

DURACIÓN Y ETERNIDAD EN LA *ÉTICA* DE SPINOZA: UNA APROXIMACIÓN AL TERCER GÉNERO DE CONOCIMIENTO

Daniel Álvarez Montero

Universidad de La Laguna

astral.alv@gmail.com

RESUMEN

El tercer género de conocimiento spinozista, en cuanto relación de la finitud con la infinitud, de lo concreto con lo atemporal, tiene por fundamento una determinada configuración, tanto física como metafísica, de la naturaleza; configuración que atañe al modo humano en cuanto éste desarrolla su potencia de obrar—finita aunque indeterminada— en esa infinitud y atemporalidad universal. Este «modo eterno del pensar» que supone la ciencia intuitiva encuentra su lugar en los puntos esenciales del modelo spinozista que aquí se van a tratar, a fin de mostrar, como aparece en la quinta parte de la *Ética*, en qué sentido puede decirse que la mente humana es eterna y el modo en que le es posible a lo humano representarse y dirigir su existencia *sub specie aeternitatis*.

PALABRAS CLAVE: duración, eternidad, finitud, infinitud, *natura naturans*, *natura naturata*, tercer género de conocimiento.

ABSTRACT

«Duration and Eternity in Spinoza's *Ethics*: an Approach to the Third Kind of Knowledge». Spinoza's third kind of knowledge, inasmuch as it connects finiteness with infiniteness, concreteness with timelessness, is founded on a certain configuration—physical as well as metaphysical—, of nature; configuration that concerns the human mode as far as the latter develops its power of action—finite though indeterminate—in that universal infiniteness and timelessness. This «eternal way of thinking» that defines the intuitive science finds its place on the basis of the spinozistic model that is going to be addressed here, with the purpose of showing, as it appears on the fifth part of the *Ethics*, in what way one can say that human mind is eternal and the manner in what it is possible to the human being represent itself and direct its existence *sub specie aeternitatis*.

KEY WORDS: duration, eternity, finiteness, infiniteness, *natura naturans*, *natura naturata*, third kind of knowledge.

Los conceptos de *duración* y *eternidad* determinan la imagen del tiempo que la *Ética* postula como fundamento de todo el sistema filosófico spinozista, tanto a nivel físico como metafísico, sin la cual no sería posible comprender los ulteriores momentos de la obra de este autor, especialmente su tercer género de conocimiento,





de interés central para este artículo. La obra de Spinoza se erige precisamente sobre una doble concepción de la naturaleza; concepción que, en una primera aproximación, podría mostrarse casi aporética. «Sabemos que el tiempo en Spinoza es en primer lugar el de la presencia y en segundo lugar el de la duración indefinida»¹, explicaba Antonio Negri en su *Spinoza subversivo*. Esta dicotomía conceptual encierra un modelo de naturaleza que comprende a la vez todo cuanto conocemos en tanto seres humanos finitos como cuanto intuimos de infinito en el desarrollo de la ciencia sobre el cosmos. Es esta comunión de finitud e infinitud lo que pretende ser recuperado en este artículo, a fin de mostrar cómo la relación establecida entre ambas nociones supone el fundamento del más excelso de los géneros de conocimiento.

Como breve añadido para la presente temática, cabe destacar que la configuración spinozista de la naturaleza supone también una transmutación de las perspectivas hegemónicas del contexto en que fue gestada, y es quizá por ello por lo que ocupa un lugar determinante no ya en la propia obra del autor sino en el desarrollo posterior de las subsiguientes filosofías naturalistas o monistas. No es objeto del presente trabajo ni un análisis social o contextual del mismo ni una comparación con sus coetáneos que revele de qué manera su monismo supone una subversión sobre los postulados de una época; época sobre la que este autor se separa y que devendrá en una perspectiva sobre la naturaleza en contra de la dinámica dualista de un contexto, una nueva cosmovisión que debe ser valorada en su originalidad, en una pugna continua con los postulados inamovibles de un marco social y religioso firme, en una contienda que parece tirar como de una cuerda en ambas direcciones, acercándose a veces a ese contexto para tomar sus conceptos y alejándose del mismo para pensarlos en —y traducirlos a— un nuevo lenguaje.

Con todo, las siguientes páginas pretenden recrear el discurso spinozista en lo referente al tiempo con objeto de mostrar la centralidad de esta doble concepción temporal en la fundación y desarrollo del mejor modo humano de estar en el mundo, desde la perspectiva del tiempo como duración y presencia, hasta la consideración del tiempo como eternidad, sustrato del tercer género de conocimiento. Así, desde una ontología fundamental se avanzará hasta formar los conceptos de *duración* y *eternidad*, siempre dentro del espacio que estas breves páginas permiten, con los que luego se asentarán las bases de ese «modo eterno del pensar», síntesis de la posición de lo humano en la naturaleza, metáfora de una finitud perdida —o asentada— en lo infinito.

