

## Parte de la Naturaleza: sobre el cuerpo como potencia compositiva

Juliana Merçon\*

### Resumen

En medio de la constelación de mitos que han contribuido a la actual crisis socio-ecológica, se encuentra la creencia de que somos individuos sustanciales, atomizados o separados del entorno al cual intentamos ‘dominar’. La ignorancia con respecto a nuestra interdependencia ontológica está en la base de muchas de nuestras posturas (auto) destructivas y ha sido reforzada por diversos sistemas teóricos a lo largo de la historia occidental. Al margen de dualismos platónicos, de transcendencias judaico-cristianas y del *cogito* cartesiano, la filosofía de Benedictus de Spinoza (1632-1677) nos invita a repensar los fundamentos de la realidad compleja en la cual estamos inmersos. Mi propósito en este artículo es tejer relaciones productivas entre algunas dimensiones de su filosofía, el pensamiento ambiental y la educación. El punto de partida será la concepción spinozista de cuerpo. Este será definido como potencia que se expresa a la vez como productividad (fuerza causal) y sensibilidad (fuerza receptiva). El carácter esencialmente relacional y afectivo del cuerpo humano nos permitirá pensarlo también como potencia compositiva. Desconstruyendo la dicotomía entre Naturaleza y Cultura, propondré que reflexionemos sobre las composiciones humano-tecnológicas con respecto a sus efectos sobre nuestra potencia de pensar y actuar. En conclusión, presentaré algunos comentarios sobre el rol de la educación como espacio relacional, en el cual se pueden integrar de forma potenciadora las dimensiones epistémica, ética, política y ambiental de nuestra existencia como partes interdependientes de la Naturaleza.

**Palabras clave:** Filosofía. Medio ambiente y educación. Tecnología.

---

\* Professora Titular na linha de pesquisa Educação para a Sustentabilidade no Instituto de Pesquisa em Educação da Universidade Veracruzana em Xalapa, Veracruz, México.

Es cierto que los humanos hemos atravesado numerosas crisis a lo largo de nuestra historia – la revolución copernicana, las reformas religiosas, las pestes y hambrunas, las guerras y genocidios, los periodos de depresión económica y la caída de diferentes sistemas socio-políticos marcaron algunas de las principales crisis de los últimos siglos – y frente a la larga lista de momentos críticos que han desafiado los grupos humanos, la crisis socio-ecológica actual podría parecer una crisis más entre otras. ¿Por qué no lo sería? Pienso que, por lo menos, cuatro aspectos determinan enormes contrastes en relación a crisis antropogénicas anteriores:

- En primer lugar, consideremos su extensión. Nunca antes en la historia las actividades humanas se habían tornado en una fuerza con efectos geofísicos globales. Los impactos de la industrialización, deforestación, uso extensivo e intensivo de tierras y combustibles fósiles rebasan los ecosistemas locales, modificando procesos climáticos y ecológicos a una escala planetaria. La magnitud de estas alteraciones ha llevado a autores como Crutzen y Stoermer (2000) a plantear el inicio de una nueva época geológica: el Antropoceno.
- La gravedad del impacto de nuestras actividades sobre el sistema socio-ecológico global también demarca importantes diferencias en relación a otras crisis históricas. En solamente tres generaciones hemos alterado dramáticamente la biosfera, causando alarmantes pérdidas de biodiversidad, cambios en el clima, en el ciclo de nutrientes y del agua, entre otros impactos de difícil reparación (MEA, 2005). En suma, hemos modificado, incluso de maneras irreversibles, las condiciones ambientales para el sustento de una diversidad de formas de vida.
- La amplitud y profundidad de los problemas socio-ecológicos que nos desafían demandan soluciones distintas a las necesitadas en otros momentos críticos precedentes. Las medidas paliativas, reformistas o limitadas en su alcance no serán muy significativas. Los cambios que la crisis planetaria demanda son tan extensos como estructurales. En su base, estarían la desconstrucción de nuestros modos de vida, organizados según la lógica capitalista de la acumulación y expansión sin límites, así como el fomento creciente al uso sustentable de recursos y a la relocalización de la producción, al intercambio de bienes y saberes, y a los lazos de apoyo solidario.

- Las ideas y prácticas que conllevan a la crisis y la agravan, poseen además efectos culturalmente homogeneizadores que dificultan la creación de soluciones efectivas. Por ser esta una crisis del propio modelo civilizatorio en marcha (LEFF, 1998; BOADA; TOLEDO, 2003), los rumbos alternativos tropiezan en, lo que percibo, ser una paradoja significativa: cualquier solución, a pequeña o gran escala, se enfrenta con el reto de romper el modelo que instaura el problema sin poder ponerse completamente en la exterioridad de lo que necesita ser reestructurado. Es desde las entrañas de la bestia que hemos creado, que tendremos que generar nuevas formas de vida individual y colectiva, pues ya casi no hay ‘afueras’ con relación a las ideas y prácticas que sostienen al capitalismo globalizado.

El doble sentido de la palabra ‘crisis’ gana relieve en este escenario. Los tiempos que nos tocan vivir son críticos tanto porque son ‘decisivos’ – o sea, porque demarcan los caminos de la realidad socio-física – como porque son también trazados por nuestra ‘actitud crítica’ cuestionadora de las bases del modelo civilizatorio occidental y creadora de nuevas maneras de estar en el planeta. A los esfuerzos de crítica demandados por nuestros tiempos se suma este artículo. Su modesto objetivo es rescatar algunas ideas marginadas en la historia occidental y ponerlas a funcionar en conexión con cuestiones actuales. Parto, por lo tanto, del supuesto de que pensamientos que se opusieron a algunos de los fundamentos de la máquina moderna tal vez nos puedan auxiliar en la tarea de vislumbrar nuevos caminos de comprensión y acción. Más específicamente será la filosofía de Benedictus de Spinoza (1632-1677) la que nos apoyará en este planteo. Propondré, a través de las formulaciones del filósofo, que pensemos sobre las relaciones que establecemos con la tecnología y sobre los lazos de interdependencia necesarios entre el cuerpo propio, el cuerpo de la colectividad y el cuerpo de la Naturaleza.

Las ideas aquí expresadas no se limitan solamente a un campo epistémico. Ellas circulan por la filosofía (ontología, ética, política), por el pensamiento dedicado a cuestiones ambientales (nociones de naturaleza, relación con la tecnología, etc.) y por el terreno de la educación. En la interfaz entre estos campos y al margen de tradiciones consolidadas en Occidente, serán construidas nuevas conexiones entre ideas, buscando de esta forma expandir espacios de reflexión y acción. Mi postura frente al filósofo que inspira este ejercicio de escritura es de fidelidad transgresora: utilizaré sus ideas para ir más allá de ellas

mismas, articulándolas de manera productiva con asuntos no contemplados en el sistema del cual parten.

