

# ÉTICA, NATURALEZA Y PENSAMIENTO I. EL ATRIBUTO DEL PENSAMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA: NOTAS SOBRE EL MODO INFINITO MEDIATO\*

Daniel Álvarez Montero  
Universidad de La Laguna  
[astral.alv@gmail.com](mailto:astral.alv@gmail.com)

## RESUMEN

El modo infinito mediato del pensamiento en la filosofía de Spinoza ha suscitado no pocas controversias tanto en vida de su autor como en sus posteriores estudios. En este breve trabajo, se esbozará una interpretación del mismo dentro del marco ontológico infinito e impersonal de la Sustancia, sin que ello ponga en entredicho la pluralidad de conciencias y subjetividades en una realidad que, en tanto pensamiento, se expresa y define como continua, infinita y atemporal.

PALABRAS CLAVE: Spinoza, conciencia, subjetividad, pensamiento.

## ABSTRACT

«Ethics, nature and thought I. The attribute of Thought in the philosophy of Spinoza: notes on the infinite mediate mode». Thought's mediate infinite mode in the philosophy of Spinoza has caused many controversies both in his author's life and the following studies. In this brief work, an interpretation will be sketched of that mode inside the Substance's infinite and impersonal ontological framework without harming the plurality of consciousness and subjectivities in a reality that, considered under the attribute of Thought, it is expressed and defined as continuous, infinite, and timeless.

KEYWORDS: Spinoza, consciousness, subjectivity, thought.

## 1. INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DEL MODO INFINITO MEDIATO DEL PENSAMIENTO

El atributo del pensamiento en la filosofía de Baruch Spinoza no está exento de controversia y conflicto. Así ha sido señalado por algunos de los más célebres intérpretes del hispanoportugués, como por ejemplo Harold. H. Joachim<sup>1</sup>, Jonathan





Bennett<sup>2</sup> o, en lengua española, Vidal Peña<sup>3</sup>. En las siguientes páginas, con objeto de abordar esta cuestión, se enfocará la muy cuestionada forma del modo infinito mediato del pensamiento y la manera en que sus contenidos pueden ser encajados en un marco filosófico eterno y atemporal como el spinozista. Si bien un estudio completo de los contenidos que participan en la elaboración de esta idea excedería la brevedad de estas páginas, al menos se mostrarán algunos lazos fundamentales del mismo y su viabilidad para este modelo filosófico.

El tema de este trabajo será, pues, la conciencia; concretamente, la multiplicidad de subjetividades y conciencias dentro de un universo que se presenta, del lado del pensamiento —y de cualquier otro atributo—, unitario. Es cierto que cada conciencia es un modo concreto dentro del infinito atributo del pensamiento, pero la inclusión de cada una de estas individuaciones conscientes en un modelo que les impide ser Sustancia, que las considera parte de un mismo entramado unitario e impersonal pero que, además, debe permitir su pluralidad y mismidad, supone una serie de enigmas de difícil resolución, y eso es lo que aquí va a ser reconstruido, primero, en su problemática y, posteriormente, en lo que podría ser una interpretación plausible dentro del modelo spinozista. Con todo, estas líneas no podrán responder totalmente a esas cuestiones, sino que su objetivo es esbozar de qué manera se integran y, presumiblemente, orientan dentro del marco spinozista.

El punto de partida más sólido o, al menos, aquello que es fundamental para afrontar esta cuestión y que nunca debe perderse de vista quizá sea la décima proposición de la segunda parte de la *Ética*, que enuncia que a la esencia del hombre no pertenece el ser de la Sustancia; esto es, que el hombre no es una Sustancia: «A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre»<sup>4</sup>. En efecto, como ya se dijo, el hombre, su mente, y cualquiera de sus partes constituyentes, son modos, adjetivos con respecto a la única, eterna e infinita Sustancia. Es preciso partir de aquí para negar la consideración de un ser humano en esos términos, inviable para el modelo de Spinoza, y partir de que tanto en conjunto como en cada uno de sus contenidos mentales el hombre debe presentarse como un modo, una parte de ese pensamiento de Dios que, en rigor, es tan sólo uno. Parece pertinente la explicación que daba en lengua española Vidal Peña<sup>5</sup>, en la que reconocía que es claro que existen dos formas en las

---

\* Este artículo forma parte de un trabajo realizado en el marco del grupo de investigación Repensar la filosofía de la ULL, que incluye también un segundo artículo titulado *Ética, naturaleza y pensamiento II: Ontología y neuroética a través de la filosofía de Spinoza*.