UNA ÚNICA SUSTANCIA, INFINITOS MODOS DEL SER

Como es conocido por todo lector de su obra, Spinoza brilló especialmente por eliminar la dicotomía *extensión-pensamiento* que Descartes y otros coetáneos asumieron, presentando una nueva visión monista del universo. La naturaleza spinozista fue planteada, en su defecto, como un todo, como una única Sustancia, en la que

¹ Antonio NEGRI: *Spinoza subversivo*. Akal, Madrid, 2000, p. 110.

coexisten todas las esencias eternas e infinitas de Dios. Este Dios spinozista, del que se encarga la primera parte de su *Ética*, dista mucho de esa otra noción de Dios enraizada en la época, cargada mística y religiosamente, y se acerca a una perspectiva naturalista más armónica con las actuales visiones del universo que con las explicaciones propias del XVII, en última instancia ancladas en la imagen de un Dios creador en sentido teísta —Spinoza utiliza Dios, Naturaleza o Sustancia con unívoca significación en sus distintos trabajos, motivo por el que Naturaleza en este artículo será escrito en mayúscula cuando se refiera a la Sustancia—. Desde estos postulados sobre el cosmos se erigirá el modelo filosófico que la *Ética* propone y que resulta ser la mejor exégesis de la obra y pensamiento de este autor. No obstante, conviene desenredarlos poco a poco desde su origen a fin de vertebrar y dirigir el presente discurso.

La primera parte de esta obra, titulada con el sobrenombre *De Deo*, tiene por objeto definir los rasgos fundamentales de este Dios que se aleja tanto de la tradición judeocristiana como de las concepciones de sus coetáneos —Descartes o Malebranche, por citar dos ejemplos—. Son numerosas ya las lecturas de Spinoza que confirman lo que de forma precisa se halla en la *Ética*: una suerte de enunciados que, si bien toman conceptos propios de los discursos filosóficos recurrentes en su tiempo, se traducen a un nuevo lenguaje donde pierden su significación clásica y adquieren una nueva forma; forma que hoy en día es más propio traducir por «Naturaleza» —con mayúscula— que por «Dios»². Así ha sido señalado, como se dijo, por una ingente literatura posterior:

A primera vista no son particularmente novedosas en los nombres, pero pronto descubrirán el alcance subversivo de sus enunciados: la inflexión de la teología a la filosofía (casi de la naturaleza) y contra el antropomorfismo, del afán de pseudomisterio al afán de transparencia. He aquí la verdadera posición revolucionaria: asumir el riesgo de todas las claves de inteligibilidad, no eludirlas en forma de cesión a una inescrutable voluntad superior, y mucho menos ser cómplice de la manipulación subsiguiente³.

Contra esta lectura común de la *Ética* se han levantado autores que, yendo más allá de la misma, han pretendido leer a Spinoza como un idealista o dualista⁴: autores como Frederick Pollock o Ben Shlomo, cuyas interpretaciones han sido puestas en cuestión en no pocas ocasiones debido a la aparente imposibilidad de conciliar esta visión con numerosos pasajes de la *Ética*. Vidal Peña —por ejemplo— ha rechazado directamente estas lecturas de la *Ética* por imposibilitar una comprensión cabal

² *Ética* 1, 18; donde Spinoza afirma: «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas». (Se usará en este texto la traducción de Vidal Peña al citar la *Ética* en Alianza, Madrid, 2006).

³ Luciano ESPINOSA RUBIO: *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995, p. 52.

⁴ Cf. Frederick POLLOCK: *Spinoza. His life and philosophy*. Kegan and Paul, Londres, 1880, p. 163 y 175-176. También: Cf. Ben SHLOMO: *Human knowledge and the Attribute of Thought in Spinoza's philosophy*, en Iyyun (Jerusalén), 10, num. 1, 1959, pp. 1-29.



de la misma⁵. La prueba quizá más evidente que encontramos en ella contra estas posiciones, esto es, contra una suerte de ámbito del pensamiento al que se supedita la extensión o, lo que es lo mismo, una dimensión superior a la que se subsuma toda la realidad extensa, puede hallarse en la celeberrima proposición séptima de la segunda parte, que reza: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas». Añade, además:

[...] en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera [...] por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión [...]⁶.

Vidal Peña comulga con esta afirmación y escribe:

[...] no parece que el Pensamiento sea una dimensión privilegiada. Ello impediría la versión idealista a secas de la metafísica spinoziana, por tentadora que a ratos pueda parecer: Extensión y Pensamiento serían, en todo caso, paralelos, pero no reducibles entre sí, en ningún sentido⁷.

