se parecem, entretanto, errar, é porque julgamos que eles tem na mente exatamente os mesmos números que estão no papel»²⁶. Esto marca una independencia de las ideas, de la mente, y los cálculos del papel, que pertenecerían a lo extenso. Desde el punto de vista de la mente no hay error, así como

²² *Ibíd.*

²³ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente. Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

²⁴ *Ibíd.*, p. 29.

²⁵ Spinoza, B. *Op. Cit.*, p. 87.

²⁶ *Ibíd.*

tampoco en el orden de las cosas, el problema surge cuando se pretende hacerlos coincidir.

A letra não segue a mente, e é esse divórcio que conduz a crer que os homens se enganam. Em realidade, ninguém jamais se engana. Nós apenas conjeturamos que o outro está no erro, pois tomamos suas palavras ao pé da letra e as atribuímos a seu espírito. Ora, esse procedimento é ilegítimo, pois transformamos um movimento corporal em um modo do pensamento.²⁷

Chantal Jaquet propone, entonces, el término *igualdad* para comprender la relación entre ambos atributos, extensión y pensamiento. Según esta el término surge de la propia obra de Spinoza. Este puede encontrarse, por ejemplo, en los siguientes pasajes: «a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir»²⁸. Como Dios o la naturaleza serían la sustancia única, esto es coextensivo al ser humano: «Ora, o esforço da mente, ou a sua potência de pensar, é por natureza, igual e simultânea ao esforço do corpo, ou à sua potência de agir»²⁹.

La igualdad no remite a una simetría o identificación, el término *igualdad* refiere a una igualdad de aptitudes y no de expresiones iguales o simétricas: «Espinosa, aliás, deixa claramente entender que a igualdade não poderia confundir-se com uniformidade, mas que ela pode, ao contrario, nascer da diversidade e ser consolidada por ela»³⁰.

Mente y cuerpo pertenecen entonces a una misma sustancia y tienen una relación de simultaneidad, pero se trata de expresiones distintas. Mantienen entre sí cierta independencia, de manera que ninguno es causa del otro, así como tampoco se determinan mutuamente pero, aún así, están ligados por una relación de correspondencia, como expresiones diferentes de lo mismo; del mismo afecto, diremos más adelante. Asimismo, la igualdad se dará en términos de la potencia.³¹

²⁷ Jaquet, Ch. Op. Cit., p. 28.

²⁸ Spinoza, B. Op. Cit., Parte II, prop. 7, corol., p. 55.

²⁹ *Ibíd.*, Parte III, prop. 28, dem., p. 117.

³⁰ Jaquet, Ch. Op. Cit., p. 37. Para definir mejor esta idea Jaquet se apoya en el capítulo 27 de la Parte IV de la *Ética*, donde Spinoza hace referencia a la variedad de alimentos que el cuerpo necesita recibir para nutrir a todas las partes que lo conforman de manera uniforme «para que, o corpo inteiro seja uniformemente capaz de fazer todas as coisas que podem se seguir da sua natureza e, como consequência, para que a mente seja uniformemente capaz de conceber muitas coisas» [Spinoza, B. Op. Cit., p. 209].

³¹ Esto aparece, por ejemplo, en la proposición 14 de la *Ética* II: «A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado» [Spinoza, B. Op. Cit., p. 66]. O en la proposición 38 de la *Ética* IV: «Quanto mais o corpo se torna capaz disso, tanto mais a mente se torna capaz de perceber [...] e, inversamente [...] é nocivo se torna o corpo menos capaz disso» [*Ibíd.*, p. 183].

Por todo esto, creemos que Spinoza establece dicha relación en un vínculo paradójico y complejo, que abre el campo de posibilidades para pensar estas categorías tan enraizadas, como son la mente y el cuerpo, sirviéndonos para problematizar algunas de las dicotomías históricas del mundo occidental —no solo cuerpo y mente sino también razón y afecto—. Nos introduce en una lógica que no es habitual en nuestras formas de pensamiento predominante, la lógica de lo paradójico, que resiste a las reducciones y a las explicaciones dicotómica de esto o aquello.

Por otro lado, si seguimos a Deleuze en sus cursos sobre Spinoza³², este explica cómo Spinoza produce un quiebre en la lógica del pensamiento occidental, en su vertiente platónica-aristotélica, apartándose del pensamiento esencialista, promoviendo otra lógica: la de la inmanencia³³.

La *esencia singular* en Spinoza remite a lo que la cosa *puede* en su esfuerzo de perseverancia en el ser o en la existencia, de este modo es una fuerza y no una forma; como así lo expresa la proposición 7 de la Ética III³⁴. Entonces, si se localiza alguna esencia en el sistema spinozista esta es la potencia, la que refiere al ejercicio de la naturaleza propia y a la fuerza de afirmación de la existencia; que en los modos finitos se traduce como un esfuerzo por perseverar en ella, una afirmación de ese ser en la vida.

Como la potencia de actuar está vinculada a la capacidad de afectar y de ser afectado de múltiples y variadas formas, comprender su alcance supone comprender a los afectos y a sus fuerzas. Esto nos lleva a tener que definir la noción de *afecto* para Spinoza.

³² DELEUZE, Gilles. “Clase VII. Tres pertenencias de la esencia: potencia, afecciones y afectos”. In: Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2008.

