

# Matrices vitalistas

Gonzalo Gutiérrez Urquijo – FFyH, UNC

## I – Introducción

¿Presentan la vida y sus formas un problema para el materialismo? Tal parece ser la inagotable pregunta vitalista, propia de una doctrina que –en sentido estricto– pertenece al final del siglo XVIII, pero que –en sentido lato– se extiende hacia el pasado y hacía el futuro; reclamando su propio panteón de precursores y suscitando los más inesperados renacimientos.

La aparición inaugural del adjetivo “vitalista” data del 1800. En sus *Principes de physiologie*, Charles-Louis Dumas, eminente médico de Montpellier, sostendrá que esta posición media entre el materialismo mecanicista y el animismo espiritualista. La “doctrina del hombre”, tropo común del siglo XVIII, tiene allí por objeto investigar las causas que dirigen la “economía animal”, es decir, la armonía entre las diferentes partes y cualidades de un cuerpo organizado<sup>1</sup>. Al abordar las diferentes maneras de considerar estas causas, Dumas afirmará que “todas ellas [están] afectadas de vicios más menos considerables”, y que las hipótesis a las que han dado lugar nacen de las aplicaciones abusivas que filósofos y médicos han realizado de las ciencias físicas y metafísicas. Quienes abusaron de las ciencias físicas –dice Dumas– formaron la antigua secta materialista; quienes abusaron de las ciencias metafísicas, formaron la secta espiritualista.

Si el vitalismo constituye una tercera posición, es por evitar tanto el ateísmo del materialismo radical como los excesos metafísicos en las ciencias. Así, en la escuela de Montpellier, una férrea tradición empirista se reinventa inspirada en el recurso newtoniano a una fuerza oculta, cuya naturaleza nos es desconocida pero cuyos efectos son medibles. Mientras que la “secta” de los stahlianos remitía todas las explicaciones de la “economía animal” a un alma pensante de cuño cristiano, la fisiología vitalista, por su parte, relaciona los fenómenos vivientes a un principio intermediario, cuyas facultades difieren de las de la materia tanto como de las del alma. Este principio “ordena, regla y dispone todos los actos de la vitalidad sin ser movido por las

impulsiones físicas del cuerpo material, ni esclarecido por las afecciones morales o las previsiones intelectuales del principio pensante”<sup>2</sup>. En esta breve caracterización de Dumas, encontramos ya los rasgos que harán a la descripción canónica del vitalismo: su oposición al mecanicismo, su diferenciación respecto al animismo y la postulación de un “principio vital” como modelo explicativo en fisiología.

Ahora bien, es el estatuto ontológico del “principio vital” lo que suscitará los mayores problemas. Si, inclinados hacia el animismo, lo definimos como una suerte de fuerza directriz que se sustrae a lo extenso, damos pie a las acusaciones de metafísica y pseudociencia. Si, tendidos hacia el materialismo, le damos un sentido heurístico, resaltando una actitud que –de Claude Bernard a Canguilhem y Mayr– protege la autonomía de las ciencias de la vida, entonces puede el vitalismo recuperar su lugar histórico, pero se vuelve irrelevante frente a las contemporáneas síntesis biológicas que –desde mediados del siglo pasado– han fundamentado los principios del darwinismo en la química nucleica. Si bien las refutaciones del vitalismo –que no suelen reconocer su polivalencia semántica– aún hoy constituyen un tropo inherente a la epistemología de las ciencias de la vida, ello no impide que pueda hablarse hoy del renacimiento de *otro* vitalismo, cuyas características aún están por determinar.