El origen de este modelo monista e inmanente de naturaleza se encuentra, así, en esta primera parte que pretende trazar las coordenadas de esa naturaleza a la que se llama Dios. En la primera definición de la *Ética*, la de *causa sui*, se entrevé ya lo que terminará siendo un modelo inmanente en su totalidad: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente». Lo especialmente significativo aquí es la unión entre esencia y existencia, unidas a una concepción de Naturaleza que es a su vez continente y contenido, muy en sintonía, por cierto, con las actuales proyecciones científicas acerca del cosmos —que proponen un infinito autocausado, en contra de una mera transición desde una naturaleza eidética o superior hasta una realidad material a ella supeditada, más propia de misticismos y religiones⁸—. No es arriesgado afirmar que se halla en esta sola definición una incipiente inmanencia, una premisa monista y naturalista:

⁵ Cf. Vidal PEÑA: *Eternidad y temporalidad «en» Spinoza, «hacia» Hegel*, en «Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea». Universidad de León, León, 1984, p. 59.

⁶ *Ética*, 2, 7, esc.

⁷ Vidal PEÑA, *op. cit.*, p. 59.

⁸ Actualmente, parece comenzar a disiparse esa idea que arrastraba la Física acerca de una *singularidad* a partir de la cual el universo comenzó a funcionar bajo las conocidas leyes de la naturaleza, como si se tratase de un impulso inicial ajeno al propio universo que diera origen a todo. Las nuevas indagaciones de autores como Hawking y Penrose proponen, de la mano de los avances en mecánica cuántica, un universo que no necesita causa o impulso externo para ser, sino que simplemente «es». A este respecto: Cf. Stephen HAWKING: *A Brief History of Time*. Bantam Books, Nueva York, 1998. También: Stephen HAWKING, Roger PENROSE: *The Nature of Space and Time*. Princeton University Press, New Jersey, 2010.



He aquí la autogénesis que deberá ser revalidada y confirmada, pero que ya es arquetipo originario de toda causalidad: en alguna medida se perfila la inmanencia y autonomía de lo real en su conjunto, a través de esta autoposición radical. Notemos el lazo inextricable entre esencia y existencia, sin apelación externa, hasta el punto de que se funden en la misma concepción. Aquí se trata de efectuar una hipótesis conceptual correcta, la de aquella naturaleza que no puede ser pensada sin la existencia⁹.

No ha pasado desapercibido este inicio para un autor como Vidal Peña, quien ha revelado toda una problemática en torno a la «definición» —que es más bien una indefinición— de este Dios o Sustancia¹⁰; problemática que, no obstante, no puede ser abordada aquí. Volviendo al hilo del discurso, tras esta unidad tanto de la causa como del ser, subyacerán en las definiciones posteriores los ingredientes necesarios para colegir esa naturaleza monista e inmanente de la que la *Ética* hace gala. Requeriría un estudio detallado desenredar con todas sus implicaciones la profunda interrelación existente entre definiciones y axiomas sólo de esta primera parte en la gestación de este Dios —sirva el apunte en torno a la revisión de Vidal Peña como prueba de ello—, y dicho estudio no puede acometerse en la brevedad de estas páginas. En cualquier caso, es necesario perfilar someramente el camino que llevará a esa idea total de Naturaleza y que parte de esta ontología elemental hacia las aristas más pulidas del modelo filosófico spinozista.

En este recorrido fundamental por los cimientos de la *Ética*, se encuentran desde la noción de *causa sui* —la primera— hasta las nociones de Sustancia, atributo, modo o Dios. Cabe atender a las más significativas para el desarrollo de este artículo, que incluyen, primero, la explicación de que una Sustancia es «[...] aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa»¹¹. Y, por otro lado, un atributo: «[...] aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma»¹². Se explicita aquí que Sustancia y atributos aparecen unidos en una misma interpretación, fusionándose —puesto que un atributo es sólo lo que el entendimiento percibe de la Sustancia—. Queda propuesto, entonces, que cada Sustancia es inteligible *per se*; inteligibilidad que se concreta en cada atributo de la misma, según explica la propia definición de atributo.

De esta manera, la Sustancia se concibe *en y por sí* y se define, pues, por cada uno de sus infinitos atributos. El segundo axioma de esta primera parte deja bien

⁹ Luciano ESPINOSA RUBIO, *op. cit.*, pp. 54-55.

¹⁰ Cf. Vidal PEÑA: *La razón siempre a salvo*. KKR, Oviedo, 2011, pp. 167-207. La crítica estriba en la «indeterminación» de Dios, en tanto que toda determinación del mismo supondría una negación —si Dios es algo concreto, todo lo otro que queda fuera de dicha concreción no es Dios, lo cual atenta contra su infinitud, omnipotencia y perfección—. Al «definir» a Dios como causa indefinida e indeterminada de todo, resulta complejo entender de qué manera Dios es causa de algo, esto es, en qué momento se pasa de la infinitud de Dios a concreciones y determinaciones del mismo. La exposición completa en la cita anterior.

¹¹ *Ética*, 1, def. 3.