³³ Deleuze en su libro *Spinoza: filosofía práctica* [Op. Cit., 2006] vincula el plan de inmanencia, que evoca a las palabras plan y plano al mismo tiempo, a la *Naturaleza o sustancia única* en Spinoza. Propone que a este como un filósofo de la inmanencia por excelencia. Deleuze distingue dos formas opuestas y, sin embargo, entrelazadas del plan. El plan de inmanencia sería opuesto al plan de trascendencia o plan teológico o de organización, que supone una dimensión suplementaria a lo dado y que se mantiene oculto, apenas deducible a partir de sus efectos. Este último diagrama formas, fines, objetivos, etc. El plan de inmanencia no supone otra dimensión a la cual los hechos remitirían: «Es un plan de composición, no de organización ni de desarrollo. Ya no hay forma, sino tan solo relaciones de velocidad entre partículas ínfimas de una materia no formada [...] Ya no hay sujeto, sino tan solo estados afectivos individuales de la fuerza anónima» [Ibídem, p. 156]. Ese es el mundo intensivo de las composiciones al infinito en Spinoza.

³⁴ «Da essência dada de uma coisa qualquer seguem-se necessariamente certas consequências (pela prop. 36 da P. 1). Além disso, as coisas não podem fazer senão aquilo que necessariamente se segue de sua natureza determinada (pela prop. 29 da P. 1). Por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir, isto é (pela prop. 6), a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual» [Spinoza, B. Op. Cit., p. 105].

El cuerpo afectado: teoría de los afectos en el sistema spinozista

Es a través del afecto que sabemos tanto del mundo como de nosotros mismos. Son también los afectos los que determinan el aumento o disminución de nuestra potencia, por lo tanto, la expresión mayor o menor de nuestra naturaleza.

Para Spinoza el afecto es siempre integral, ya que implica una afección corporal y su idea: «Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções»³⁵. Todo afecto se define, entonces, por su expresión conjunta como idea y determinación corporal. Es a través de la teoría de los afectos que se comprenderá mejor la relación entre la mente y el cuerpo en Spinoza. Esta teoría del afecto, comenta Jaquet³⁶, fue variando a lo largo de la *Ética* y será recién en la *Ética III* que alcance su definición más acabada.

Spinoza clasifica explícitamente los afectos según sus causas: si somos causa adecuada de estos se trata de afectos activos; si, por el contrario, no somos más que causa parcial o inadecuada se trata de afectos pasivos, para los cuales reservó el término de pasiones. A su vez, dentro de las pasiones encontramos a las alegres y a las tristes. Tanto las pasiones como los afectos activos, las acciones, son afectos. La característica fundamental para distinguir a un afecto y diferenciarlo de una afección, por ejemplo, es que el afecto suscita una modificación de la potencia. De manera que el afecto no solo tiene una expresión conjunta, en el cuerpo y en la mente, sino que, además, debe traer aparejada una modificación de la potencia de actuar, o sea, un aumento o disminución de esta³⁷.

La potencia de actuar refiere a la realidad de la cosa. Realidad en este caso no se opone a algo falaz o representativo, como en el sistema platónico, sino que está relacionada con el ejercicio de la naturaleza propia³⁸, como comenté antes. Cuanto

³⁵ Spinoza, B. Op. Cit., Parte III, Def. 3, p. 98.

³⁶ Jaquet, Ch. Op. Cit.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ «[...] a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida, sem qualquer relação com sua duração.» [Spinoza, B. Op. Cit., Parte IV, Prefacio, pp. 157-158].

mayor es la expresión de su naturaleza dirá que la cosa singular tiene más *realidad*. Spinoza la llamó también *perfección*³⁹; ambos términos son sinónimos⁴⁰.

Todas las cosas están determinadas por Dios a operar de cierta manera⁴¹ y, por tanto, a producir determinados efectos que provengan de su naturaleza. Además, según la proposición 36 de la *Ética I*, no hay nada en la naturaleza que no opere algún efecto⁴².

La potencia de actuar está directamente relacionada con el *conatus*, que es justamente el esfuerzo por perseverar en el ser y la esencia actual o dada, y ese esfuerzo está directamente vinculado con el ejercicio de la naturaleza propia⁴³.

Retomando el trabajo de la danza contemporánea, el encuentro es el móvil privilegiado de sus experiencias. Desde el encuentro con el cuerpo propio, con sus diferentes partes, sus composiciones, sus estructuras —así como la experimentación de posibles desestructuraciones—; con sus posibilidades sensitivas, perceptivas y de movimiento. El encuentro con los otros cuerpos, mediante el toque, la manipulación, el contacto piel a piel, la experiencia de componer un cuerpo colectivo, más complejo y superior, bajo una lectura spinozista, en el Contacto Improvisación, por ejemplo. El encuentro con el espacio: el lugar del suelo para reconocer el cuerpo propio y la gravedad como fuerza constitutiva del peso, que brinda los apoyos necesarios para realizar los movimientos. El cuerpo en contacto con los objetos, que nos permiten conocer el mundo de las cosas y mediante estas conocer mejor nuestro cuerpo⁴⁴. En el trabajo de sensibilización se utilizan objetos como bambúes, pelotas, globos, telas, algodones, bolsas con aire y agua, etc.