Nadie mejor que un médico como Georges Canguilhem para señalar la particular “vitalidad del vitalismo”. Si la historia de las ciencias repite la secuencia de su enfrentamiento con el reduccionismo mecanicista, ello no se debe, para Canguilhem, a que el vitalismo conlleve una verdad que nunca logra volver aceptable. La dialéctica vitalismo-mecanicismo constituye, más bien, un horizonte crítico<sup>3</sup>. Defendiendo la singularidad de lo viviente, el vitalista impide que su adversario reduzca este fenómeno, liberando la investigación de ciertas constricciones teóricas. Si bien es cierto que sus medios son a menudo erróneos, también lo son las simplificaciones mecanicistas. Así, en diferentes momentos de la historia, el vitalismo enarbola una maravillada pregunta: *¿Cómo es posible la vida?* Y frente a tamaña perplejidad, sólo la hipótesis de un “principio vital” condensa lo vasto del interrogante. Pero luego, avanzando en su análisis, el mecanicista responde: *así es como sucede*, y da por tierra los motivos que sostenían el asombro. Sin embargo, en renovados contextos históricos, la contienda vuelve a repetirse. Esto ha dado lugar a que una primera etapa del pensamiento de Canguilhem fuera denominada “vitalismo crítico”<sup>4</sup>, pues indaga en los presupuestos que la pretendida objetividad mecanicista utiliza al gestar modelos explicativos cuya

necesidad –y oculta finalidad<sup>5</sup>– siempre hunden sus raíces en la normatividad de la agencia vital.

Nadie mejor que un discípulo de Canguilhem, Gilles Deleuze, para describir los modos contemporáneos del vitalismo. Si la teoría vive hoy un “giro afectivo”, también llamado “giro vitalista”<sup>6</sup>, es gracias a sus relecturas de Bergson, Nietzsche y Spinoza. Sin embargo, el vitalismo de Deleuze difiere del de Canguilhem tanto como del de Montpellier. La formación de este vitalismo deleuziano se nutre de numerosas fuentes. En cuanto a la fuente spinoziana, Deleuze la identifica como “un vitalismo siempre próximo al panteísmo”<sup>7</sup>, pero este vitalismo panteísta se encuentra en flagrante contradicción con el sentido clásico de la doctrina de Montpellier, para la cual materia y vida se encuentran enfrentadas en una contienda cuyos límites es necesario zanjar de una vez por todas.

En el capítulo V de *Las palabras y las cosas*, Foucault ha descrito la transición de la episteme clásica a la moderna según el relevo que la incipiente biología toma de la historia natural del siglo XVII. Si bien el vitalismo no ocupa en tal relato más que un rol superficial, recordemos que esta operación se repliega alrededor del concepto de organismo<sup>8</sup>. Deleuze, quien utiliza los análisis de Foucault, describirá siempre su vitalismo como uno inorgánico, pues son los organismos los que mueren, no la vida<sup>9</sup>. Si para el vitalismo del siglo XVIII el principio vital es quien preside la organización del cuerpo, el de Deleuze se presenta en evidente ruptura. No podemos desarrollar aquí los motivos de esta innovación. Nuestro propósito, por lo pronto, es analizar en qué medida el pensamiento de Spinoza puede funcionar como una matriz conceptual para continuar la problematización contemporánea del vitalismo.

## **II – Más grande que la vida**

Hacer de Spinoza un vitalista es una maniobra problemática. Se trata, en principio, de una retroyección anacrónica, pues él pertenece a un siglo que todavía no tenía razones para “reservar un lugar especial a los cuerpos vivos y sustraerlos de la gran mecánica que hace girar el universo”<sup>10</sup>. Por otra parte, la recurrencia del vitalismo descansa en la imposibilidad de descartar las explicaciones teleológicas del dominio viviente<sup>11</sup>; y no hay mayor ataque contra las causas finales que el que Spinoza lleva a cabo en el apéndice de *Ética* I. De cualquier manera, más que el de vitalista, a Spinoza le convendría el título de animista universal, pues según él todas las cosas están

animadas en grados diferentes<sup>12</sup>. Pero, ¿qué lugar ocupa la noción de vida en la filosofía de Spinoza?