¹² *Ética*, 1, def. 4.



clara dicha afirmación: «Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa debe concebirse por sí». Con estas herramientas Spinoza formulará su segunda proposición —evidente por la definición de Sustancia—, que reza: «Dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí». La posible existencia de dos o más Sustancias será negada luego, y ya en la número 14 de esta parte se afirmará: «No puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios». La definición de «Dios» que Spinoza escribió en la definición sexta deja a esta única Sustancia expresada del siguiente modo: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita».

Con estas bases, puede desarrollarse otro aspecto fundamental de la obra spinozista: la noción de *modo*. Así, la definición quinta explica: «Por modo entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido». Los modos son, pues, derivaciones de una Sustancia. En su estudio sobre la *Ética*, Jonathan Bennett expresa esta visión general de forma clara: «La *Ética* se compromete profundamente con la idea de que toda cosa que no sea la sustancia es adjetiva en ella —es una propiedad o un estado o (utilizando el término favorito de Spinoza) un ‘modo’ de la misma»¹³. No deben confundirse los modos con los atributos a fin de comprender genuinamente el planteamiento spinozista. Los modos son, según los definió Spinoza, *propiedades de la sustancia*, y, por ello, son formas —finitas o infinitas— que dependen necesariamente de los atributos de los que se han derivado; generalmente —y de los únicos que el ser humano conoce— de la *extensión* y del *pensamiento*.

Siguiendo la lectura de la obra de Bennett, éste explica que «los modos ‘están en’ o ‘pertenecen a’ otros objetos y conceptualmente dependen de ellos, como se supone que un rubor depende del rostro que lo tiene»¹⁴. No todo lo predicable de una Sustancia es un modo, como señala el autor en este punto: las propiedades elementales e irreducibles de la Sustancia las constituyen los ya citados *atributos* —lo que, explica Bennett, normalmente se conoce como «categorías» en los planteamientos metafísicos dualistas¹⁵—. Un atributo, para Spinoza, consiste en «una forma básica e irreducible de ser» —e infinita, en cuanto se trata de aspectos de la propia Sustancia—, y debe concebirse por sí mismo y no en relación con otros, tal como se afirma en la décima proposición de la primera parte: «Cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí». *Extensión* y *pensamiento* son los dos grandes atributos de la Sustancia a los que el ser humano tiene acceso, en cuanto se relaciona con infinitos modos que de ellos se derivan. Con esto apuntado, puede comprenderse que los modos son derivaciones de la Sustancia, expresiones de sus distintos atributos —no sólo de la extensión y el pensamiento, pues los atributos

¹³ Jonathan BENNETT: *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett, Indianapolis, 1984, pp. 59-60.

¹⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.



son infinitos—, y que, desde luego, no son formas básicas, infinitas e irreductibles de la Sustancia, sino productos de la misma.

La manera en que Sustancia y atributos se fusionan no es un aspecto claro y cerrado de la *Ética* y, debido a esta dificultad, han surgido interpretaciones muy diferentes en torno a este tema¹⁶, siendo la expuesta aquí la más plausible en lo que a una comprensión actual del modelo spinozista respecta. Precisamente, fue en este punto donde Pollock entendió los atributos como «ideales», si bien ya desde Kuno Fischer¹⁷ se señaló el carácter realista de los atributos a fin de dar sentido de forma cabal a la *Ética*¹⁸. Recientemente, una extensa literatura reafirma esta visión monista —dígase, antidualista— de la obra de Spinoza, tanto a nivel político como ético. Sirvan como ejemplo de ello los trabajos de Vicente Hernández¹⁹ o la ya citada obra de Luciano Espinosa. En cualquier caso, estas disquisiciones no son parte del presente artículo y pueden considerarse zanjadas en este punto, donde han sido citadas a fin de perfilar de forma precisa el sustrato del tema objeto.

NATURA NATURANS Y NATURA NATURATA

La distinción entre la *Naturaleza naturante* y la *naturada* sólo puede plantearse una vez se han establecido estos cimientos ontológicos del sistema spinozista. A partir de ellos, es posible avanzar hacia una imagen más rica y plena de la naturaleza, más allá de la mera categorización conceptual. Las nociones de Sustancia, atributo y modo convergen armónicamente en una consideración del cosmos ya en sentido físico, que explicita cómo de esta ontología fundamental deviene inmanentemente una Naturaleza en la que no cabe ni el dualismo ni una obscuridad metafísica velada por un halo de misterio —lo que no quiere decir que no haya partes complejas o confusas—. Existe, pues, una distinción entre dos formas de naturaleza; distinción que no es más que una reunión de dos aspectos de ella misma, esto es, una clasificación meramente conceptual y no una separación definitiva entre dos realidades diferentes.

Encontramos la exposición de estos dos aspectos fundamentales de la Naturaleza en la propia *Ética*, donde Spinoza enuncia:

[...] por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto

¹⁶ Trabajos sobre la *Ética* como el ya citado de Bennett, el de Harold H. Joachim o el estudio de la Sustancia spinozista de Errol Harris, han abordado esta temática desde perspectivas diferentes. Cf. Jonathan BENNETT, *op. cit.*; HAROLD, H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Forgotten Books, Londres, 2012; Errol HARRIS, *The Substance of Spinoza*, Humanities Press, New Jersey, 1995.