³⁹ «[...] segue-se que a mente passa a uma maior ou menor perfeição quando lhe acontece afirmar, de seu corpo ou de qualquer de suas partes, algo que envolve mais ou menos realidade do que antes.» [Ibíd, Def. gral. de los afectos, p. 152].

⁴⁰ Ibíd., Parte IV, Prefacio, p. 156, Parte II, Def. 6, p. 52.

⁴¹ Ib. Parte I, prop. 29, p. 35.

⁴² Ib., p. 41.

⁴³ Ib. Parte III, prop. 7, p. 105.

⁴⁴ En mi tesis de Doctorado [Padilla, A. Op. Cit.] abordo esta dimensión entre las cosas, el sí mismo (el self) y los otros, como dimensión constitutiva de la experiencia subjetiva, utilizando también a D. Winnicott y sus nociones de objetos y fenómenos transicionales. Aquí no voy a desarrollar estas ideas por cuestiones de espacio y pertinencia. Transcribiré apenas una cita de Winnicott: «Sin duda alguna, el concepto de objeto transicional y de fenómenos transicionales me llevó a querer estudiar esa zona intermedia que tiene que ver con la experiencia del vivir, y que no es ni sueño ni relación de objeto. Al mismo tiempo que no es ni lo uno ni lo otro, es también ambas cosas. Esta es la paradoja esencial, y en mi artículo sobre los fenómenos transicionales la parte más importante (en mi opinión) es cuando sostengo que tenemos que *aceptar la paradoja*, no resolverla» [WINNICOTT, Donald. *Exploraciones Psicoanalíticas I*. Buenos Aires: Paidós, 2013, p. 247] [cursivas en el original].

Vincularé estas experiencias al campo de la clínica y sus posibles estrategias, en diálogo con la filosofía de Spinoza. Considerando este móvil privilegiado del encuentro en la danza contemporánea, tanto en sus propuestas de investigación del movimiento e improvisación, así como en las estrategias metodológicas utilizadas, que incorporan a las técnicas de la Educación Somática y a otros saberes del cuerpo, buscando ampliar sus posibilidades sensitivas y de movimiento, en un camino de experimentación corporal.

Ao fim de certas sequencias, nos deitávamos no chão: com os olhos fechados canalizávamos os ouvidos para os ruídos mais próximos, depois para os sons mais distantes, mais longínquos... De repete, me dava conta de que estávamos redescobrimo o óbvio – ou a nossa grande incapacidade de, no dia-a-dia, nos fecharmos para as sutilezas (ou a poesia) da vida.⁴⁵

El conocimiento de nuestros afectos al servicio de un «itinerario ético»

Pascal Sévérac afirma, en un texto titulado «Conhecimento e afetividade em Spinoza»⁴⁶, que el conocimiento para este autor está estrechamente relacionado con la dinámica afectiva. En primer lugar, porque el principal objeto de conocimiento son precisamente los afectos, como así lo explica Spinoza en el prefacio de la *Ética* III, donde dice que se propone abordar los afectos humanos y la potencia de la mente sobre estos. Este hace además una crítica a aquellos que desprecian los afectos por considerarlos «vanos, absurdos y horriblos» y «opuestos a la razón»⁴⁷, y por encontrar en ellos, o en algunos aspectos de la naturaleza humana, defectos, errores o faltas; en una crítica al cartesianismo⁴⁸.

Ahora bien, sabemos, por las proposiciones 26 y 27 de la parte IV de la *Ética*, que la comprensión es la tendencia general de la mente, el medio por el cual se esfuerza por perseverar en su ser⁴⁹. En este caso, al tratarse de la mente, tiene que ver con el *entendimiento* y la formación de ideas, que pueden ser adecuadas, bajo la conducción de la razón, o inadecuadas, sirviéndose de la imaginación.

⁴⁵ Vianna, K. Op. Cit., p. 153.

⁴⁶ SÉVÉRAC, Pascal. “Conhecimento e afetividade em Spinoza”. In: Martins, A. (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, pp. 17-36.

⁴⁷ Spinoza, B. Op. Cit., p. 98.

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 97-98.

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 172-173.

El conocimiento imaginario forma imágenes de las cosas que dicen más de la imaginación del imaginando que de las cosas en sí. Es un conocimiento impreciso y, según Spinoza, confuso. El conocimiento adecuado es aquel que se alcanza mediante la razón y llega a comprender las propiedades comunes de las cosas⁵⁰, formando ideas claras y distintas respecto de estas. De hecho, Spinoza reserva el término *comprensión* cuando se trata de un conocimiento adecuado⁵¹, teniendo en cuenta que: «Comprender é, pois, a virtude absoluta da mente»⁵². De todos modos, dirá en la proposición 9 de la *Ética* III que: «A essência da mente é constituída de ideias adequadas e de ideias inadequadas (tal como demonstramos na prop. 3). Ela se esforça, pois (pela prop. 7), por perseverar em seu ser, quer enquanto tem as últimas, quer enquanto tem as primeiras»⁵³.

Es por esto que Sévérac⁵⁴ explica que el impulso primario del conocimiento sería el esfuerzo por perseverar en el ser. Esto hace que la mente tienda a perseverar ya sea que se encuentre en un conocimiento adecuado o inadecuado.