Silvain Zac ha argumentado que, a pesar de ser un estricto determinista y rechazar las ideas de finalidad y contingencia, Spinoza no acepta el mecanicismo puro. A partir de ello, este autor cree poder recoger todos los temas spinozistas alrededor de la idea de vida. Dios es la vida; la extensión, atributo divino, es un dinamismo viviente; todas las cosas (incluso las que vulgarmente, con Aristóteles, se consideran inanimadas) viven en Dios, siendo la naturaleza ella misma un viviente y los seres vivos incomparables con las máquinas. En el hombre, la razón es la “verdadera vida del espíritu” en tanto conciencia de sí, del mundo y de Dios. La sociedad política, por su parte, es ella misma una “naturaleza viviente”; y, como sabemos, la eternidad es una “eternidad de vida”, así como la sabiduría no es una meditación sobre la muerte<sup>13</sup>.

El capítulo VI de la segunda parte de los *Pensamientos Metafísicos* es, en este sentido, un texto capital para toda recapitulación de las ontologías de la vida. Bajo el título: De la vida de Dios, Spinoza se dedicará explicar *qué suelen entender los filósofos por vida, a qué cosas se puede atribuir la vida, y qué es la vida y qué es la vida en Dios*. Este último apartado expone su concepción, pero el *detour* por las concepciones peripatéticas y vulgares de la vida constituye un interesante trayecto teórico. El texto comienza con la definición que Aristóteles vierte en el *De respiratione*: la vida como persistencia del *anima* nutritiva mediante el calor. Dado que el dominio de esta vida abarca aquellos seres a los que se les ha atribuido alguna de las tres *animas*, no sin ironía Spinoza argumenta: “Más no por eso se atrevían a afirmar que las mentes (*mens*) y Dios careciesen de vida. Quizás temían caer en lo contrario a la vida, es decir, que si estos carecían de vida, hubiesen muerto”. Siendo la muerte una falta de ser, ello vuelve necesaria otra definición, aplicable sólo a las mentes. Así, el libro 12 de *Metafísica* entiende por vida “la operación del entendimiento”<sup>14</sup>.

Luego de señalar las dos definiciones –una fisiológica y la otra metafísica– Spinoza deja atrás la cuestión. Haciendo profesión de fe mecanicista, declara que las almas son ficciones y que en la materia no hay más que estructuras y operaciones mecánicas. Sin embargo, detengámonos en el argumento subyacente a la crítica, pues será repetido en el apartado siguiente. La cuestión descansa sobre la atribución del atributo vital: En un sentido específico, sólo los vivientes poseen vida; pero, en otro sentido, todo debe poseer (o ser) vida para tener un mínimo de ser. ¿Es posible negarle el atributo a algunas realidades y que, aun así, mantengan una inherente actividad? Si la

vida abarca la totalidad del ser, no subsiste un resto que califique aquello que efectivamente está vivo, por oposición a lo inanimado. Si todo está vivo, no hay razones para que la vida se oponga a la muerte y se asocie a determinadas características fisiológicas, lo que constituye su sentido más común. En palabras de Spinoza:

Hay que señalar que, si la vida ha de atribuirse también a las cosas corpóreas, no habrá nada carente de vida; si, en cambio, sólo ha de atribuirse a aquellas en las que el alma (*anima*) está unida al cuerpo, sólo habrá que otorgar la vida a los hombres y quizá a los brutos, pero no a las almas (*mens*) ni a Dios. No obstante, como el término «vida» tiene habitualmente un sentido más amplio, no cabe duda que hay que atribuirle también a las cosas corpóreas, a las almas (*mens*) unidas al cuerpo y a las almas separadas de éste.<sup>15</sup>