<sup>1</sup> Harold H. JOACHIM, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford Clarendon Press, Londres, 1901.

<sup>2</sup> Jonathan BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis, 1984.

<sup>3</sup> Vidal PEÑA, *Eternidad y temporalidad 'en' Spinoza 'hacia' Hegel*; en María Isabel Lafuente (ed.), *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, Universidad de León, León, 1984, pp. 57-76.

<sup>4</sup> Se seguirá, para ésta y las subsiguientes citas a la *Ética*, la traducción de Vidal Peña para Alianza editorial en: *Ética*, Alianza, Madrid, 2006.

<sup>5</sup> Vidal PEÑA, *op. cit.*, 1984.

que el término *cogitatio* se dice en Spinoza: como pensamiento *en-sí* —léase, en Dios, un pensamiento impersonal conformado por las infinitas ideas que no requieren de ninguna interioridad pensante— y, por otro lado, el pensamiento *para-sí*, que engloba a todas estas posibles subjetividades que se separan unas de otras en su ser consciente, en su mismidad radicalmente opuesta a la del otro.

Así, cada conciencia, cada uno de esos *para-sí*, se presenta como única y diferente de las demás; sin embargo, se sabe que todas se incluyen en un mismo pensamiento y que no se diferencian por ser Sustancias separadas, sino que son parte de una misma y única —mejor: son la misma y única Sustancia, configurada de diferentes formas—. ¿Cómo puede ello ser así si las conciencias, las distintas subjetividades, no son Sustancia y deben subsumirse al mismo pensamiento impersonal y eterno que atraviesa toda la Naturaleza<sup>6</sup>?

Vidal Peña recreó en varios trabajos —y desde varias perspectivas y enfoques— algunos problemas del spinozismo al encarar ciertas preguntas metafísicas. Una de las fundamentales y, quizá, la más importante dentro del modelo consiste en cómo se deduce un mundo —concreto o concretable— de una Sustancia definida como infinita, eterna, indeterminada y, lo que es más, indeterminable<sup>7</sup>. No obstante, lo que será todavía más importante para este artículo es la reflexión sobre la configuración modal de la Naturaleza naturada, donde Vidal Peña señala una ambigüedad en el atributo del pensamiento que resulta muy conveniente para expresar su complejidad —si bien la solución que él propone no será tratada en estas páginas—. A partir de esta explicación, se citará brevemente un célebre trabajo de Martha Kneale que habla en favor de una interpretación que podría orientar de alguna manera estas cuestiones relativas al esquema de la Naturaleza naturada en lo que a contenidos mentales se refiere dentro de la ontología spinozista.

Antes de continuar, es preciso clarificar que en este artículo se tratará y entenderá el paralelismo extensión-pensamiento como la que parece ser la intención explícita de Spinoza: una unidad idéntica de dos aspectos de la Naturaleza que sólo son diferentes, según Spinoza, *en relación con el intelecto*<sup>8</sup>. Entender el paralelismo como una suerte de aspectos interrelacionados donde, toda vez que haya un suceso en un elemento, otro tenga lugar en los demás atributos, forzaría un dualismo tácito que comprometería el modelo entero<sup>9</sup>. Errol Harris, a este respecto, afirmó lo

---

<sup>6</sup> Se escribirá *Naturaleza* con mayúscula para referirse a la Sustancia, siguiendo el célebre tópico spinozista *Deus sive natura*.

<sup>7</sup> Vidal PEÑA, *La razón siempre a salvo*, KKR, Oviedo, 2011, pp. 167-207.