Por otra parte, sabemos que el objeto de la mente es el cuerpo, o según la «Definición general de los afectos» en la *Ética* III: «a essência da mente consiste (pelas prop. 11 e 13 da P. 2) em afirmar a existência atual de seu corpo»⁵⁵. Esto equivale a decir, ya que la mente está referida a la idea, que la mente está compuesta de ideas acerca del cuerpo o, más precisamente, de las afecciones del cuerpo, ya que un cuerpo se define por su capacidad de afectar y de ser afectado. La mente forma entonces ideas, tanto del cuerpo propio como de los cuerpos exteriores, como así lo expresa la proposición 16 de la Parte II de la *Ética*. En el corolario 1 dice lo siguiente: «Disso se segue, em primeiro lugar, que a mente humana percebe, juntamente com a natureza do seu corpo, a natureza de muitos outros corpos»⁵⁶. Y en el corolario 2 expresa: «Segue-se em segundo lugar, que as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores»⁵⁷. Lo que captamos, entonces, en el encuentro con los cuerpos exteriores es la afectación de estos sobre nuestro cuerpo. Siendo así, sabemos del mundo y de los otros cuerpos a través de nuestro

⁵⁰ Ib., Parte II, prop. 38, 39 y 40, pp. 78-82.

⁵¹ Ib., Parte IV, prop. 26 y 27, pp.172-173.

⁵² Ib., prop. 28, p. 173.

⁵³ Ib., p. 106.

⁵⁴ Op. Cit.

⁵⁵ Spinoza, B. Op. Cit., p. 152.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 67.

⁵⁷ *Ib.*

cuerpo, percibiendo cómo nos afectan. Entonces, para conocer mejor las cosas es necesario conocer mejor nuestros afectos. Por eso el conocimiento en Spinoza se ocupa, en primer lugar, de nuestra propia afectividad.

El conocimiento de nuestra afectividad se propone, entonces, fundamental para entender a Dios (a la naturaleza) y a nuestro lugar como parte integrante de esta. Sin embargo, aunque el conocimiento tenga un papel decisivo en esta dinámica es secundario y estaría más bien al servicio de algo primario: el esfuerzo por conservarse, el *conatus*. Entonces, decir que el conocimiento de nuestros afectos es el camino adecuado, no remite a un mandato del tipo conócete a ti mismo o a un conocimiento introspectivo, sino a que esa es la vía regia para la conservación del ser. Que se da mediante el esfuerzo de afirmación de la naturaleza propia, único fin de la existencia según Spinoza.

Según Pascal Sévérac⁵⁸ no puede encontrarse en la *Ética* referencia alguna a un deseo de conocimiento y sí un «desejo de viver feliz ou de viver e agir bem»⁵⁹. El conocimiento en Spinoza está al servicio de la existencia para construir vidas más potentes, activas y alegres.

Cuando estamos en un conocimiento adecuado experimentaremos afectos alegres y activos; cuando estamos en un conocimiento inadecuado experimentaremos afectos pasivos. Estos pueden ser, aun así, alegres o, en el peor de los casos, además de pasivos tristes.

La finalidad para Spinoza, entonces, no sería más que el ejercicio de nuestra naturaleza, entendida esta como potencia. A esto se refiere como «virtud» que sería lo mismo que «potencia»: «Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis da sua natureza»⁶⁰.

Por otra parte, la razón en Spinoza no está distanciada del afecto, por el contrario, lo comprende. Lo racional es un régimen afectivo activo, hace referencia a la capacidad de afectarnos activamente, de tener un mayor grado de actividad en la existencia.

⁵⁸ Op. Cit.

⁵⁹ Spinoza, B. Op. Cit., Parte IV, prop. 21, p. 171.

⁶⁰ *Ibidem*, Def. 8, p. 159.

A través de un conocimiento racional y adecuado podremos alcanzar un modo de existencia activo y, por lo tanto, más potente. Mediante la *comprensión* de nuestros afectos, en primer lugar, transformándolos de pasivos en activos para, consecuentemente, conocer mejor las cosas que nos rodean, que entran en relaciones con nuestro cuerpo.

Sin embargo, la esencia del ser humano está compuesta de afectos activos y pasivos, siendo así, se esfuerza por perseverar en el ser ya sea que esté en un conocimiento adecuado o inadecuado, imaginario o racional, verdadero o falso. De este modo, —retomando la formulación spinozista de que no hay error en la naturaleza, que todo le pertenece, ya sea que se exprese activa o pasivamente— no se trata de restituir un modelo del Bien y del Mal: lo normal y lo anormal, lo saludable y lo patológico, activo/pasivo, etc; el criterio spinozista es otro, es la potencia y su condición intensiva de variabilidad.

La propuesta spinozista respecto a las acciones y a las pasiones sugiere una cuestión de grados de actividad mayor o menor, y no una interpretación binaria de estos estados⁶¹. Es importante recordar que una lectura posible de Spinoza es aquella que no opone la razón a la imaginación⁶², ni la afectividad pasiva a la activa⁶³, sino que los entiende como regímenes complementarios. Es así que la razón se sirve de la imaginación para reforzarse, ejercitar sus preceptos y alcanzar un conocimiento adecuado de nosotros mismos y de las cosas.