¹⁷ Cf. Kuno FISCHER: *Geschichte der neuern Philosophie*. Heidelberg, quinta edición, t. II, pp. 389-392.

¹⁸ Estas apreciaciones están recogidas en la interpretación que hace Vidal Peña de la noción de atributo. Para ampliar esta información: Cf. *Ética*. Alianza, Madrid, 2006, p. 46, nota 2.

¹⁹ Cf. Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO: *Ética de la inmanencia: el factor Spinoza*, Servicio de publicaciones ULL, La Laguna, 2011.



es [...], Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse²⁰.

En cierto modo, la Naturaleza devendrá naturante o naturada según sea considerada en cada momento. La Naturaleza naturante podría identificarse, dentro de una concepción holista de la realidad —esto es, ese Dios spinozista en cuanto completa Naturaleza, y no sólo mera materia—, como «causa»; mientras que, por otro lado, la Naturaleza naturada sería el producto de esta acción generativa, esto es, «efecto». No hay abismo entre ambas, no son elementos diferentes dentro de este cosmos absoluto. No es tampoco mera dicotomía retórica, sino una parte inextricable del discurso spinozista que refuerza aún más el sistema en cuanto monista e inmanente. Se trata de explicar que, en una misma y única Sustancia, se dan a la vez permanencia y cambio. La Naturaleza en sentido naturante constituye la indeterminada e infinita potencia, mientras que la naturada se concreta y actualiza en forma de modos.

Este Dios spinozista resulta ser, pues, una realidad autocausada, que se determina a sí misma y a su vez a todo cuanto es en ella, una unidad en la que rige la multiplicidad. La Naturaleza naturada está constituida por modos, y éstos existen tanto en forma finita como infinita. Se establece aquí —y será el objeto de las siguientes páginas— una comunión entre lo finito y lo infinito, entre lo eterno y lo duradero. La Naturaleza considerada en cuanto *naturata* es el hogar a la vez que la concreción y la infinitud y, por supuesto, también que lo humano. Precisamente, esta realidad humana es el motivo central de la obra, una *Ética* para el hombre, un encuentro con un modo del entendimiento que permite al ser humano existir sin el miedo a la muerte, sin pasiones que lo zarandeen y nublen su consideración de sí mismo y del universo del que forma parte. Es por esto por lo que no se le puede obviar en cuanto *modo* de esta Sustancia infinita, y el motivo por el que este discurso terminará en la formulación del tercer género de conocimiento. No obstante, debe considerarse esto sin olvidar el sentido totalmente atea de este modelo y, por tanto, debe abandonarse toda pretensión de explicación de lo humano que escape o trascienda estas líneas que esbozan lo natural entendido como lo absolutamente real. Esta visión, que abandona todo misticismo y religiosidad, es una lectura común en los estudios de la *Ética*:

El sentido antiteológico queda así reforzado, sin que pueda ocultarse tras una dicotomía de nuevo cuño falsamente naturalista. No en vano la ciencia natural del siglo ha creado un nuevo paradigma de pensamiento unificador y autosuficiente desde la razón. La naturaleza, en fin, supone la instancia no antropomórfica que acoge en su seno la dinámica modal sustantivada y dignificada por la potencia que le es

²⁰ *Ética*, 1, 29, esc.



propia, de ahí que no se oponga a eso que llamamos cultura e historia, sino todo lo contrario: sólo en términos naturales deben entenderse²¹.

DURACIÓN Y ETERNIDAD

Existe en la *Ética* una especial unión entre la primera y la última parte que podría parecer extraña en una lectura superficial, pero sobre la que un estudio detallado muestra cómo los postulados afianzados en la primera parte adquieren su máximo sentido en las proposiciones que aparecen en la quinta. Esta quinta parte es la cuna del que supone el tercer y más excelso conocimiento al que el ser humano puede acceder. En cuanto modo de esta Naturaleza, el hombre es parte constituyente de la misma tanto en extensión como en pensamiento —al menos, puede reconocerse como expresión de estos atributos—. Coexisten, pues, dos consideraciones acerca de lo humano: primero, que en cuanto modo, se caracteriza por la finitud, la limitación y, en general, es parte de ese mundo de la *duración* al que las cosas singulares pertenecen. Por otro lado, y en tanto parte de un absoluto infinito y atemporal, existe en la constitución del mismo «algo que es eterno», en palabras del autor. Conviene fijar primero la atención en la consideración de lo humano en cuanto *duración*.

El hombre, como la inmediata experiencia revela a cualquier observador, es un ser finito, limitado, que nace y se extingue, y cuya existencia propia tiene una duración. En su devenir existencial, el ser humano está inserto —y forma parte—, de una concatenación infinita de causas y efectos producidos por su relación con otros tantos modos incontables de la *Natura naturata*. La vigésima octava proposición de la primera parte de la *Ética* es clara a este respecto:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.