<sup>8</sup> E, I, 4, dem.: «Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa (por el Axioma 1), esto es (por las Definiciones 3 y 5), fuera del entendimiento nada se da excepto las substancias y sus afecciones. Por consiguiente, nada hay fuera del entendimiento que sea apto para distinguir varias cosas entre sí, salvo las substancias o, lo que es lo mismo (por la Definición 4), sus atributos y sus afecciones».

<sup>9</sup> En su ya citado estudio de la Ética, Bennett afirmaba esto respecto del monismo spinozista: «What work does substance monism do in the pages of the *Ethics*? So far as I can see, its only function is to make the parallelism believable». Cf. Jonathan BENNETT, *op. cit.*, p. 150. En lengua española, el monismo spinozista ha sido cuestionado, por ejemplo, por Vidal Peña: Cf. Vidal PEÑA,



siguiente: «[...] the theory is not one of parallelism or psycho-physical dualism [...], yet this is how it is most frequently represented, presumably because Spinoza explicitly denies the interaction between body and mind. The theory is one of identity [...]»<sup>10</sup>.

Habida cuenta de la anterior asunción, donde Vidal Peña buscó el modo infinito mediato del pensamiento, se buscará su expresión en los mismos términos en que aparece descrito el modo infinito mediato de la extensión, esto es, se indagará sobre de qué manera la célebre *facies totius universi* puede ser expresada *en relación con el intelecto* como ese modo que debe dar cabida a toda las subjetividades —del mismo modo en que, se supone, *motus et quies e intellectus absolute infinitus* deben ser la misma cosa, expresada de dos formas distintas, en relación con el intelecto—. Pero, antes de que todo esto pueda ser cabalmente comprendido y adquiera su verdadero sentido, ha de recrearse brevemente la inveterada problemática señalada por el citado filósofo español, que servirá a este artículo como perfecta exégesis del momento de la filosofía de Spinoza que, frente a la falta de acuerdo entre interpretaciones, tanto en su época como en las más recientes, ha suscitado tantísima controversia.

## 2. LOS MODOS INFINITOS COMO PRIMERAS DETERMINACIONES DE LA SUSTANCIA

Ha sido dicho —por el propio Vidal Peña— que el tema del modo infinito mediato del pensamiento engloba una problemática mayor dentro del modelo de Spinoza: la manera en que se relaciona la temporalidad con la eternidad<sup>11</sup>. Spinoza describió los modos infinitos inmediatos como primeras determinaciones de la Sustancia<sup>12</sup>, y en su consideración subyace un problema, uno que no va a ser abordado aquí: el paso, el cómo, la deducción o demostración lógica de ese infinito indeterminado —e indeterminable— hacia un mundo concreto o, cuando menos, concretable. Estas primeras determinaciones de la Sustancia son modos, infinitos, sí, pero modos. En tanto modos, adquieren formas concretas, y en el caso de la Naturaleza naturada de la que habla Spinoza, tendrán el aspecto de lo más fundamental de la Naturaleza, sus notas más genéricas. Podría decirse, utilizando un concepto spinozista, que se trataría de las primerísimas *nociones comunes* que atraviesan todo modo, expresado en cualquier atributo —aunque Spinoza explicite que sólo puede hablarse de dos—.

Los modos infinitos, pues, expresan realidades ilimitadas y, valga la redundancia, infinitas. Su presencia no puede jamás separarse de todo aquello derivado a partir de sí, esto es, de los modos finitos de la Naturaleza naturada. En el ámbito

---

*Eternidad y temporalidad 'en' Spinoza 'hacia' Hegel*, en LAFUENTE, María Isabel (ed.), *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, Universidad de León, León, 1984, p. 73.

<sup>10</sup> Errol HARRIS, *The Substance of Spinoza*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1995, p. 62.

<sup>11</sup> Vidal PEÑA consideraba, en una nota en su traducción de la *Ética*, que «conciliar duración y eternidad es siempre la cruz metafísica de Espinosa y de donde provienen muchas de sus ambigüedades», *op. cit.*, 2006, p. 175.