El conocimiento adecuado de nuestros afectos en lugar de la conciencia corporal. A propósito de los estados disociados: ¿escisión o disminución?

Todas las técnicas de la Educación Somática se apoyan en una noción fundamental: la conciencia corporal. Las nuevas tendencias de la danza incorporan a las técnicas somáticas al punto de que hoy son indisociables, no hay clase de danza contemporánea en la que no se hagan técnicas somáticas, tanto en la preparación, sensibilización del cuerpo, como para la investigación del movimiento e improvisación.

⁶¹ PADILLA, Alejandra. “El self y el conatus: aproximaciones clínicas”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro: UFRJ, nº 1, pp. 140-161, 2018.

⁶² Sévérac, P. Op. Cit.; MARTINS, André. “Sobre a imaginação como virtude”. Texto de conferencia presentada al Dpto. de Filosofía de la UNIFESP el 25/04/2008.

⁶³ Jaquet, Ch. Op. Cit.

También las técnicas somáticas son utilizadas con fines terapéuticos o de recuperación motora en otros contextos.

Con el recorrido construido podemos darle una nueva lectura a esta premisa de la consciencia corporal de la Educación Somática, para poder prescindir de esta idea, por estar cargada de un sin fin de connotaciones problemáticas.

Spinoza no privilegia la consciencia en su filosofía, como dice Martins⁶⁴ utilizando a Spinoza, no es necesario saber que sé para saber algo⁶⁵. La consciencia no tiene un papel preponderante y ni siquiera decisivo en la construcción de conocimiento. De hecho, la mayoría de las veces, como afirma el propio Spinoza, desconocemos las causas por las cuales somos determinados, aunque nos creamos libres por ser conscientes de nuestras acciones⁶⁶.

Para Spinoza las decisiones de la mente son motivadas por nuestros *apetitos*, dependiendo entonces de la variable disposición de nuestro cuerpo⁶⁷. El apetito, que sería la esencia del ser humano⁶⁸, reviste todos los esfuerzos, sean estos conscientes o no⁶⁹. El apetito con consciencia de sí se llamará deseo, sin embargo, es el apetito el que está primero⁷⁰.

Para Deleuze⁷¹ la consciencia en Spinoza no es más que una instancia informativa de los pasajes de mayor a menor potencia o viceversa, y no resolutive. Esto se da porque la consciencia en Spinoza no es más que una instancia que recoge efectos y no devela la causa de las cosas. La consciencia recogería, entonces, estas experiencias en sus estados de pasaje, como percepción del aumento o disminución de la potencia, fruto de los encuentros.

Por otra parte, Chantal Jaquet⁷² también explica que no se encuentra en la obra de Spinoza ninguna reflexión específica acerca de la consciencia. Simplemente tal término es utilizado en algunos pasajes indistintamente, los que aluden a tomar

⁶⁴ MARTINS, André. “A primeira ideia verdadeira no TIE: ideia do corpo e ideia-da-ideia”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Río de Janeiro: UFRJ, n° 3, 2017, pp. 58-71.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 68.

⁶⁶ Spinoza, B. Op. Cit., Parte III, prop. 2, esc., pp. 102-103.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 103.

⁶⁸ *Ibid.*, prop. 9, esc., p. 106.

⁶⁹ Jaquet, Ch., Op. Cit.

⁷⁰ Spinoza, B. Op. Cit., Parte III, prop. 9, esc.

⁷¹ Op. Cit., 2006.

⁷² Op. Cit.

conocimiento. En este sentido determina que «“Consciência” e “conhecimento” [em Spinoza] são portanto termos sinônimos»⁷³.

Asimismo, en relación con el afecto explica esta autora que, si bien «a consciência acompanha necessariamente o afeto ativo, ela é mais vacilante no afeto passivo, pois o homem percebe seu apetite, mas ignora as causas que o determinam a agir»⁷⁴.

La consciencia es entonces secundaria y no un elemento constitutivo del afecto. Y aunque pueda estar vinculada con la mayor o menor actividad de un afecto —ya que el grado de consciencia está relacionado con el grado de actividad o pasividad, respectivamente— no es intrínseca al afecto, este no depende de la condición de ser consciente o no de sí.

En el sistema spinozista no existe el libre albedrío, entonces tampoco hay un sujeto de la consciencia con su respectiva intencionalidad. En su sistema no cabe tal noción, ya que somos determinados por el entramado de relaciones en las cuales se desarrolla la vida. El corolario de la proposición 4 de la Ética IV es ilustrativo al respecto: «Disso se segue que o homem esta sempre submetido ás paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece e que, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta»⁷⁵.

La razón, entonces, no está relacionada con la consciencia ni con la voluntad sino con el entendimiento de las causas⁷⁶, para justamente sabernos determinados y, conociendo esas determinaciones, poder afirmar aquellos encuentros favorables para nuestra naturaleza, que se compongan con esta, y combatir aquellos desfavorables que nos despotencializan.

Por otra parte, el ser racional en Spinoza no implica un comando de la mente (razón) sobre el cuerpo (afectos), ya que ambos están compuestos de la misma sustancia⁷⁷, como atributos de esta comparten la misma causa⁷⁸.