### III – *Psyché: arché tón zóon*

Ahora bien, la sustitución del *anima* por la *mens*, ¿no alejaría aún más a Spinoza del vitalismo? Después de todo, quizás no exista matriz vitalista más fundamental que la del *De Anima*, aquel tratado sobre el principio de la vida que articula la sistematización de los seres vivos y la lógica del concepto; la fisiología y la metafísica. Allí, Aristóteles parte de la diferencia entre lo animado y lo inanimado. Siendo el alma el principio de la vida animal, ella será definida como forma específica (*eídos*) de aquellos cuerpos que en potencia tienen vida<sup>16</sup>. La forma específica, entonces, se identifica con el conjunto de las funciones vitales. Pero al identificar alma y vida, la construcción conceptual que asienta las propiedades de la vida sobre las del alma perdería su sostén. Si el alma aparece como un agente activo y regulador, ello se debe a que no puede reducirse por completo al conjunto de las funciones vitales. En este sentido, la autonomía del alma respecto al cuerpo funda la analogía de la autonomía de la vida respecto a la materia. Sabemos, sin embargo, que ambas instancias no puede disociarse sin desnaturalizar el aristotelismo. El alma es acto primero del viviente; la vida, en tanto ejercicio de las funciones o potencias vitales (nutrición, sensación, pensamiento) es acto segundo. Entre ambos se despliega una matriz propia del vitalismo, pues los términos se tensan entre lo material y lo espiritual, sin ceder a la reducción o al dualismo.

Hemos visto que en el capítulo VI de los *Pensamientos Metafísicos*, Spinoza disputa la amplitud del término “vida”. La estrategia de criticar la multiplicación de sus sentidos parece apuntar a una definición unívoca que se opone a la equívocidad

aristotélica. Desde la perspectiva de la univocidad, podríamos decir que el esfuerzo del *De Anima* aparece más bien como una clausura, pues funda la operación según la cual la vida siempre es caracterizada mediante otro término, *anima* o *psyché*, y nunca por sí misma. La paradoja fundamental del *De Anima* radica entonces en que, para pensar la vida, ésta ha de ser inseparable de sus instancias sin ser determinada o limitada por ellas. El concepto de vida no puede ser trascendente, pues Aristóteles se compromete con la inseparabilidad de la vida y su causa. Pero identificada por completo con los vivientes, su causa inmanente no podría dar cuenta de su tendencia al cambio ni del efímero estatus que ella concede a los seres vivos. El concepto de alma, en este sentido, vendría a ser el punto de aplicación del pensamiento para una vida rebelde al pensamiento, una vida esquiva o bien demasiado presente, que no se puede ser pensada sin pensar los vivientes, pero tampoco puede pensarse al mismo tiempo que los vivientes<sup>17</sup>. Es así que el sentido unívoco del alma –entelequia de un cuerpo con potencia de vida– ha de articularse con su sentido equívoco, diferenciado *en* los vivientes.

En *Homo sacer*, Agamben afirma que el par *bíos - zoé* es el fundamento de la política occidental<sup>18</sup>. Tomando en serio esta idea, podemos pensar que cada articulación de la vida animal por una forma-de-vida anularía, siempre y cada vez, las potencias inmanentes de la *zoé*. Tal efecto no sería más que el reverso de aquella otra captura: cuando la vida desnuda se vuelve carne y carnada de un aparato de soberanía que sólo la incluye excluyéndola de su marco jurídico. Esta relación de inclusión y exclusión resulta, en cierto sentido, análoga a aquella entre univocidad y equivocidad.

#### **IV – La equívoca univocidad del concepto de vida**

Volvamos entonces al segundo apartado de: De la vida de Dios. Luego de la crítica a Aristóteles, Spinoza, para ilustrar *a qué cosas se puede atribuir la vida*, menciona primero su sentido vulgar: la vida como metáfora de las “costumbres de algún hombre” o, en otras palabras, su forma de vida. Aunque este sentido sea dejado de lado, no será extraño encontrarlo a lo largo de la *Ética*. Las referencias a la “verdadera vida del espíritu”<sup>19</sup> recorren aquél camino cuyas herramientas prácticas son las “normas correctas de vida”. Bajo ellas, subyace un sentido fundamental: vida equivale al obrar, y obrar equivale a perseverar en el ser<sup>20</sup>. Pero la mayoría de las apariciones del término se valen de aquella precomprensión vulgar, en la que la vida es la complacencia de cada