<sup>12</sup> Cf. Ep. 63 y respuesta en Ep. 64.



de la extensión es fácil elaborar una imagen mental de este tipo: el modo infinito mediato es la *facies totius universi*, que constituye toda la materia extensa del mismo, organizada según la noción de *individuo compuesto*<sup>13</sup>. Por otro lado, el modo infinito inmediato lo constituye el *motus et quies*, o relaciones de movimiento y reposo, que englobarían todas las magnitudes físicas o propiedades de la estructura extensa del cosmos que impelen al dinamismo a la materia.

En efecto, no hay elemento extenso en el universo que sea ajeno o separable de esta inextricable configuración física del mismo: todo en la Naturaleza extensa se produce, de una u otra manera, en estas categorías, y no puede transgredirlas para ser otro ser. La célebre ecuación de Einstein ( $e = mc^2$ ), en nuestros días, permitiría entrever cómo es posible relacionar materia y energía y, de este modo, entender de un modo en que no era posible para esta filosofía en su siglo cómo se pueden producir cambios en la extensión que orbitan entre un modo infinito y el otro, manifestando su inseparable relación e interdependencia. Si se quisiera extender su visión física del cosmos y adentrarse en disciplinas más específicas como la teoría cuántica de campos, se comprendería incluso que aquella primacía espacial latente en la Ética en torno a cuál es el rasgo fundamental de la extensión spinozista —el espacio parece ser, en su filosofía, la nota más genérica de la extensión, y no la materia—, vería que la nueva ciencia<sup>14</sup> reafirma la ontología del hispanoportugués en sus postulados fundamentales.

Sin embargo, lo que de alguna manera es fácil de exponer en su vertiente extensa no lo es tanto a la hora de extrapolarlo al ámbito del pensamiento. Aceptando el paralelismo como aquello referido anteriormente, esto es, una teoría de la identidad, todo cuanto pueda decirse de la extensión puede afirmarse del pensamiento, y viceversa. No obstante, y pese a que en la obra de Spinoza muchas veces parece que ese salto puede darse por obvio, los años posteriores de lecturas han mostrado que ésta es una de las mayores fuentes de controversia dentro del estudio de esta filosofía. ¿Qué puede decirse, desde la anterior exposición, con respecto del ámbito del pensamiento?

Vidal Peña ha realizado una remarcable exposición en torno a los modos infinitos del pensamiento<sup>15</sup> —se habla, en todo momento, de la Naturaleza natural, por supuesto—, y, con ella como guía, pues constituye una exposición breve,

---

<sup>13</sup> E, II, Lema 7, esc: «Y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total».

<sup>14</sup> Se escribirá *nueva ciencia*, de manera muy laxa, para referirse al modelo físico-cosmológico surgido desde 1900 en adelante, fecha en que las pesquisas de Planck en torno a la noción de *cuanto* adquieren forma, así como posteriormente, en 1905, la teoría de la relatividad especial que, tras el trabajo conjunto de Einstein y Minkowski en 1908, devendrá en la teoría de la relatividad general de 1915. Desde esta fecha hasta ahora, el nuevo paradigma se ha reforzado cada vez más, tanto en su expresión con respecto al micromundo —mecánica cuántica, por ejemplo— como del macromundo —relatividad general—.

<sup>15</sup> Vidal PEÑA, *op. cit.*, 1984.



sencilla y más que suficiente de esta coyuntura, se mostrará ese problema al que la determinación del modo infinito mediato del pensamiento está sometida. Respetando el paralelismo, el modo infinito inmediato del pensamiento se presenta en la forma del *intellectus absolute infinitus*, que expresaría la existencia de ideas de todo lo real —real en tanto pensamiento—. Este modo englobaría ideas, utilizando la terminología del filósofo español, *en-sí*, que no necesitarían de una subjetividad que las piense:

... —creemos— que ese ‘entendimiento infinito’ que contiene las ideas que se dan ‘en-Dios’ alude a un orden objetivo de las ideas mismas (trabazón de unas y otras), al margen de cualquier sujeto que las piense. Ese orden sería, entonces, un orden noemático —por así llamarlo— que expresa el carácter racional de la Naturaleza naturada (hablamos siempre de modos, no de la Substancia: si habláramos de ella, quizá decir ‘todo lo real es racional’ no sería tan pertinente)<sup>16</sup>.