⁷³ *Ibíd.*, p. 158.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 161.

⁷⁵ Spinoza, B. Op. Cit., Parte IV, prop. 4, corol., p. 162.

⁷⁶ La razón llega al conocimiento adecuado al percibir las propiedades comunes de las cosas. Teniendo en cuenta que: «existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito (pelo lema 2), todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais (pela prop. prec.) devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente.» [Spinoza, B. Op. Cit., Parte II, prop. 38, corol., p. 79]

⁷⁷ *Ibíd.*, Parte II, prop. 7.

En Spinoza las pasiones nunca pueden ser dominadas por el alma porque involucran tanto al cuerpo como a la mente o alma.⁷⁹ Por otra parte, al no haber en el pensamiento spinozista interacción entre los atributos, ninguno domina al otro. Entonces, si la mente tiene algún control absoluto es apenas sobre sí misma. Ahí radica, justamente, la solución para dominar a las pasiones, donde interviene la razón como cualidad de la vida afectiva, como reguladora de esta. El dominio de las pasiones se da a través del entendimiento o del conocimiento de las causas. Será, entonces, a través del entendimiento de las causas que las originan que podremos superar a las pasiones y pasar al plano de las acciones, formulando ideas claras y distintas respecto al entramado de determinaciones que las explican.

Propongo entender la función de la consciencia a través del papel del *entendimiento* o de la *comprensión* en Spinoza, que precede a esta —a la consciencia—, por cierto.

Explicaré un poco mejor esta dinámica ubicándola en la temática que nos ocupa: las experiencias sensibles que las técnicas de la Educación Somática y la danza contemporánea habilitan y promueven.

André Martins localiza en la filosofía de Spinoza una primera idea, que la define como *Idea del cuerpo*⁸⁰. Esta sería la primera idea que se forma como capacidad del intelecto frente a una afección del cuerpo, producto del encuentro con los otros cuerpos. Reconstruyendo lo ya comentado, en el encuentro de nuestro cuerpo, como cosa singular, con las demás cosas singulares, el cuerpo es afectado de tal manera que si llega a ser modificado en su potencia se constituirá un afecto, que es simultáneamente una afección corporal y su idea. Pues bien, la primera idea verdadera sería, entonces, esta primera idea de tal afección, siendo coextensiva a la experiencia y no reflexiva, o sea, posterior a esta. Esto hace que se presente en forma de sensación, de sentimiento según

⁷⁸ Ibídem; BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autentica / Nupsi-USP, 2010.

⁷⁹ Hay algunas traducciones de la *Ética*, como es el caso de la versión que traduce Vidal Isidro Peña [Espinosa, B. de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis, 1980], que utilizan la palabra *alma* como sinónimo de *mente*. Prefiero utilizar el término *mente*, en conformidad con la edición que estoy utilizando aquí.

⁸⁰ MARTINS, André. “A grande identidade Spinoza-Winnicott Ou a força vital da imanência”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Río de Janeiro: UFRJ, n° 1, 2018, pp. 109-139.

Martins: «A ideia do corpo é uma sensação, um sentimento, que é o pensamento (sentido) da afecção ou modificação do corpo»⁸¹.

Por esta condición de consubstancialidad con el afecto, y teniendo en cuenta que en la *Ética* Spinoza afina su propuesta, formulando que la mente piensa al cuerpo, esta primera idea es una *idea del cuerpo*. Las formaciones de ideas posteriores a esta primera idea ya serían *idea de la idea*, ideas reflexivas, según Martins.

Ahora bien, será precisamente esta primera idea que formamos sobre las cosas en los encuentros —que, como dije, se asemeja a un sentir— el parámetro de lo verdadero y de la adecuación de las ideas que podemos construir después.

Ahí podemos ubicar el efecto de lo que las técnicas somáticas explican a través del papel de la consciencia; como la posibilidad de que, mediante lo que sería la esencia de la mente, a través de la cual se realiza y persevera en el ser, su facultad de *entendimiento*, podamos comprender de modo verdadero nuestros afectos, por tanto, adecuadamente⁸², al favorecer que la *idea de la idea* no se desvincule de la *idea del cuerpo*.

Por otra parte, Spinoza nos dice «quanto mais o corpo é capaz, de variadas maneiras, de ser afetado pelos corpos exteriores e de afetá-los, tanto mais a mente é capaz de pensar»⁸³. También la mente al pensar mejor afecta al cuerpo activamente, aumentando así la potencia de ambos y, por tanto, del individuo por entero. Como la mente y el cuerpo (el cuerpo y su idea) están vinculados por una relación de correspondencia mutua —son expresiones diferentes de lo mismo, por eso se habla del monismo spinozista— la potencia de ambos está mutuamente determinada. De modo que, el aumento de la potencia de uno corresponde al aumento de la potencia del otro.

Al escuchar, experimentar y explorar nuestro cuerpo nos posibilita contactar con su régimen de afectos, con nuestros afectos; por consiguiente, con las afecciones que nos marcan y las correspondientes ideas de estas afecciones. Al tomar contacto con éstas y al aumentarlas —al aumentar nuestra capacidad del cuerpo de afectar y de ser afectado— las técnicas de las que he hablado promoverían una senda diferente para el aprendizaje, apartándose del criterio que se privilegia en nuestra cultura occidental,

⁸¹ MARTINS, A. “A primeira ideia verdadeira no TIE: ideia do corpo e ideia-da-ideia”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Río de Janeiro: UFRJ, n° 3, 2017, p. 65.