Lo que Spinoza está afirmando aquí es que, en efecto, las cosas singulares, esto es, los modos —y el humano es uno de ellos—, sólo se relacionan, originan y determinan a obrar y existir de cierta forma en su relación con otros modos, y no en relación con ninguna suerte de Naturaleza superior considerada en absoluto, en cuanto eterna y atemporal —esto es, lo que se entendería por *Natura naturans*—. El origen de lo humano en cuanto parte de esa Naturaleza infinita se entiende y justifica sólo en esta conexión de causas que se extiende *ad infinitum*, pues tanto su nacimiento como su extinción dependen exclusivamente de las relaciones causales con otros modos que interactúan consigo. En conclusión: el ser humano es un producto

²¹ Luciano ESPINOSA RUBIO, *op. cit.*, p. 88.



natural finito y duradero, cuyo principio y final se determina en su relación con los otros modos de la Naturaleza naturada. No cabe, en esta concepción, ninguna suerte de trascendencia o metafísica ambigua que proceda desde una Naturaleza superior para otorgar existencia a lo humano. El monismo, la inmanencia y, en general, el naturalismo fundacional de esta perspectiva resultan, ahora más que nunca, evidentes.

Sin embargo, y como fue señalado, se reivindica en la quinta parte de la *Ética* una suerte de eternidad en el ser humano —y, en general, en cada modo de la Naturaleza—. Cuando se comparan superficialmente las tesis enunciadas hasta ahora con las que van a sucederse en estas líneas, podría parecerle al lector lego que se trata de dos autores antagónicos. Y, sin embargo, sucede que esta quinta parte —recurrentemente interpretada de una disparidad de formas— contiene aquello que ha venido gestándose ya desde el origen de la obra, y que se esculpe a lo largo de las cuatro primeras partes hasta perfilarse definitivamente en esta quinta y última.

El ser humano es un modo, pero es innegable que es un modo con peculiaridades específicas que no se encuentran —al menos, que se tenga constancia— en ninguno de los otros modos de la Naturaleza que han podido conocerse hasta el momento —peculiaridades, que no privilegios, cabe puntualizar—. En esencia: el modo humano es reflexivo, autoconsciente, no es sólo un modo con ideas, es un modo que tiene la idea de que tiene ideas; esto es, como se enuncia de forma general: un pensamiento que se piensa a sí mismo. No obstante, estas particularidades intrínsecas al modo humano no pueden alejarse del modelo de Naturaleza esbozado, el sistema no lo permite. El modo humano, en su especificidad, se deduce de la misma Naturaleza mayúscula y, como no puede ser de otra manera, todo cuanto él es parte también de dicha Naturaleza. Esta —aparentemente— exclusiva capacidad humana es lo que le permite actuar de manera distinta a otros modos y guiar su existencia, desarrollando una conducta ética, una epistemología, etc. Que el conocimiento humano puede dirigirse rectamente hasta alcanzar su forma más elevada es un elemento básico en la filosofía spinozista, a saber, sus celeberrimos tres géneros de conocimiento. Conocidos los dos primeros, ha de llamarse la atención sobre el tercero, en cuanto vincula lo humano de manera paradigmática con esa totalidad infinita de lo real.

En el tercer género de conocimiento el ser humano sobrepasa la mera consideración fáctica y causal de los hechos —esto es, el lenguaje estrictamente científico— para lograr una comprensión cabal de sí mismo y del cómputo de la Naturaleza que sólo es accesible *desde la perspectiva de la eternidad*. El objetivo de esta consideración de las cosas es alcanzar la *beatitudo*, una «salvación», en el sentido de adquirir la tranquilidad y la felicidad suficientes para poder desarrollar su potencia sin pasiones negativas infundadas y, en última instancia, superar el temor a la muerte. Aquí se adquiere un conocimiento de la Naturaleza que asume una comprensión de la misma en cuanto infinitud, algo especialmente llamativo teniendo en cuenta que es un tipo de relación que se establece entre un modo finito, característico del ámbito de la duración, y la Naturaleza en cuanto infinitud. Así, la forma suprema de estar en el mundo desde esta perspectiva es desarrollar un *amor dei intellectualis*, el amor intelectual de la mente hacia Dios, que Spinoza define en la proposición 36 de la quinta parte del siguiente modo:



El amor intelectual [de la mente] hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia [de la mente] humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual [de la mente] hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo²².

El conocimiento de lo infinito, de este Dios spinozista, no es por supuesto completo, pues se alcanza tras lograr un entendimiento, primero, del sí mismo y los propios límites epistemológicos y fisiológicos para, posteriormente, extender ese conocimiento y amor a Dios. Así lo adelantó ya en la segunda parte de su *Ética*, en las controvertidas —luego se verá por qué— proposiciones 45 y 47. Primero, la proposición número 45 enuncia: «Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios». Y, finalmente: «[La mente] humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios».