Hasta aquí, la recreación modal de la Naturaleza naturada no entraña excesiva complejidad. La confusión llega al plantear el modo infinito mediato del pensamiento, al que, bien señalan Vidal Peña y otros autores<sup>17</sup>, Spinoza nunca nombra directamente. Es preciso tener presente que *cogitatio* se lee en Spinoza, como se verá enseguida, de dos formas, lo que resulta problemático a la hora de incluir esos dos sentidos en un único sistema modal que integre ambos aspectos en un mismo orden de pensamiento. Más aún, y tal como quedó de manifiesto en el caso de la *facies*, al ser el modo infinito mediato una totalización actual de modos finitos, el modo infinito mediato del pensamiento debe referirse a una totalización de ideas, pero esto entraña también sus propias dificultades en cuanto, precisamente, *pensamiento* (cogitatio) puede decirse de dos maneras en su filosofía, tal y como señalaba Vidal Peña.

Estos dos sentidos del *pensamiento* son evidentes en cuanto existe, como ya se dijo, el pensamiento *en-Dios* —el orden noemático al que Vidal Peña se refería con anterioridad— y, por otro lado, el pensamiento humano —en un sentido que Vidal Peña conviene en llamar noético, como hecho de pensar y, por tanto, anclado en la existencia o duración, un pensamiento *para-sí*—. Puede —y debe— afirmarse que el pensamiento humano, con cualesquiera particularidades suyas, es un pensamiento del mismo orden que aquél que recorre toda la Naturaleza, si se quiere evitar caer en un antropomorfismo rechazado por el propio planteamiento de Spinoza —el hombre ni es Sustancia ni sus cualidades son aspectos preeminentes o superiores de la misma—. Esto no niega, sin embargo, que el pensamiento humano parece ser de alguna manera diferente a esa realidad impersonal de ideas que conforman genéricamente el atributo del pensamiento. Por tanto, si bien no puede otorgarse

<sup>16</sup> *Ibidem.*, pp. 62-63.

<sup>17</sup> Por ejemplo, es consciente de ello Luciano Espinosa, aunque no lo considera problemático. Cf. Luciano ESPINOSA RUBIO, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995, p. 124.



privilegio alguno a lo humano, cuando menos debe aceptarse su peculiaridad; peculiaridad que estriba, precisamente, en esta naturaleza *para-sí* de un pensamiento que se vuelve sobre sí mismo y se determina como tal.

### 3. LA SUSTANCIA EN TANTO PENSAMIENTO

Decir que la Sustancia es pensante tiene un valor del mismo orden que afirmar que es extensa. Del lado del pensamiento —y de cualesquiera otros infinitos atributos—, según el paralelismo —entendido y expresado, como fue comentado al inicio de este trabajo, en tanto *identidad*—, se aplica la misma regla: la Sustancia es pensante, luego el pensamiento no es una nota que aparezca *sólo* en determinados momentos de su devenir: ha de ser continuo en ella, igual que lo es la extensión.

Así, el problema a encarar para la constitución del modo infinito mediato del pensamiento consiste en conciliar esas dos naturalezas de la *cogitatio* en Spinoza en una realidad que es pensamiento en uno de sus infinitos atributos. ¿Podría decirse que un sistema planetario *piensa* como decimos que el *hombre piensa*?, preguntaba Ruth Lydia Saw<sup>18</sup> en un artículo para *Inquiry*. Vidal Peña respondió brevemente, en el trabajo que se ha venido citando<sup>19</sup>, que en cierto sentido la respuesta sería afirmativa, ambos sistemas tienen una estructura en forma de *intelecciones*, algo que podría ser un correlato de ideas, independientemente de la posibilidad de que sean pensadas al modo en que piensa un ser humano. No obstante, subyace aún esa controversia entre esa peculiaridad autoconsciente de lo humano sobre el conjunto de ideas que constituye un sistema planetario.