⁸² Como Spinoza expresa en el prefacio de la *Ética* III, acerca de la potencia de la mente sobre los afectos: «Tratarei da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles.» [Op. Cit., p. 98].

⁸³ Op. Cit., Parte IV, Cap. 27, p. 209.

heredera del cartesianismo y del platonismo; proponen comenzar por nuestro cuerpo y nuestro régimen de afectos, para aprender de nuestras experiencias y de lo que nos *conviene* en función a estas.

En este sentido, al respecto de los estados disociados, el vivir disociado es un modo de existencia limitado pero limitado de cuerpo y mente y no escindido. El cuerpo, efectivamente, en estos estados puede menos, así como también, consecuentemente, la mente puede menos, piensa peor, se engaña. Lo que es pensado como negación del cuerpo es negación de *nuestro* cuerpo singular y de sus experiencias en función de modelos universales, ideales normativos o exigencias del entorno. Por lo tanto, de lo que nos apartamos verdaderamente es de lo que este *puede*, de su potencia, o sea, de nuestra potencia.

De esta forma queda más claro por qué el conocimiento verdadero (potente), que siempre es conocimiento afectado (sensible) es una vía de transformación afectiva para tener vidas más potentes, plenas y alegres. El conocimiento disociado es un conocimiento sin sentido en lo personal y, sobre todo, sin potencia alguna, sin virtud. Al servicio de otros intereses que no favorecen nuestra afirmación, que más que colaborar con nuestra potencia la explotan, la usufructúan. Esa forma del conocimiento hace que nos mantengamos escindidos de nuestra potencia, lo cual nos hace pasivos, a merced de la potencia —mayor que la nuestra— de las *causas exteriores*.

Consideraciones finales

Resumiendo, entonces, Spinoza propone un cuerpo sumamente conectado y múltiple en su propia constitución. Teniendo en cuenta que un cuerpo se define por sus relaciones, a la interna de sí mismo —compuesto por otros cuerpos menores bajo cierta relación—, así como con las demás cosas singulares. Así pues, podríamos decir que el modelo de cuerpo en Spinoza es un cuerpo que se compone (o descompone) en los encuentros, constituido con las fuerzas del mundo, entrelazado con estas y sus cuerpos. Dicho modelo valoriza y privilegia la dimensión de la experiencia en la construcción de conocimiento puesto que, como explica Sévérac⁸⁴: «Aumento da sensibilidade afetiva

⁸⁴ Op. Cit.

do corpo e aumento da potencia de pensar da mente, por tanto, vão de par: o que uma mente pode conhecer é correlato ao que um corpo pode experimentar»⁸⁵.

De todos modos, esto no quiere decir que estemos totalmente determinados por las *causas exteriores*. De hecho, si lo estamos y somos «agitados pelas causas exteriores [...] como ondas no mar»⁸⁶ es porque estamos en un conocimiento inadecuado y, por lo tanto, sujetos a las pasiones. En este sentido, no es que estemos mayormente conectados sino, más bien, condicionados por «um número reduzido de normas afetivas, que polarizam o corpo em alegrias ou tristezas obsessivas», según Sévérac⁸⁷.

Aunque el cuerpo sea mejor entendido como umbral afectivo en Spinoza, aun siendo una composición de cuerpos, teniendo en cuenta que los afectos que lo (con)forman son fruto de su encuentro con las demás cosas singulares. Aun así, se trata de una posición singular, de un cuerpo que expresa de un modo singular la potencia infinita del conjunto de todas las cosas singulares, que conforman una única sustancia, una única naturaleza.

Esa es la condición paradójica de la vida en Spinoza, utilizando un término más winnicottiano que spinozista. Bajo una lógica no disyuntiva, la existencia en Spinoza se da entre lo individual y lo colectivo o, mejor, entre lo singular y lo común, utilizando términos propiamente spinozistas. Esto está expresado en la condición de la esencia singular, como expresión de una fuerza que lucha por perseverar, por afirmarse en la existencia pero que, para esto, depende también del entramado de los encuentros con los otros cuerpos, con las demás cosas singulares. La esencia de una cosa cualquiera en Spinoza, su *conatus*, es entonces singular y colectiva al mismo tiempo.

Somos entonces el conjunto de las experiencias que dependen de las pautas sociales de una época, fruto de un contexto político e histórico, que produce sus instituciones, como la familia en la cual crecemos y que, aun así, cercan algo único y singular, llamado *naturaleza propia* en Spinoza, que ejerce su propia fuerza de *afirmación de sí*.

Es esta posición singular la que justifica el desarrollo de un tratado ético en Spinoza, en contraposición a una moral. El parámetro de lo *bueno* y de lo *malo*, de lo *conveniente* para la conservación y mayor expresión de la naturaleza propia de un

⁸⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁶ Spinoza, B. Op. Cit., Parte III, prop. 59, p. 139.