Aquí surge una aparente contradicción; contradicción entre la proposición 45 y la novena de esta misma parte, en la que se afirma que las cosas singulares sólo implican, en acto, otras cosas singulares²³. ¿De qué manera Spinoza puede afirmar ahora, entonces, que cada idea de un cuerpo o cosa singular existente en acto implica la esencia eterna e infinita de Dios? Vidal Peña destaca este problema y lo considera, simplemente, una contradicción, ya sea deliberada o no²⁴. Sin embargo, no parece que un sistema como el spinozista —ni un autor tan sistemático y metódico— establezca «contradicciones deliberadas» en su propio sistema. Si se acepta eliminar esta posibilidad, resta analizar si se trata de una contradicción en la que el discurso haya caído por sí mismo. Y es aquí donde Spinoza se muestra alerta y preparado para explicar esta afirmación y disipar la aparente aporía. La consciencia del autor sobre esta presunta contradicción parece un buen argumento para pensar que, esté en lo cierto o no, Spinoza nunca vio dicha contradicción, aun cuando fue totalmente consciente de esta problemática, motivo por el que la matiza como se verá a continuación. En el escolio de la proposición 45, Spinoza clarifica que:

²² En este punto, y para una lectura más literal y menos interpretativa de la obra de Spinoza, se interviene la traducción de Vidal Peña del término *mens* por «alma», y se interpola «mente» en cada caso. El uso del término *mens* por parte de Spinoza es explícitamente anticartesiano y establece una distinción deliberada entre *mens* y *anima* con objeto de separarse, precisamente, de esa consideración cartesiana del *cogito*. La explicación de Vidal Peña al respecto de su elección en la traducción olvida este fenómeno y acerca el término a consideraciones místicas o religiosas que el concepto no alberga, y parece más peligrosa que una simple traducción literal. Para la justificación de Vidal Peña sobre su elección: Cf. *Ética*. Alianza, Madrid, 2006, p. 96, nota 24.

²³ E, 2, 9: «La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito».

²⁴ Cf. *Ética*. Alianza, Madrid, 2006, pp. 173-175, nota 23.



Por 'existencia' no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad. Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos [...]. Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios.

Parece evidente que este escolio es una respuesta a esa otra proposición que podría plantear problemas con ella. Spinoza recupera aquí su concepto argamasa, el *conatus*, para exponer las dos imágenes de la temporalidad que pueden hallarse en su obra: el tiempo como *presencia* y el tiempo como *duración indefinida*. Así fue citado Negri al inicio de estas páginas: «Sabemos que el tiempo en Spinoza es en primer lugar el de la presencia y en segundo lugar el de la duración indefinida»²⁵. La redefinición spinozista del concepto de existencia o, mejor, la distinción spinozista entre los dos sentidos de la palabra abre una vía donde la infinitud dirige de alguna forma lo temporal. Este *conatus* es, como se sabe, el *esfuerzo con que cada cosa persevera en su ser*. Si éste es una suerte de ley universal presente en la Naturaleza²⁶, no puede circunscribirse al mero ámbito de la duración, sino que lo penetra estando más allá de éste. En efecto, así aparece en el sistema spinozista, según nos cuenta él mismo en la octava proposición de la tercera parte: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido».

El *conatus* no puede caer en el ámbito de lo finito y lo temporal, puesto que de ser así contravendría las proposiciones previas del sistema. Resulta ser una especie de «inercia del ser» presente en cada elemento de la Naturaleza, que continuaría hasta el infinito si no hubiera otras fuerzas que lo frenaran. Spinoza lo explica en la demostración de esa misma proposición:

En efecto: si implicase un tiempo limitado que determinara la duración de la cosa, entonces se seguiría, en virtud sólo de la potencia misma por la que la cosa existe, que dicha cosa no podría existir después de ese tiempo limitado, sino que debería destruirse; ahora bien, eso (por la Proposición 4 de esta Parte)²⁷ es absurdo; por consiguiente, el esfuerzo por el que la cosa existe no implica un tiempo definido, sino al

²⁵ Antonio NEGRI, *op. cit.*, p. 110.

²⁶ Existen multitud de reflexiones acerca de si realmente el *conatus* es absoluto o hay elementos en el universo que contravienen este principio —y la Física, a este respecto, parece encontrar pruebas que invitan a una nueva discusión—. En el caso del modo humano, el debate adquiere su máxima problemática en el tema del suicidio, que aunque no es objeto del presente artículo, conviene señalar a fin de que el lector disponga de los elementos esenciales que entran en este planteamiento. A este respecto: Cf. Diana COHEN: *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2003. También: Cf. Wallace MATSON: *Death and Destruction in Spinoza's Ethics*, en Genevieve LLOYD [ed.]: *Spinoza: Critical assessments of leading philosophers*, Routledge, Londres, 2001, t. II, p. 249 y ss.