El *intellectus absolute infinitus* dejaba constancia clara de que toda la realidad podía ser expresada en forma de ideas; ideas impersonales, tan reales como las que se abren a cualquier interioridad consciente. Esta nota genérica de la Naturaleza naturada es lo que permite tanto las ideas humanas como la posibilidad de que éstas accedan a las ideas que forman esta naturaleza en su expresión en cuanto pensamiento. Pero estas ideas parecen ser otra cosa cuando son ya pensadas mediante un intelecto humano, existe un reconocimiento, una conciencia del pensamiento. En este punto puede afinarse la pregunta por la naturaleza de la subjetividad en la filosofía de Spinoza: si el *motus et quies*, modo infinito inmediato de la extensión, era aquello que permitía e impulsaba a la materia al dinamismo, su *suelo* ontológico, el *intellectus absolute infinitus* cumple la misma función del lado del pensamiento. Luego, si la *facies totius universi* era el conjunto de cuerpos de la materia extensa, ordenado según la noción de individuo compuesto, un modo infinito que daba cabida a toda la materia finita y particular y que la totalizaba, el modo infinito mediato del pensamiento debería cumplir la misma función: una totalización de ideas, capaz de

---

<sup>18</sup> Ruth Lydia SAW, *Personal Identity in Spinoza*, en *Inquiry* (12-1), 1969, pp. 6-7.

<sup>19</sup> Vidal PEÑA, *op. cit.*, 1984, p. 64.



recoger la subjetividad de todas las mentes, sin romper el esquema de infinitud de la Naturaleza naturada.

¿Cómo representar dentro de una totalización infinita de ideas impersonales la subjetividad del pensamiento humano? Todas las formas de pensamiento son, desde luego, ejecuciones de la absoluta potencia generativa de la Naturaleza naturante, y en esta medida son la propia Naturaleza —Sustancia, Dios—, organizada de una determinada manera, pero son ella misma y no algo ajeno a su esencia —considerar una tal diferencia sería absurdo dentro del modelo spinozista—. Con todo, aunque la Sustancia no tenga como rasgos definatorios suyos la autoconciencia o la voluntad, estas propiedades son derivables de su esencia. En efecto, no las tiene, pues la Sustancia spinozista debe ser absoluta indeterminación, cualquier posible determinación sería una afirmación negativa de su potencia —como garantía de su infinitud, y acorde a la exposición sobre la naturaleza de Dios, tan sólo la Naturaleza naturada admite concreciones, bien en forma de modos finitos o infinitos—. Si el pensamiento en la Naturaleza es uno y no admite *saltos* ontológicos dentro de sí mismo —como tampoco los admite la extensión ni, presumiblemente, ningún otro atributo—, y en la medida en que está organizado en un esquema infinito e impersonal, ¿cómo se representan en él las subjetividades humanas, la falibilidad de sus ideas o su volición? La reflexividad de la idea es lo que parece complejizar este esquema.

#### 4. LA SUBJETIVIDAD COMO CONFIGURACIÓN

Por lo general, ha existido una idea sobre el concepto de una eternidad —ésta de la mente a la que se refiere Spinoza en la vigésima tercera proposición de la quinta parte— *diluida* o *disuelta* en la infinitud de la Sustancia. Sin embargo, algunos autores han considerado que la inmortalidad de la mente en Spinoza, o su salvación en términos inmanentes —nunca religiosos o místicos—, sí que tiene un carácter personal e intransferible, y no consiste en una mera disolución en la infinitud de la Sustancia. No se propone tampoco, en este texto, la idea de una suerte de supervivencia personal mística o religiosa en la filosofía de Spinoza, pero sí se sostendrá que la eternidad de la mente a la que Spinoza se refiere es personal e individual en un sentido, más allá de una mera afirmación de su realidad como parte —o expresión de— una Naturaleza infinita.