Uno de mis propósitos principales será mostrar que la comprensión efectiva de nuestro cuerpo, como parte del todo natural, implica una relación de potenciación recíproca entre miembros de la comunidad humana, así como la afirmación de formas de vida que se mantienen a través de un equilibrio dinámico con el medio del cual dependen. En este sentido, una educación que se dedique a expandir las potencias del cuerpo y del pensamiento involucrará modificaciones en las relaciones que establecemos con el propio cuerpo, con otros cuerpos humanos y con cuerpos no-humanos. Estas transformaciones engloban, por lo tanto, dinámicas sinérgicas o de fomento mutuo entre las dimensiones ética, política y ecológica.

Esta trayectoria teórica tendrá como punto de partida la concepción spinozista de cuerpo. Este concepto es comprendido por Spinoza como un todo relativo, compuesto por innumerables partes que se mantienen a través de su ritmo característico y de su cohesión dinámica. La relación entre las partes que componen el cuerpo y entre el cuerpo y otros cuerpos es una insignia ontológica que se expresa como conectividad, potencia, apertura afectiva, producción y sensibilidad, causa y efecto. La interdependencia entre los cuerpos marca su naturaleza modal y no sustancial, o sea, atesta su definición como *parte de la Naturaleza*, y no como totalidad auto-suficiente o como entidad no sujeta a las leyes naturales. Nuestra potencia de pensar y actuar, de comprendernos a nosotros mismos y de actuar como modo finito de un todo complejo, puede o no, ser incrementada a través de la composición de sus fuerzas con aquellas de otros cuerpos humanos. Desde este contexto teórico emergen algunas cuestiones que orientan este artículo: ¿Cómo pensar los efectos de las composiciones humano-tecnológicas? ¿Serían estas composiciones anti-naturales? ¿Cuáles serían algunas de sus implicaciones para los campos de la ética? ¿Qué rol ejerce la educación en el universo de la crisis socio-ecológica que nos confronta hoy?

## **El cuerpo en Spinoza: relacionalidad, potencia y parte de la Naturaleza**

La manera como Spinoza concibe el cuerpo desafía la tradición platónica, judaico-cristiana y cartesiana que incide aún hoy sobre nuestras relaciones con el cuerpo propio, con los otros cuerpos y con el gran cuerpo de la Naturaleza<sup>1</sup>.

Una breve introducción a su pensamiento tal vez nos permita derivar alguna inspiración para la tarea de reconstruir las bases de nuestro entendimiento acerca de la realidad. ¿Qué características diferencian la concepción spinozista de cuerpo de muchas de aquellas que prevalecen en Occidente? En esta sección comentaré tres importantes contribuciones de Spinoza a la reconceptualización del cuerpo: 1. su definición del cuerpo a partir de la relacionalidad afectiva; 2. la homología establecida entre cuerpo y mente; 3. Su insistencia en naturalizar el cuerpo y mente humanos como partes no trascendentes de la Naturaleza.

Spinoza se apoya en el conocimiento físico de su tiempo para definir el cuerpo (humano y no humano) a través de su 'ritmo' o, más precisamente, a través de la relación predominante entre su movimiento y reposo (EII P13 Ax2 Lem1)<sup>2</sup>. Esta relación o *ratio* que caracteriza cada cuerpo sería así como una dinámica propia o constituyente que distingue a un cuerpo de los demás. Esta dinámica del cuerpo es mantenida por la forma como a el se agrega un gran número de individuos o partes, siendo estas de naturaleza diversa e igualmente compuesta (EII P13 Lem7 Post1). Estos individuos o partes que componen el cuerpo humano son afectados de múltiples maneras por cuerpos exteriores y consecuentemente lo mismo ocurre al cuerpo como un todo (EII P13 Lem7 Post3).

Spinoza afirma que la preservación del cuerpo depende de su regeneración, la cual a su vez, depende de interacciones con un gran número de otros cuerpos (EII P13 Post4). En este sentido, Balibar (1997) explica que la coherencia corporal involucra para Spinoza una especie de estado de *equilibrio dinámico* en el cual la conservación del cuerpo es no solamente compatible con los intercambios mantenidos con otros cuerpos, sino que es constituida precisamente por este proceso interactivo. La forma en la que Spinoza comprende el cuerpo, constituye, según Jonas (1973), un marco significativo para el pensamiento moderno: el cuerpo deja de ser definido como una máquina o un sistema cerrado y empieza a ser concebido como una *pluralidad unificada*, la cual se mantiene a través de intercambios con el ambiente.

Considerando el universo relacional en el que habitamos, el estado de un cuerpo es definido a cada momento por aquello que lo diferencia de otros cuerpos (i.e. el *ratio* entre movimiento y reposo a través del cual se organizan sus partes extensivas) y por los afectos generados en la interacción con otros cuerpos. El afecto es, para Spinoza, una afección del cuerpo que aumenta o disminuye su potencia de actuar y, al mismo tiempo, la idea de esta afección

(EIII Def3). La capacidad de un cuerpo de ser afectado por cuerpos externos se presenta como una función del grado de complejidad de su organización interna (EII P16 Dem). En contraste con abordajes mecanicistas u organicistas, la definición spinozista de cuerpo considera la indisociabilidad entre cuerpo y afectos, posibilitando pensarlo como esencialmente relacional o afectivo. La participación de otros cuerpos en la constitución de las partes físicas y de las potencias del cuerpo lo marca inexorablemente.

Esta relacionalidad constitutiva del cuerpo, esto es, la dependencia que posee de otros cuerpos para su propia conservación y regeneración, nos remite a los conceptos de ‘modo’ y ‘sustancia’. La aplicación de estos conceptos delimita una diferencia fundamental entre las filosofías de Spinoza y Descartes. Mientras para Descartes el cuerpo y la mente constituyen sustancias distintas, para Spinoza ellos serían modos o modificaciones de una sustancia única. El concepto de ‘sustancia’ se refiere a lo que es auto-causado (*causa sui*) e independiente. “Por sustancia”, dice Spinoza, “comprendo lo que existe en sí mismo y que por sí mismo es concebido, esto es, aquello cuyo concepto no exige el concepto de otra cosa del cual deba ser formado” (EI Def3). La sustancia posee, por lo tanto, auto-suficiencia lógico-conceptual y ontológica. Por otro lado, lo que es dependiente, finito y sujeto a causas externas recibe el nombre de ‘modo’ (EI Def5; EI P28). En este sentido, el cuerpo y la mente son, para Spinoza, modos de la sustancia. Como la sustancia es causa de sí, indivisible e infinita, Spinoza concluye que hay solamente una sustancia: *Deus sive natura*, o sea, Dios o la Naturaleza.