⁸⁷ Op. Cit., p. 24.

cuerpo, es singular. Sin embargo, para conservarse necesita afirmarse en los encuentros con los otros cuerpos, con las demás cosas singulares. El cuerpo humano, por tanto, tiene necesidad de muchos otros cuerpos, como lo dice en el postulado 4 de proposición 13 de la *Ética II*⁸⁸.

Por otra parte, la existencia singular de ese cuerpo es expresión singular de la potencia de todo el conjunto, de la naturaleza entera como gran individuo compuesto.

Según la ética spinozista cuanto mayor sea el número de encuentros y más variados sean estos será mejor para el cuerpo, aumentará su potencia de actuar y para la mente también, aumentará su posibilidad de comprender. Lo que demuestra que la potencia aunque nos singularice siempre es colectiva, teniendo en cuenta que es «na conveniência com os corpos e mentes exteriores que se dá o tornar-se ativo; isto equivale, portanto, a uma abertura da sensibilidade humana, a um aumento de sua aptidão a ser afetado e afetar»⁸⁹.

Retomando algunas experiencias de la danza contemporánea y de las técnicas somáticas, como propone Hélia Borges⁹⁰ con respecto al trabajo de la Escuela y metodología Angel Vianna⁹¹, donde retomé la danza contemporánea, la orientación de sus prácticas se parecería más a una visita, a un recorrido por el cuerpo. Bolsanello plantea una idea similar con respecto a las técnicas de la Educación Somática. Podríamos decir que se trataría de un recorrido como por cierto territorio:

Não se espera que o aluno tenha as respostas 'certas'. As orientações verbais são como trilhas no mapa de um território a ser percorrido. Pense em um passeio: talvez você não percorrerá todas as trilhas representadas no mapa, mas é importante saber que existem várias trilhas, como possibilidades. Se fizermos um paralelo, a orientação verbal do professor abre uma série de novas possibilidades no mapa de representação corporal da pessoa.⁹²

En este proceso de construcción destacamos el papel del cuerpo, visto no solo como organismo sino también y, principalmente, como composición de afectos⁹³, en su

⁸⁸ Spinoza, B. Op. Cit., p. 66.

⁸⁹ Sévérac, P. Op. Cit., p. 24.

⁹⁰ Profesora de la Facultad y Escuela de Danza Angel Vianna.

⁹¹ La experiencia principal que inspiró mi trabajo de doctorado fue mi tránsito por la Facultad y Escuela de Danza Angel Vianna (FAV), en Río de Janeiro, Brasil, en la que realicé una especialización como terapeuta: «Terapia a través del Movimiento: Cuerpo y Subjetivación» (TAM).

⁹² Bolsanello, D. Op. Cit., pp. 321-322.

⁹³ Padilla, A. "El self y el conatus: aproximaciones clínicas". In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro: UFRJ, nº 1, pp. 140-161, 2018.

qualidad intensiva; que nos conecta con la vida en tanto régimen de afectación, como campo afectivo. Será a través de las experiencias del cuerpo —que nos lanza en ese mar aleatorio de los encuentros infinitos de agenciamientos de composiciones y descomposiciones— lo que nos brinde la posibilidad de creación de nuevos universos intensivos, nuevos regímenes afectivos. Al aprender de nuestras experiencias, para distinguir y afirmar aquellos encuentros que nos son favorables para el desarrollo de nuestra potencia y mayor expresión de nuestra naturaleza; y evitar aquellos que nos despontencializan.

En el sistema spinozista, como vimos, la razón y el afecto no son excluyentes; en este sentido, para alcanzar un conocimiento racional el cuerpo es protagonista. A este se llega mediante un conocimiento adecuado de nuestros afectos, lo que implica que nuestras ideas no se desvinculen de la *idea del cuerpo* sentida, «pela experiência, da qual não nos é lícito duvidar, após termos demonstrado que o corpo humano existe tal como o sentimos»⁹⁴; como también aparece en el corolario de la proposición 13 de la *Ética II*⁹⁵.

Reflexionando, entonces, acerca de la frase que encierra el fundamento de la Escuela Angel Vianna: «el cuerpo sabe», y pensando en el sentido común de la psicología que entiende que si no son reconocidas determinadas cosas que nos suceden, el cuerpo, aún así, las expresaría; en una suerte de «somatización». Como no es posible concebir un estado de escisión, en el sentido de borramiento del nexo entre el cuerpo y su idea o de la mente y el cuerpo, en Spinoza, diremos que «el cuerpo sabe» porque el cuerpo piensa; y «el cuerpo expresa» porque estamos en la existencia gracias a que somos cuerpo, porque la vida nos atraviesa y nos afecta, justamente, por ser un cuerpo.

Afirmar la vida significa, entonces, afirmar la inmanencia. Lo que implica la afirmación de nuestro cuerpo singular, que se constituye en los afectos fruto de los encuentros; porque eso es estar en la vida estando vivos: ser afectados y afectar. A esto llamé cuerpo intensivo, retomando la afirmación del comienzo, haciendo una correspondencia con lo sensible del cuerpo.

Recebido em 29/02/2023

Aprovado em 20/04/2023

⁹⁴ Spinoza, B. Op. Cit., Parte II, prop. 17, esc., p. 68.

⁹⁵ «Segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos.» [Ibídem, p. 61].