La interpretación que se señalará con más detenimiento es la de Martha Kneale, pues no sólo responde a esta idea de *inmortalidad personal*, sino que precisamente, al amparo de su exégesis, podría articularse la forma de un modo infinito mediato del pensamiento que contemple las controversias y problemáticas anteriormente descritas. Sus palabras, al respecto de la inmortalidad de la mente en Spinoza, son bastante claras:

These writers [los que suponen una eternidad disuelta en la infinitud de la Sustancia] have been influenced, I believe, not only by those passages in which Spinoza draws a sharp line between duration and eternity, but also by the thought that Spinoza



could not be putting forward anything so vulgar as the doctrine of personal survival after death. But this seems to me precisely what Spinoza is putting forward<sup>20</sup>.

Esta autora formula una idea que podría salvaguardar esa mismidad autoconsciente de cada ser humano sin negar la visión, primero, de que todas sus partes son finitas y están abocadas al surgimiento y la destrucción y, por otro lado, podría enfocar por qué, entonces, cada ser humano es una subjetividad diferente dentro de un marco como el spinozista. Ésta es, en resumen y citando textualmente sus palabras, la idea de Kneale:

There is in God the knowledge of the essence of each human body, which is different from the essence of every other human body and this knowledge is necessary, i.e., eternal and therefore sempiternal. [...] How, then, in eternity, or rather in sempiternity, we may ask, does one human mind differ from another? Spinoza gives no answer, but it is possible to give one. The system of truths about the universe is like that of axioms and theorems in a logical system. It may be arranged in many different ways. A given human mind, I suggest, is that system of knowledge which has the existence of God as its first premiss (this is common to all), the existence of other parts of the universe as intermediate premisses, and the existence of its own body as conclusion. Thus every human mind is in a way the same system of knowledge as every other human mind, but it is the system arranged in a different way. Hence our individuality, not merely in this life but sempiternally<sup>21</sup>.

Del mismo modo en que un cuerpo humano llega a ser el que es mediante una configuración o ajuste determinado de elementos del ámbito de la extensión —materia, energía, etcétera—, podría suceder lo mismo considerando al ser humano desde el atributo del pensamiento: los procesos de formación de una mente serían también configuraciones precisas del atributo del pensamiento. Si, en cuanto extensión, el hombre es una configuración concreta de modos de este atributo, lo mismo debería suceder —el paralelismo lo exige— del lado del pensamiento.

Mediante una concepción de este tipo, se abre la posibilidad de establecer un modo infinito mediato que englobe las individualidades y particularidades humanas —reflexividad, volición, etcétera—, en un marco de pensamiento único e infinito. El pensamiento presente en la naturaleza, que alberga la reflexividad de la idea como una de sus posibilidades, puede dar origen a los distintos conjuntos de ideas que conforman cada mente humana tal y como aseveraba el propio Spinoza<sup>22</sup>,

---

<sup>20</sup> Martha KNEALE, *Eternity and Sempiternity*, en Marjorie Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Nueva York., 1973, p. 237.

<sup>21</sup> Martha KNEALE, *op. cit.*, p. 239.

<sup>22</sup> E, II, 15: «La idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas». Se intervendrá aquí y en adelante la traducción del término *mens*, que Vidal Peña traduce por *alma*, utilizando *mente* en su lugar. No parece que la traducción de *mens* por *alma* sea pertinente en caso alguno. A este respecto: cf. Emilia GIANCOTTI, *Sul concetto spinoziano di mens*, en Giovanni CRAPULLI y Emilia GIANCOTTI (eds.), *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Lessico intellettuale Europeo III, Edizioni dell' Ateneo, Roma, 1969. También: cf. Vicente



formando todas parte del mismo marco de pensamiento. Las distintas configuraciones del pensamiento podrían permitir las distintas subjetividades sin que para ello haya que asumirlas como Sustancia —algo explícitamente rechazado por Spinoza—. Del mismo modo en que todos los cuerpos humanos están formados por distintas configuraciones de un único atributo, es decir, como *arreglos* de la extensión, unitaria y continua, el atributo del pensamiento debe, paralelamente —*identitariamente*—, responder a una misma lógica; lógica que, obviamente, no puede ser expresada mediante una metáfora espacial.