Es importante aclarar que aunque Spinoza utilice el término ‘Dios’ para referirse a la Naturaleza o Sustancia, no se trata aquí de un ser trascendente o antropomórfico. El contraste con la teología judaico-cristiana es incuestionable. En lugar de un Dios trascendente y creador del mundo, el ‘Dios’ spinozista es *inmanente*, o sea, no es causa exterior, sino una causa cuyos efectos no extravasan a sí mismos. El Dios de Spinoza es, por lo tanto, un dios en el mundo, un dios que coincide con los procesos productores de todo lo que hay. El Dios de Spinoza no es idéntico a los modos, los cuales son finitos, pero se expresa en ellos y contiene, en su infinitud, todo lo que existe: “La Naturaleza o Dios es un mismo ser en relación al cual una infinitud de atributos son predicados, y que contiene en sí todas las esencias de las cosas existentes” (KV Pt 2 ApII).

Según Spinoza, la Naturaleza es pura actividad a afirmarse a través de una infinitud de procesos. Su esencia o aquello que la define reside, precisamente, en

estos procesos por los cuales ella se determina. Spinoza denomina esta actividad “*Naturaleza naturante*” (EI P29 Esc). Complementariamente, las estructuras que surgen como efectos necesarios de tal actividad expresan la realidad misma en cuanto “*Naturaleza naturada*”. Estos efectos inmanentes a la Naturaleza corresponden a los modos.

Habría pues, según Spinoza, solamente una sustancia, realidad o Naturaleza constituida por una infinidad de atributos que expresan, de distintas formas, su esencia única, eterna e infinita (EI P10 Esc). A pesar de que la Naturaleza posee atributos infinitos, Spinoza sugiere que habría solamente dos que el intelecto percibe (EI Dem4). Estos atributos son ‘extensión’ (o materialidad) y ‘pensamiento’. Cuerpos y mentes son, por lo tanto, modos o modificaciones finitas de la Naturaleza las cuales son producidas por sus respectivos atributos: extensión y pensamiento.

Otra diferencia relevante puede ser observada en la manera como Spinoza y Descartes conciben la relación entre cuerpo y mente. Para el filósofo francés, cuerpo y mente son sustancias distintas que interactúan una con la otra, así como también una en contra de la otra. En *Las pasiones del alma* Descartes asevera:

“Considero que no hay ningún sujeto que actúe más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al cual ella está unida (...); de modo que no existe mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia que hay entre alma y cuerpo a fin de saber a cuál de los dos se debe atribuir cada una de las funciones existentes en nosotros” (DESCARTES, 1994, p. 37).

En contraste con la concepción cartesiana, para Spinoza cuerpo y mente son modos que pertenecen a una misma sustancia y que, a pesar de la distinción entre ellos, no se relacionan causalmente (EIII P2). En lugar de la regla cartesiana de relación inversa, según la cual la acción del cuerpo equivale al padecer del alma y viceversa, encontramos en Spinoza la tesis de la homología o paralelismo entre cuerpo y mente, según la cual habría una relación de correspondencia entre los dos modos de un mismo individuo. Siendo así, “un modo de la extensión y la idea de este modo son una sola y misma cosa, que, sin embargo, se expresa de dos maneras” (EIII P7 Esc). Con efecto, para Spinoza, *la mente es la idea del cuerpo* (EII P13). La radicalidad de esta formulación

posee, sin duda, muchas implicaciones que nos interesan y que seguiremos discutiendo. Por ser ontológicamente distintos, cada cual dotado de leyes, potencias y aptitudes propias, cuerpo y mente no actúan uno sobre el otro. Por otro lado, por ser modos correspondientes de la misma sustancia, ellos se expresan homológamente. De esta manera, el paralelismo entre cuerpo y mente postulado por Spinoza rompe con la tradición que concibe esta relación como una jerarquía en la cual la mente, supuestamente superior, recta o soberana, actuaría sobre el cuerpo, visto como inferior, como fuente de pecado y error.

Chauí (1990, p. 60) sugiere que la principal innovación spinozista no radica en el hecho de concebir al ser humano como modificación finita que se expresa como parte del todo integrado que es la Naturaleza infinita, ni en establecer la igualdad de las potencias del cuerpo y de la mente, sino en concebir el modo finito como determinación en la cual se imprime el propio infinito. En otras palabras, una de las mayores contribuciones de Spinoza se refiere a la concepción de ser humano como efecto finito de una causa inmanente infinita que, por ser inmanente, no solamente se expresa en los modos, sino que también les imprime su marca como potencia causal.

“No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (EI P36), afirma Spinoza. Existir es ser causa. Existir implica ejercer potencia y participar en la potencia infinita a través de grados diversos del dinamismo causal de la Naturaleza. Para Spinoza, la potencia es un principio de todo lo que es, siendo esta potencia siempre actual: ella no designa una virtualidad cuya actualización sería contingente, sino una actividad causal inagotable en la cual la Naturaleza es determinada, por su propia esencia, a producir en ella misma cosas infinitas de modos infinitos, generando por ende todo lo que es existente y concebible.

Considerando que la existencia de un cuerpo es marcada, por un lado, por una combinación entre su proporción característica de movimiento y reposo, y, por otro, por su constante relación con otros cuerpos, la potencia de un cuerpo corresponde a estos dos aspectos que definen su existencia. La potencia posee, por lo tanto, dos caras inseparables: el afectar y el ser afectado, o sea, un aspecto productivo o causal y un aspecto sensible o receptivo. La concepción spinozista de potencia no es, por consiguiente, solamente un principio de acción, sino también de afección. De esta conjunción sigue, por ejemplo, que una de las características que definen los cuerpos más complejos y potentes es, justamente, su aptitud para ser afectados de diversas formas al mismo tiempo. Y considerando la tesis del paralelismo mente-cuerpo, la potencia de percepción

y pensamiento de la mente aumenta en proporción directa a la capacidad del cuerpo de ser afectado: “Si una cosa aumenta o decrece, estimula o refrena la potencia de actuar de nuestro cuerpo, la idea de esta cosa aumenta o decrece, estimula o refrena la potencia de pensar de nuestra mente” (EIII P11).

Una importante reconfiguración de la dicotomía moderna entre autonomía y heteronomía es operada por la relación de correspondencia entre producción y sensibilidad. El aumento interdependiente de estos dos aspectos, o sea, de nuestra potencia para afectar y ser afectado, atesta la compatibilidad entre auto-determinación y exposición al mundo: el incremento en la potencia individual no está desvinculado de su comunicación receptiva con otros cuerpos y mentes. En este sentido, es importante resaltar que el aumento de nuestra potencia implica una mayor apertura afectiva o sensibilidad al entorno psicofísico del cual dependemos. Nuestra actuación más efectiva no se basa meramente en un principio de fuerza o impacto causal sino que depende de nuestra capacidad para ser afectados, múltiple y sensiblemente, por el mundo que nos circunda. De esta doble cara de la potencia como acción receptiva y causal, deriva la idea de que solamente siendo sensibles podemos ser activos, solamente abriéndonos al mundo podemos ser auto-determinados (ARMSTRONG, 2009; MERÇON; ARMSTRONG, 2011).