quién con su naturaleza. Es en este sentido que la doctrina ética es “de suma utilidad para la vida”, y en especial para la vida social; y que también se menciona la vida doméstica, la vida en soledad, la vida agreste e inculta, la vida según la razón, etc. En definitiva, vida es siempre vida calificada; pero el esfuerzo de salvación radica en comprender el sentido que subyace a todas las calificaciones. Así, incluso el uso más vago del término refleja un problema filosófico, pues conlleva un sentido unívoco que reemplaza (y anima) al ser, pero también un sentido equívoco que sólo emerge calificado. Es como si la univocidad más radical atravesase transversalmente la dispersión de sus sentidos, pero sin unificarlos en detrimento de su heterogeneidad. Y es que la propia indeterminación del concepto de vida nos arroja, en un mismo movimiento, tanto a la inmanencia de la experiencia como a la inmensidad del universo. Si resulta difícil negar que hoy existe una hegemonía científica del concepto, es también cierto que existe un reverso banal, evidente en expresiones como “calidad de vida”, “así es la vida”, “esto es vida”, etc. Nadie sabe qué es la vida; pero todos, de alguna manera, sabemos qué es la vida.

A pesar de inclinarse por el sentido más amplio, según el cual todo está vivo, el último apartado del capítulo no rechaza la articulación de sentidos. Spinoza sostiene que vida es “la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser. Y como esa fuerza es distinta de las cosas mismas, decimos con propiedad que las cosas tienen vida”<sup>21</sup>. En Dios, sin embargo, la fuerza no se distingue de su esencia; de ahí que Dios sea vida, y que los judíos juren *por Dios viviente*, y no *por la vida de Dios*.

## V – Matrices vitalistas

La imposibilidad de desarticular la relación univocidad / equivocidad es entonces un elemento problemático del spinozismo como matriz vitalista. Es cierto que, en la *Ética*, la noción de potencia toma el relevo de lo que en los *Pensamientos Metafísicos* se atribuía a la vida. Pero si, con Zac, mantenemos la centralidad de esta noción, es necesario hacer una última aclaración.

La mayor parte de la argumentación de Zac descansa en el carácter activo, productivo y dinámico de la expresión de lo naturante en lo naturado. Esto es sin dudas una característica propia del spinozismo. Sin embargo, al nuclear en la vida todo el despliegue de la potencia, ella aparece como la solución a todos los problemas; como una suerte de tautología presupuesta que anima la íntegra ontología de nuestro filósofo.

Podemos acordar con Zac cuando dice que “[h]ay en Dios una potencia de producir los cuerpos que, en razón de la homogeneidad de la causa y el efecto, es material, pero el fondo originario de la materia es incomparable a la materia vulgar y a la materia física”<sup>22</sup>. No obstante, la búsqueda de la causa radical de este exceso productivo, que vale para todos los atributos, lo llevará a afirmar un cierto agnosticismo que no podemos seguir, pues implica la imposibilidad de dar cuenta de la relación entre lo uno y lo múltiple a partir de la vida. Cuando recordamos que los modos viven en Dios por no poseer en sí mismos la fuerza para perseverar en el ser, la idea de *conatus* como una vida que quiere vivir comienza a mostrarse problemática, al punto de igualar vida e inercia, es decir, la contrario a lo animado. Esta concepción del *conatus* como una especie de reserva energética en el corazón de cada modo no facilita la comprensión de la diferencia entre la fuerza vital y la cosa que la posee.