Desde una interpretación así, encajar en un esquema infinito, atemporal e impersonal las diferentes subjetividades, junto a sus creencias, ideas —tanto las falsas como las verdaderas— y cualesquiera otros aspectos propios de lo humano, se simplifica en la medida en que, en cada una de estas subjetividades, el pensamiento se vuelve sobre un conjunto de ideas fragmentario y concreto, a partir del cual se pueden formar ideas atadas a ese conocimiento finito y fragmentario —y que, por tanto, puede producir ideas erróneas, imprecisas, etcétera—. El modo infinito mediato del pensamiento podría, desde una concepción tal, mantener su estatus de infinitud, pero dando cabida a la existencia de ideas finitas, así como su falibilidad, sin que la naturaleza de dicho modo se vea menoscabada. Todas las subjetividades, pues, serían distintas configuraciones de las posibilidades de la Sustancia en tanto pensamiento. La multiplicidad de subjetividades no tendría que asumir, en ningún momento, un ser humano-Sustancia para garantizar su individuación, sin que ello implique *separar* o *escindir* una Naturaleza continua e indivisible.

## 5. SALVACIÓN PERSONAL E INMORTALIDAD DE LA MENTE

«La mente humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno». Ésta es la celeberrima y controvertida vigésima tercera proposición de la quinta parte de la *Ética*, que establece la inmortalidad de *algo* en la mente humana que la hace superar la finitud, pero ese *algo* dista mucho de ser una suerte de salvación religiosa. Así lo había señalado Alan Donagan al decir que «the God of the philosophers, [...], is not the God of Abraham; and the immortality of the philosophers is not the life of the world to come, in the heavenly city». Resta por preguntar para finalizar esta exposición ¿qué es lo que queda, pues, tras la destrucción del cuerpo? Spinoza había afirmado en la vigésima primera proposición de la quinta parte que la mente no podía imaginar ni acordarse de las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo<sup>23</sup>.

---

HERNÁNDEZ PEDRERO, reseña de la edición de Atilano Domínguez de Trotta, del año 2000, *La Ética de Spinoza*, en *Laguna* (Vol. 8), pp. 205-206.

<sup>23</sup> E, v, 21: «La mente no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo».



Una de las maneras más comunes de entender esta inmortalidad de la mente ha sido, como ya se dijo, tomarla como una suerte de *pertenencia* a la infinita Naturaleza, y la eternidad de dicha mente sería sólo la eternidad de aquella Sustancia de la que es expresión. Esta visión, sin embargo, no provee de ningún tipo de inmortalidad personal, y la esencia de cada ser humano estaría de alguna manera disuelta en la infinitud de la Sustancia. La interpretación de Martha Kneale apuntaría a una visión que parece más coherente con el modelo global de Spinoza, y que no sólo podría reorientar esa forma del modo infinito mediato del pensamiento —como ya fue mostrada—, sino que además permitiría entender esa inmortalidad de la mente de una forma que podría satisfacer mejor los postulados spinozistas. Es cierto, sí, que todos los modos de la Sustancia son, más que *una parte de, la* Sustancia, modificada en una de sus infinitas formas. Sin embargo, si todas las modificaciones extensas de la Naturaleza no suponen la división del atributo de la extensión, sino que son organizaciones concretas suyas, lo mismo debe suceder —por exigencia del sistema— con el atributo del pensamiento.

Y es ahí, en efecto, donde el ser humano puede ser expresado *sub specie aeternitatis*, no como una finitud inserta en una infinitud, sino como una infinitud organizada *ahora* de este modo, en el infinito devenir necesario y causal de la Sustancia. Sería la estructura de cada organización concreta, su esencia, lo que otorgaría *personalidad* a cada mente, y ésta su eternidad intransferible. Tal vez una imagen similar de la naturaleza tenía el célebre astrofísico Carl Sagan cuando enunció en su serie *Cosmos: A Personal Voyage* aquello de que «*some part of our being knows this is where we came from. We long to return. And we can. Because the cosmos is also within us. We're made of star-stuff. We are a way for the cosmos to know itself.*»

Recibido: septiembre 2017

Aceptado: noviembre 2017