Enfocar la potencia afectiva de un cuerpo como característica básica que lo define nos permite concebir de nuevas maneras la propia existencia. Notemos, por ejemplo, que un caballo, un pez, un ser humano o incluso dos seres humanos comparados uno con el otro no poseen la misma aptitud para ser afectados. Ellos no son afectados por las mismas cosas, o no son afectados de la misma manera por las mismas cosas, pues las relaciones que los componen nunca son iguales (EIII P57). Puede haber incluso más semejanza entre las potencias de los cuerpos de un perro y de un gato domésticos que entre los cuerpos de un perro doméstico y un perro salvaje. En este sentido, Deleuze (1968, 2003) sugiere que, comprendidos desde la perspectiva de la potencia, los cuerpos y pensamientos asociados no son definidos por sus formas, funciones o finalidades, sino por lo que ellos *pueden* – esto es, por cómo afectan a otros cuerpos y por cómo son afectados por otros cuerpos.

Spinoza define la potencia de un modo finito (cuerpo o mente) como siendo su propia esencia o su *conatus*, esto es, su “esfuerzo para perseverar en la existencia” (EIII P6). Considerando que “nadie ha determinado hasta ahora lo que puede el cuerpo [...] pues nadie ha logrado conocer tan precisamente

su estructura” (EIII P2 Esc), podemos inferir que la definición del cuerpo, su propia esencia en cuanto potencia conativa, sigue abierta a experimentaciones. La potencia de afectar y ser afectado que ejercemos se demuestra en acto a cada momento, así como se mantiene como campo a ser probado y conocido.

De la imposibilidad de disociar la estructura y la potencia del cuerpo, resultan, por ende, dos formas de concebir ‘qué tanto’ puede un cuerpo. Por un lado, cada cuerpo ejerce su potencia tanto como puede. Lo que él puede corresponde a su capacidad de afectar y ser afectado, la cual es necesariamente ejercida en sus relaciones con otros cuerpos. Toda su potencia es ejercida a cada momento. Sin embargo, en otro sentido, también es posible afirmar que la capacidad de un cuerpo de ser afectado puede ser ejercida de maneras que aumentan su potencia o que la disminuyen o la obstruyen de todo lo que puede (DELEUZE, 1968). La variabilidad enfatizada en esta segunda perspectiva está conectada al hecho de que no sabemos ‘qué puede un cuerpo’ – o al hecho de que todo cuerpo es inevitablemente afectado por otros cuerpos externos y sufre cambios que no pueden ser explicados solamente por su naturaleza o por la potencia que resulta de la forma como se componen sus partes (EIV P33). Esta apertura tanto es fuente de fuerza como de vulnerabilidad, pues, nos señala Spinoza, “no hay ninguna cosa singular relativamente a la cual no haya otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, existe otra, más potente, por la cual la primera puede ser destruida” (EIV Ax).

Es importante resaltar aquí que la potencia del cuerpo-mente expresa no solamente el auto-mantenimiento de un estado, sino también la auto-expansión y realización de las fuerzas conativas que fortalecen la existencia. Cuanto más potencia un modo ejerce, más él es apto a ser movido por sus fuerzas propias, y menos él es determinado por fuerzas externas aunque no deje de mantener múltiples conexiones activas con estas. El ejercicio de las potencias del cuerpo y de la mente, insiste Spinoza, jamás trasciende las dinámicas de la afectación extrínseca o las leyes de la Naturaleza. Con efecto, el filósofo establece una contundente crítica a la idea de que los poderes humanos constituirían un dominio propio, independiente, superior o contrario a la Naturaleza. No somos un imperio dentro de otro imperio, nos advierte Spinoza (EIII Pref). Nuestra potencia no funda un dominio con leyes propias, no nos concede autoridad para gobernar como si no estuviéramos también sujetos al orden natural. Imaginarnos como *imperium in imperio* correspondería a actuar de acuerdo con un supuesto poderío que se pone al margen de la Naturaleza, como se tuviéramos algún

poder absoluto sobre nosotros mismos o sobre el mundo alrededor nuestro. El presupuesto de este poderío se apoya en una definición del ser humano como sustancia, como ser privilegiado y separado de la Naturaleza.

La comprensión del cuerpo y de la mente humana como *partes* de la Naturaleza equivale al entendimiento de que sus actos e ideas están insertados en complejas redes causales, así como ocurre con otros eventos y cosas naturales. Pensarnos fuera de estas redes, como seres imbuidos de super-poderes, es alimentar una grave ilusión. Desde una visión spinozista, no habría, por lo tanto, una división real entre Naturaleza y Cultura. La cultura humana es una entre otras manifestaciones complejas de la Naturaleza.

Si el ser humano no trasciende el orden natural de las cosas, ¿qué ocurre entonces con la libertad? Si estamos sujetos a las mismas leyes y determinaciones que otros modos de la Naturaleza, ¿habría sentido en hablar de libertad? Según Spinoza (EIII P2 Esc.), nos juzgamos libres porque somos conscientes de nuestros deseos y actos pero no de las causas simbólicas y materiales que los determinan. Comprender como nuestras voluntades y acciones son efectos y causas parciales en redes de determinación psicológica, social, política, cultural, ecológica, constituye un desafío ético fundamental. En la comprensión activa y efectiva de nuestra posición como parte de estas redes reside el verdadero sentido de la libertad – una libertad que no escapa a los nexos causales de la Naturaleza sino que los afirma a través de la potencia del cuerpo-mente para conocer y actuar. La libertad del cuerpo y de la mente, según Spinoza, no implica, por lo tanto, una ruptura con la necesidad o con la causalidad compleja de los fenómenos sino, al contrario, corresponde al entendimiento de este orden natural del cual somos parte y a la aceptación sabia de nuestra ignorancia frente al hecho de que mucho siempre rebasará nuestra potencia modal de comprender.