Wim Klever ha puesto de manifiesto hasta qué punto la crítica a la inercia cartesiana ha sido pasada por alto en los estudios spinozistas<sup>23</sup>. La idea según la cual las cosas poseen una inherente tendencia a permanecer en su estado, hasta el oculto con otro cuerpo, sería, para Spinoza, una errónea abstracción de la que habría liberado a los cartesianos. Por eso, no debemos pensar en la vida como una fuerza que “empuja por detrás”. Si nada, excepto Dios, se mueve por sí mismo, el movimiento es entonces lo otro: el signo mismo de la alteridad en el núcleo de la identidad del modo. La esencia es un grado de potencia divina, pero las cosas no la poseen sin ser, más bien, poseídas por ella. Es así que podría decirse que Dios, o la vida, no se encuentra dentro de los cuerpos, sino más bien en sus intersticios; en la transmisión de un impulso que nunca termina de ser propiedad exclusiva de nadie, y mucho menos de un organismo, pues éste es el resultado de la compleja trama del todo, cuya infinitud no permite concebirlo a imagen de ningún ser vivo tal como lo conocemos.

Cerca del final de su vida, Spinoza afirma que, “a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, es decir, como una masa en reposo, no solo es difícil demostrar la existencia de los cuerpos (...), sino absolutamente imposible”<sup>24</sup>. Es en este sentido que Deleuze habla de una “reacción anti-cartesiana” en Leibniz y Spinoza; pues, conservando las adquisiciones del mecanicismo, ellos restauran los derechos de una Naturaleza dotada de fuerza y potencia<sup>25</sup>. Pero, ¿qué sería una *vis viva* spinoziana?

Según nuestro desarrollo, Spinoza no se ajusta a la canónica caracterización del vitalismo: su crítica al mecanicismo implica una radicalización del determinismo; la postulación de una “fuerza vital” no implica un “imperio dentro de otro imperio”; y el

rechazo al *anima* supone una concepción original de la identidad entre la mente y el cuerpo. Por estas razones, creemos que la problematización spinoziana del concepto de vida nos lleva a una revisión de lo que entendemos por fuerza, *conatus*. En este sentido, su pensamiento es una matriz fructífera para pensar los modos contemporáneos del vitalismo.

- 
- <sup>1</sup> Lorain, M. P. *Abrégé du dictionnaire de l'Académie Française*. Paris: Institut de France, 1862, p. 491.
- <sup>2</sup> Dumas, Ch. L. *Principes de physiologie, ou Introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*. Paris: Imprimerie de Crapelet, 1800, pp. 65-66.
- <sup>3</sup> Canguilhem, G. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama, 1976, pp. 98-99
- <sup>4</sup> Lecourt, D. 'La historia epistemológica de Georges Canguilhem', en Canguilhem, G.. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986, pp. XXII-XXVI.
- <sup>5</sup> Tal es uno de los principales temas de un texto como Máquina y organismo. Cfr. Canguilhem, G. 1976, pp. 117.
- <sup>6</sup> Colebrook, C. *Deleuze and the meaning of life*. Londres: Continuum, 2010, p. 30.
- <sup>7</sup> Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik, 1999, p. 14.
- <sup>8</sup> Cfr. Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- <sup>9</sup> Deleuze, G. *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos, 1990, p. 228.
- <sup>10</sup> Jacob, F. *La lógica de lo viviente*. Barcelona: Tusquets, 1999, p. 44.
- <sup>11</sup> Ver nuestra nota nº5.
- <sup>12</sup> *Ética* II, proposición XIII, escolio.
- <sup>13</sup> Zac, S. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF, 1963.
- <sup>14</sup> *Pensamientos Metafísicos* II, VI.
- <sup>15</sup> *Ibid.*
- <sup>16</sup> *De Anima*, II.8, 420a.
- <sup>17</sup> Thacker, E. *After life*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. 16.
- <sup>18</sup> Agamben, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998, p. 17.
- <sup>19</sup> *Tratado político*, LXXIII.
- <sup>20</sup> *Ética* IV, proposición LXVII.
- <sup>21</sup> *Pensamientos Metafísicos* II, VI.
- <sup>22</sup> Zac. 1963, p. 77.
- <sup>23</sup> Klever, W. *Spinoza's principle. The history of the 17th century critique of the cartesian hypothesis about inertia as a property of matter*. Vrijstad: DocVision, 2002.
- <sup>24</sup> *Epistolario*, carta LXXXI.
- <sup>25</sup> Deleuze. 1999, p. 219.