## **El cuerpo extensible: sobre composiciones orgánico-tecnológicas**

Vimos anteriormente que el ritmo característico de cada cuerpo, o sea, la relación entre movimiento y reposo que distingue un cuerpo de otros cuerpos, corresponde para Spinoza, a la forma en la se agregan las partes que lo componen. Este ritmo y estas partes se mantienen a través de intercambios con otros cuerpos, esto es, a través de interacciones por las cuales se expresa

su potencia de afectar y ser afectado. Podemos también comprender estas interacciones a partir de sus fuerzas combinatorias. Así, por ejemplo, cuando dos cuerpos se encuentran, las relaciones que los definen pueden componerse. En este caso, las partes que componen un cuerpo se ajustarían a las partes del otro cuerpo, generando una tercera relación compuesta por los dos cuerpos precedentes (EIV P18 EscII). Habría, entonces, la formación de un cuerpo aún más compuesto y, por lo tanto, con mayor potencia que los originarios. Nuestros cuerpos experimentan relaciones de composición productiva en todo momento: cuando respiramos, nos alimentamos, escuchamos buena música, leemos libros inspiradores, conversamos con amigos, etc. No obstante, entre dos cuerpos puede ocurrir también un encuentro que muestre que las dos relaciones no son componibles. Los cuerpos que se encuentran serían o indiferentes o uno descompondría las relaciones del otro. Esta descomposición implicaría la destrucción del otro cuerpo o de algunas de sus partes. Ello ocurre, por ejemplo, en casos de intoxicación, envenenamiento, enfermedades y lesiones.

Esta perspectiva de las composiciones nos permite comprender la totalidad de la Naturaleza como un solo cuerpo, lo cual sería definido por su proporción total de movimiento y reposo derivada de la suma compleja de todas las relaciones que lo componen, o sea, todos los cuerpos, humanos y no humanos, que participan en este cuerpo complejísimo. Habría, de esta forma, distintos niveles de composición en la Naturaleza. Esta idea es explicada por Spinoza en una de sus correspondencias con Oldenburg (Carta 32, 1665/1997). El filósofo demuestra cómo las diferentes partículas de la sangre (linfa, quilo, etc.), cada cual con su relación distintiva, se componen o conforman entre sí constituyendo la sangre, o sea, un conjunto de relaciones que forman un mismo todo. La sangre, a su vez, es también parte constituyente del cuerpo humano según otra relación dominante. Spinoza esclarece que hay niveles objetivos u órdenes de magnitud en la Naturaleza los cuales son definidos por sus interacciones o acciones recíprocas. La distinción entre todo y parte es, por lo tanto, relativa: algo que es una parte en un nivel de integración puede ser un todo en otro nivel y viceversa. Lo que define el todo y la parte no es, sin embargo, arbitrario o meramente aparente, sino que radica en la realidad misma de las relaciones o proporciones características de los individuos.

A partir de su análisis de la noción spinozista de composición, Andrew Collier (2002) sugiere que pensemos al cuerpo y a la mente como pasibles de 'extenderse'. Esta elasticidad o capacidad de 'ampliarse' en su conexión con el

medio se debe al hecho de que “cuanto más el cuerpo en su sentido estricto interactúa con el mundo a su alrededor, más este mundo debe ser tomado como parte del cuerpo inorgánico de la persona” (COLLIER, 2002, p. 292). El autor sugiere que la atención a este carácter extensible de los cuerpos permite resolver problemas teóricos que derivan de la definición spinozista de la ‘mente como idea del cuerpo’ (EII P13). Considerando que para Spinoza “la idea de cualquiera de las maneras por las cuales el cuerpo humano es afectado por cuerpos exteriores debe involucrar la naturaleza del cuerpo humano y, al mismo tiempo, la naturaleza del cuerpo exterior” (EII P16), el cuerpo al cual la idea corresponde, debe, por lo tanto, propone Collier, englobar los objetos externos con los cuales se relaciona e intercambia partes.

Collier (2002) nos invita a percibir cómo las experiencias de nuestra cotidianidad atestan esta extensibilidad del cuerpo más allá de los límites aparentes del cuerpo orgánico. En cierta manera, y hasta un cierto grado, prótesis, ropas, vehículos y herramientas son experimentados como parte de nuestro cuerpo. Algunos de estos objetos aumentan considerablemente nuestra potencia. En este sentido, composiciones con cuerpos inorgánicos pueden ser incluso cruciales para la conservación y expansión de potencias que fomentan nuestro bienestar y la conservación de la vida. Considerando que la existencia solo es posible a través de múltiples relaciones con otros cuerpos humanos y no humanos, Collier argumenta que el cuerpo que es objeto de los esfuerzos conativos de preservación no es el cuerpo puramente físico sino un cuerpo indefinidamente más amplio, constituido por las relaciones mentales o inorgánicas que lo mantienen en la existencia.

Desde esta perspectiva, las tecnologías utilizadas por cuerpos-mentes humanos para intervenir sobre la realidad pueden ser consideradas partes inorgánicas que los constituyen en su extensibilidad. Pensemos en algunos ejemplos. Para una persona cuyas potencias son regularmente ejercidas a través del uso de la computadora, la exclusión de su relación con este aparato y sus programas puede implicar una disminución notable en sus fuerzas para afectar y ser afectada, reconfigurando de esta manera su *conatus* y el cuerpo-mente a él asociado. De la misma forma, el cuerpo de un campesino que se compone con el cuerpo de un tractor ve multiplicada su potencia para labrar la tierra. La disolución de esta composición resultaría en la reducción de la potencia humana para actuar sobre su entorno. En ambos casos, los cuerpos humanos experimentan, por lo tanto, una expansión de sus potencias a través

de su relación compositiva con estos cuerpos tecnológicos. Desde esta visión más general podríamos describir una realidad constituida por un sin número de composiciones. Sin embargo, para una discusión más minuciosa, nos interesará trazar distinciones entre las relaciones compositivas aquí estudiadas. En el fondo de estas cuestiones se encuentra la centralidad de nuestra relación con la tecnología como una de las causas complejas de la crisis socio-ecológica contemporánea.

Heidi Ravven (2002) teje relevantes reflexiones con respecto a la formación de individuos o cuerpos sociales complejos, compuestos por una multiplicidad de cuerpos-mentes, como es el caso, por ejemplo, del cuerpo político que es el Estado. A continuación utilizaré los argumentos de esta autora, adaptándolos al reto de pensar nuestra conexión con cuerpos tecnológicos. Ravven (2002) señala en primer lugar que la formación de cuerpos complejos es factual, pero no necesariamente 'adecuada'. ¿Cuál es el sentido del término 'adecuación' aquí empleado? ¿Qué distingue una composición 'adecuada' de otra 'inadecuada'? Veremos, en seguida, que las respuestas a estas cuestiones acaban por incluir una dimensión epistémica a nuestra discusión. Mi sugerencia es que incluyamos también una dimensión ética (en el sentido spinozista de este concepto) que nos permita pensar la adecuación a partir de su efecto para la preservación y expansión integradora de nuestras potencias.

Recordemos, una vez más, que para Spinoza 'la mente es la idea de la cual el cuerpo es objeto' (EII P13). La mente es pensamiento constante, reflexivo y expresivo del cuerpo al cual está asociado. Su actividad – o, más bien, la actividad que la mente es – corresponde a las alteraciones del cuerpo en la medida en que este encuentra otros cuerpos que lo afectan y lo modifican. La mente no es una sustancia, un recipiente o contenedor de pensamientos, sino una actividad incesante. El individuo humano, definido como unión entre cuerpo y mente, es por lo tanto, constitución material e intelectual – siendo su intelecto la actividad relativa a cada momento de su proceso interactivo con otros cuerpos y mentes. La vida mental de los individuos no es secundaria, sino decisiva en la relación que estos establecen con otros cuerpos físicos e ideas.

Del hecho de que el cuerpo está continuamente afectando y siendo afectado sigue que la mente no solamente se refiere al cuerpo del cual es una idea sino también a las relaciones establecidas con este cuerpo. Y considerando que la mente no es un reservorio de ideas sino la actividad misma del pensar, una vez que la relación con otros cuerpos se torna presente en su pensamiento,

la mente engloba aquella relación en la forma de idea. La mente, por lo tanto, no es una unidad aislada frente a un mundo externo al cual aprehende, sino el propio proceso a través del cual la relación entre cuerpo y mundo es abarcada en la forma de pensamiento.

El pensamiento que corresponde a las varias alteraciones expansivas por las cuales el cuerpo pasa como resultado de sus interacciones con el medio puede ser llamado 'inadecuado' cuando la comprensión que forma es solamente local, parcial y no-causal. En este sentido, la inadecuación se refiere al carácter real, pero limitado, de la extensión del cuerpo y de la mente al englobar su ambiente inmediato. En su *Breve Tratado*, Spinoza plantea que el entendimiento verdadero o adecuado involucra la transición de un conocimiento inmediato de las alteraciones corpóreas a un conocimiento causal complejo. La adecuación, en el contexto de nuestro interés, equivaldría, por lo tanto, a la comprensión de las redes causales que explican la composición orgánico-tecnológica.

Siguiendo los pasos de Aristóteles, Spinoza identifica el conocimiento de la causa de algo con su explicación genética. De esta forma, el conocimiento adecuado de nuestras relaciones con otros cuerpos y mentes implicaría el entendimiento de las causas de estas relaciones—causas, que por su vez, explican las relaciones mismas en su génesis o existencia. En otras palabras, las causas que engendran la composición de un cuerpo orgánico-tecnológico también lo definen, o sea, pertenecen a su naturaleza material y conceptual. En este sentido, los límites entre un cuerpo, sus causas materiales y sus explicaciones cognitivas se disuelven. Al comprender adecuadamente las causas de nuestro cuerpo y mente, nosotros las in-corporamos, tornándonos mentalmente en estas causas las cuales operarán inmanentemente como la actividad que la mente es. De manera aristotélica, por ser el conocimiento de la cosa dependiente de la comprensión de sus causas, el conocimiento adecuado solamente lo es, *de facto*, cuando las causas que explican la génesis de la cosa pensada son asimiladas.

En lugar de reproducir en idea las composiciones inmediatas del cuerpo en su ambiente, el individuo humano puede pensar sobre la red causal que las explica. Al asimilar este nexos causal, la mente en cuanto actividad se convierte en esta explicación adecuada. Lo que ocurre en este caso no es solamente la alteración de las ideas sino la transformación de la propia realidad de la mente. En un sistema inmanente, en el cual todo lo que hay se explica por las relaciones entre las cosas existentes, cuanto más adecuadamente una mente piensa, más ella se torna integrada al todo que es la Naturaleza. Desde la perspectiva aquí descrita,

la comprensión adecuada de las relaciones corresponde a una expansión real de las conexiones con otros cuerpos y mentes – una integración o composición que muestra que muchas distinciones psicofísicas que nos separan de otros modos son de hecho inadecuadas.

Hemos visto hasta aquí que la expansión de nuestros cuerpos a través de su composición con otros cuerpos (orgánicos o no) puede ocurrir de forma adecuada o inadecuada, o sea, ellas pueden ser acompañadas de la comprensión de las causas que la generan o no. Seguiremos desarrollando estas reflexiones ahora con la sugerencia de que la composición entre cuerpos orgánicos y tecnológicos que corresponde a una comprensión adecuada de sus causas complejas es fortalecida por la *utilidad* de esta composición. Podríamos apresuradamente concluir que se trata de una relación sencilla o de una cuestión problemática. En el primer caso, algunos podrían decir que es fácil, al final, comprender la mayor o menor utilidad de los variados tipos de tecnología al servicio del ser humano. Por otro lado, otros podrían decir que la visión utilitarista que ha guiado las acciones humanas es responsable por gran parte de nuestros problemas actuales y que, por lo tanto, enfocar la utilidad de las relaciones significa corroborar esta visión. En divergencia con estas dos posiciones, veremos a continuación que el enfoque spinozista complejiza la noción común de *utilidad* y nos ofrece un criterio ético-político con el cual repensar nuestras composiciones. ¿En qué consistiría entonces la utilidad de las cosas?

La utilidad de una cosa se refiere, según Spinoza, a su capacidad de aumentar nuestra potencia de pensar y actuar. De esta potencia depende nuestra preservación en cuanto individuo y especie pues es ella la que nos permite comprender nuestro lugar como parte integrada a un todo complejo. Sigue, por lo tanto, que útil es todo aquello que aumenta nuestras potencias y, por consiguiente, nuestra conservación dinámica en la existencia (EIV Def1; EIV P8 Dem). Alejándose de teorías éticas convencionales, Spinoza plantea que en la búsqueda de lo que nos es útil radica el primer y único fundamento de la virtud (EIV P41 Dem). Una vida ética o virtuosa correspondería por tanto a una vida direccionada a todo lo que le ofrece verdadera utilidad, o sea, a lo que aumenta su potencia de comprender efectivamente las relaciones en que participa y de actuar integradamente con el todo del cual es parte. En este sentido, Spinoza sugiere que el bien máximo o *summum bonnum* es llegar a gozar con otros individuos del conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza (TCI 13-14). Nada es más útil, por ende, que comprender

cómo nos conectamos con la realidad compleja de la cual somos un componente y compartir este entendimiento con otros. En la búsqueda por lo útil o lo bueno en las cosas, la relación con otros humanos que hacen uso activo de su pensamiento es destacada como la que más nos beneficia en nuestro objetivo de comprender nuestro lugar en la Naturaleza (EIV P37 Dem).

Considerando la serie de correspondencias entre las nociones de utilidad, virtud, potencia, bien, auto-preservación e integración con la Naturaleza, nos toca ahora replantear la cuestión de la composición entre cuerpos humanos y tecnológicos. Sugiero que la adecuación de estas composiciones esté pautada por su utilidad según las acepciones descritas previamente. En este sentido, una composición orgánico-tecnológica sería adecuada y útil cuando conlleva a la expansión de nuestra potencia de pensar y actuar, a la conservación dinámica de nuestro cuerpo y a una mayor integración con otros componentes de nuestra realidad circundante. Partiendo de esta formulación podemos constatar que muchas de nuestras asociaciones corpóreo-tecnológicas no pasarían la prueba de la 'verdadera utilidad'. Al contrario, sabemos que muchas relaciones no fomentan la comprensión activa del universo social y físico en que habitamos. Inmersos en composiciones inútiles (con nuestras televisiones, computadoras, celulares, automóviles, etc.), somos alejados de nuestras potencias de comprender como nos conectamos a estos y otros cuerpos – somos enajenados de nuestras fuerzas de actuar o compartir con otros un pensar activo, complejo e integrador. Aunque tengamos la impresión de que mucho se produce a través de la tecnología, tal vez lo más importante no sea generado por medio de muchas relaciones tecnológicas: un entendimiento amplio que nos permita actuar efectivamente, fomentando una existencia potente y lúcidamente conectada a nuestro entorno socio-ecológico.

Desde una perspectiva no dicotómica entre humano y Naturaleza, sería bastante ingenuo atribuir a la tecnología *per se* la causa de nuestro malestar civilizatorio. Cualquier crítica a la contemporaneidad que demonice la producción y productos tecnológicos a partir de la premisa de que estos son supuestamente anti-naturales o maléficos de por sí estará, antes de todo, promoviendo el propio dualismo que nos impide comprender como nuestra actividad no trasciende la Naturaleza sino que la expresa, reconfigurando complejamente la vida colectiva en el planeta. Por otro lado, posturas de veneración acrítica a la tecnología pueden ser tan perniciosas cuanto aquellas que rechazan estas innovaciones. Un ejemplo de esta última tendencia corresponde a

la creciente creencia de que la tecnología será capaz de solucionar los problemas generados por los cambios en el clima y por el descenso energético. Frente a estas dos posturas – una de negación y la otra de reverencia – se torna vital la búsqueda de criterios que nos permitan evaluar significativamente el sentido de nuestras composiciones, acciones y efectos en el mundo.

La actualidad de la filosofía de Spinoza se afirma en este contexto a través de lo que nos posibilita indagar sobre nuestras *relaciones* con la tecnología. No serían así el Bien y el Mal nociones abstractas o atribuidas a cosas particulares sino relaciones buenas o malas, dependientes del aumento o disminución de la potencia que provocan. Considerando que distintas composiciones orgánico-tecnológicas poseen diferentes efectos en términos de utilidad o de la potencia que engendran o no, no podríamos generalizar la relación entre humanos y tecnología. Pongamos atención, pues, en las diversas composiciones que experimentamos, en sus diferentes procesos y consecuencias: ¿Qué composiciones nos ayudarían a comprender activamente nuestro lugar en el mundo? ¿Cuáles contribuyen a nuestra preservación y a la expansión de nuestras potencias de pensar y actuar? ¿Cuáles promueven un sentido vivo de integración con nuestro entorno? ¿Y qué tendría todo eso que ver con la educación?

### **A modo de conclusión: por una educación integradora**

Las ideas esbozadas hasta aquí nos permiten percibir fuertes vínculos entre nuestra *interdependencia ontológica* (intercambios constituyentes y composiciones corpóreo-mentales), nuestra *potencia epistémica* (comprensión causal compleja del cuerpo y mente como partes de la Naturaleza) y una ética de la composición potenciadora (centrada en lo que más nos ayuda a conocer adecuadamente y ejercer nuestras potencias de pensar y actuar). Se agrega aún a esta cadena de articulaciones una *política del pensar sensible*, pues el fomento mutuo de relaciones sociales que nos posibilitan afectar y ser afectados por pensamientos y prácticas vigorosas puede llevarnos a vivir en comunidades más sabias y sensibles, atentas al lugar que ocupan en la compleja realidad físico-social.

En esta red de conexiones entre ontología, epistemología, ética y política, la educación ocupa un lugar notablemente significativo. En su sentido amplio, la educación en cuanto interacción que promueve el aprendizaje de nuevos conocimientos, habilidades y, por consiguiente, nuevas formas de estar en el mundo, aloja en su actividad las diversas dimensiones destacadas. Pensada

como arena para la composición de fuerzas corporales y mentales, la educación alcanza su máxima realización a través de la producción de una comprensión activa de cómo causamos y somos causados en redes socio-físicas complejas, así como a través del ejercicio ético y político que deriva de este entendimiento. En otras palabras, es propio de la potencia educativa afectarnos aumentando nuestra capacidad de pensar y actuar, integrándonos más vigorosamente al mundo a nuestro alrededor.

Auxiliar en la comprensión activa de los fundamentos de la sociabilidad y de nuestros vínculos con la realidad física tal vez sea la actividad principal a la que se destina la educación. En estos tiempos de alteraciones ambientales aceleradas y profundas, nuestra especie se confronta con el colosal desafío de enlazar nuevos saberes y actitudes, constituyendo así maneras más sabias de estar en el mundo. Este enlazamiento, como acción que puede darse en contextos educativos, incluye como conocimiento y práctica las relaciones que establecemos con la tecnología.

Si nos concentramos solamente en nuestras interacciones con la tecnología se evidencia la propagación de usos poco astutos o sensibles de aparatos y máquinas que hoy se encuentran por casi todos los espacios. La inutilidad de un sinnúmero de composiciones orgánico-tecnológicas se hace visible por sus impactos enajenadores, que disminuyen la potencia de preservación de nuestra especie – sin contar la de tantas otras. Las tecnologías médicas y de producción alimenticia contribuyeron enormemente a nuestro crecimiento numérico. ¡En solamente trescientos años las revoluciones en la industria y la agricultura llevaron el número de humanos en el planeta a multiplicarse por diez! La disminución de la mortalidad infantil y el aumento de la longevidad y procreación humanas pronto nos harán alcanzar la marca de los siete billones. La cuestión que nos concierne se impone: es cierto que crecemos en número, pero ¿habrá crecido nuestra sabiduría afectiva también? Es probable que sí, pues en varios sentidos hemos aprendido considerablemente sobre nuestro lugar en el mundo. No obstante, aún nos falta aprender (y desaprender) una infinidad de ideas y prácticas. Nos reta la urgente tarea de repensar las formas como hemos estado afectando nuestro entorno, poniendo en jaque nuestra propia potencia a través de la fragilización de nuestros lazos ecológicos y sociales.

La ilusión de dominio del mundo natural que ha sido cultivada con los avances tecnológicos es hoy, más que en cualquier otro momento de la historia de nuestra especie, desafiada por la constatación de que nuestras vidas no están

inmunes a los procesos de la Naturaleza – de hecho, apenas empezamos a darnos cuenta de que somos conformados por estos procesos. Y aunque jamás podamos comprenderlos por completo, la experiencia nos muestra que de composiciones verdaderamente potenciadoras pueden surgir saberes prácticos que nos permiten vislumbrar y vivir realidades sociales y ambientales menos destructivas o desintegradoras. A partir del compromiso con estos saberes prácticos, con el fomento al ejercicio activo del pensamiento, con la acción ético-política basada en el debate público, crítico y creador, con el aprendizaje recíproco y la reinención del sentido de comunidad, quizás podamos reafirmar la importancia de los lazos educativos en su tarea de mostrarnos como somos, siempre, partes interconectadas de una misma Naturaleza.

## Notas

- 1 La distinción conceptual entre *naturaleza* como sinónimo de esencia y *Naturaleza* como realidad circundante (Sustancia o Totalidad psicofísica) será indicada en el texto a través de la letra inicial “n” en minúscula en el primer caso y en mayúscula en el segundo.
- 2 La abreviación siguiente será utilizada en referencia a la obra *Ética* de Spinoza: EI (II, III, IV, V) para la parte del libro; Ax para axioma, Ap para apéndice, C para corolario, Dem para demostración, Def para definición, Lem para lema, Post para postulado, P para proposición, Pref para prefacio y Esc para escolio.

## REFERENCIAS

ARMSTRONG, Aurelia. *Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism*. In: GATENS, Moira (Org.). *Rereading the canon: feminist interpretations of Benedict de Spinoza*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2009. p. 43-64.

BALIBAR, Étienne. *Spinoza: From individuality to transindividuality*. Eburon: Delft, 1997.

BOADA, Martí; TOLEDO, Victor M. *El planeta, nuestro cuerpo: La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*. México: FCE/SEP-CONACYT, 2003.

- CHAUÍ, Marilena. Laços do desejo. In: NOVAES, Aduino (Org.). *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 19-67.
- COLLIER, Andrew. The materiality of morals: mind, body and interests in Spinoza's *Ethics*. In: SEGAL, G.; YOVEL, Y. (Org.). *Spinoza*. Burlington: Ashgate, Dartmouth, 2002.
- CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. The "Anthropocene". *Global Change Newsletter*, IGBP-Stockholm, v. 41, p. 17-18, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2003.
- DESCARTES, René. As paixões da alma. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- JONAS, Hans. Spinoza and the Theory of Organism In: GREENE, M. (Org.). *Spinoza: a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973. p. 259-278.
- LEFF, Enrique. *Saber ambiental: Sustentabilidade, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI/PNUMA, 1998.
- MILLENNIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT (MEA). *Ecosystems and Human Well-Being: Current State and Trends*. v. 1. Washington, DC: Island Press, 2005.
- MERÇON, Juliana; ARMSTRONG, Aurelia. Transindividuality and Philosophical Enquiry in Schools: A Spinozist Perspective. *Journal of Philosophy of Education*, v. 45, n. 2, p. 251-264, 2011.
- RAVVEN, Heidi. Spinoza's Individualism Reconsidered. Some lessons from the "Short Treatise on God, Man, and his well-being". In: SEGAL, G.; YOVEL, Y. (Org.). *Spinoza*. Burlington: Ashgate/Dartmouth, 2002. p. 237-264.
- SPINOZA, Benedictus de. The Ethics and Letters. In: CURLEY, E. (Ed.). *The Ethics and other works. A Spinoza Reader*. New Jersey: Princeton University Press, 1677/1994.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da correção do intelecto (TCI)*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus de. Short Treatise (KV). In: SHIRLEY, S.; MORGAN, M. L. (Org.). *Spinoza: complete works*. Tradução de Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

SPINOZA, Benedictus de. Ética (E). Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Edição bilíngue.

## Parte da Natureza: sobre o corpo como potência compositiva

### Resumo

Em meio à constelação de mitos que têm contribuído para a atual crise socioecológica, encontra-se a crença de que somos indivíduos substanciais, atomizados ou separados do meio o qual tentamos “dominar”. A ignorância com respeito à nossa interdependência ontológica está na base de muitas das nossas posturas (auto)destrutivas e tem sido reforçada por diversos sistemas teóricos ao longo da história ocidental. À margem de dualismos platônicos, de transcendências judaico-cristãs e do *cogito* cartesiano, a filosofia de Benedictus de Spinoza (1632-1677) nos convida a repensar os fundamentos da realidade complexa na qual estamos imersos. Meu propósito neste artigo é tecer relações produtivas entre algumas dimensões da filosofia de Spinoza, o pensamento ambiental e a educação. Nosso ponto de partida será a concepção spinozista de corpo. Este será definido como potência que se expressa ao mesmo tempo como produtividade (força causal) e sensibilidade (força receptiva). O caráter essencialmente relacional e afetivo do corpo humano nos permitirá pensá-lo também como potência compositiva. Desconstruindo a dicotomia entre Natureza e Cultura, proporei que reflexionemos sobre as composições humano-tecnológicas com respeito a seus efeitos sobre nossa potência de pensar e

## Part of Nature: reflections on the body as a compositive power

### Abstract

Among the constellation of myths that have contributed to the current socio-ecological crisis is the belief that we are substantial or atomized individuals whose lives somehow evolve separately from the environment that we try to “control”. Ignorance in relation to our ontological interdependence lies at the base of many of our (self)destructive attitudes and has been reinforced by various theoretical systems throughout Western history. At the margin of Platonic dualisms, Judaic-Christian transcendences, and the Cartesian *cogito*, Benedictus de Spinoza’s (1632-1677) philosophy invites us to rethink the foundations of our complex reality. My purpose in this paper is to construct productive relations between some dimensions of his philosophy, environmental thought and education. We begin with Spinoza’s conception of the body, which is defined by both its productive or causal power and its sensitive or receptive power. The human body’s relational and affective character will also allow us to consider it as a compositive power. In deconstructing the dichotomy between nature and culture, I propose that we reflect upon the effects that human-technological compositions have on our power to think and act. In conclusion, I will comment on the empowering role of education to integrate epistemic, ethical, political

atuar. Em conclusão, apresentarei alguns comentários sobre o papel da educação como espaço relacional no qual podem se integrar de forma potenciadora as dimensões epistêmica, ética, política e ambiental da nossa existência como partes interdependentes da Natureza.

**Palavras-chave:** Filosofia. Meio ambiente e educação. Tecnologia.

and environmental dimensions of our existence, and to show us that we are, after all, interdependent parts of Nature.

**Keywords:** Philosophy. Environment and education. Technology.

**Juliana Merçon**

*E-mail:* julianamercon@gmail.com

**Recebido em: 29/1/2012**

**Versão final recebida em: 9/7/2012**

**Aprovado em: 10/7/2012**