²⁷ La proposición cuarta reza: «Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior».



contrario, ya que (por la misma Proposición 4 de esta Parte), si no es destruida por ninguna causa exterior, continuará existiendo en virtud de la misma potencia por la que existe ahora. Luego ese esfuerzo implica un tiempo indefinido.

La relación establecida, pues, entre la existencia como *presencia* —que fue citada en la novena proposición de la segunda parte— y la existencia como *duración indefinida*, que puede verse en la proposición 45 de esa misma parte, se refuerza e integra definitivamente en el sistema spinozista a medida que el discurso avanza, como sucede en esta octava proposición de la tercera parte, y será en la parte quinta donde adquirirá sus manifestaciones más radicales. Con todo, parece que estas proposiciones disipan la posibilidad de una contradicción en la que el discurso haya caído inocentemente o como por sorpresa, si bien tampoco puede afirmarse que el problema detectado por Vidal Peña esté formalmente resuelto; no obstante, ello sería material para otro trabajo y no para el presente²⁸.

DURACIÓN Y ETERNIDAD EN EL MODO HUMANO

El hombre es un modo como cualquier otro de esta *Natura naturata*, pero desde luego uno con características especiales, como ya se dijo. El principal vacío de la obra spinozista —quizás debido a la prematura muerte del autor— radica en cómo confluyen las perspectivas de duración y eternidad en relación con el modo humano, único modo —que se conozca— con la capacidad racional suficiente para pensar, pensarse y escalar en su concepción de la Naturaleza, desde la precaria imaginación a la excelsa ciencia intuitiva. El tercer género de conocimiento es el ámbito en el que lo humano comprende y asume lo infinito, en tanto tiene por sustrato la concepción de las cosas desde la perspectiva de la eternidad, lo que deviene en ese amor intelectual de la mente hacia Dios. En esta quinta parte se encuentran afirmaciones como las siguientes, en las que se revela ese carácter infinito de la naturaleza humana; carácter que, como se verá, dista mucho de ser una especie de vida más allá de la muerte o trascendencia religiosa. Las proposiciones 22 y 23 afirman: «Sin embargo, en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad» y «[La mente] humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno».

En una lectura superficial y desvinculada de las premisas fundacionales del modelo spinozista, podría parecer que estas afirmaciones son contrarias al planteamiento previo, pero una comprensión en conjunto de las mismas muestra todo lo contrario: la condición humana en relación con la perspectiva de eternidad es una consecuencia de los primeros pasos que la *Ética* asentó, y no un añadido ajeno a la

²⁸ Aparte de los trabajos citados hasta ahora de Vidal PEÑA, también conviene incluir para el estudio de esta problemática su célebre obra *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.



misma. De qué manera una mente humana es eterna no es un tema cerrado en el estudio de la *Ética*, pero sí es sencillo determinar a qué no se refiere Spinoza. No se trata, como se dijo, de una trascendencia religiosa ni de la promesa de una vida ultraterrena. Tampoco de una pervivencia de la identidad, la consciencia o la memoria más allá del cuerpo. Esto ya lo trató Spinoza previamente en la proposición 21, donde dijo: «[La mente] humana no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo».

¿Qué tipo de eternidad atañe a lo humano en cuanto ser finito y temporal? Vidal Peña comenta en su traducción este fragmento, explicando que «no dejamos de sentir y experimentar que poseemos una estructura racional [...] de la que, desde luego, no nos ‘acordamos’ sin el cuerpo, ni nos ‘acordaremos’ cuando el cuerpo desaparezca»²⁹. Parece acertado pensar que la eternidad de lo humano consiste en su acceso a estos elementos de la Naturaleza —de ese Dios— que no pueden ser de otro modo, esto es, la estructura y fundamentos de la razón. Esta tesis, además, concuerda con la afirmación de Spinoza en el escolio de la citada proposición 23 de esta quinta parte, que dice: «[...] los ojos [de la mente], con los que ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas».

Sin embargo es preciso —y necesario— ahondar aún más en esa «eternidad» de la que Spinoza habla, porque no es un concepto sencillo ni claramente definido y porque, además, en ella estriba el fundamento de ese tercer género de conocimiento que permite al hombre considerar las cosas *sub specie aeternitatis*. Tras un breve análisis de dicho concepto, quizá pueda proponerse una interpretación más rica de esa premisa de eternidad de la mente. En la proposición 31 de la quinta parte, Spinoza es claro al respecto: «El tercer género de conocimiento depende [de la mente] como de su causa formal, en cuanto que [la mente] misma es eterna». ¿Cuál es el tipo de eternidad al que Spinoza se refiere? En su trabajo *Spinoza's Proof of Immortality*³⁰, Alan Donagan remarca la importancia de comprender si por eternidad Spinoza adopta un sentido platónico, esto es, entendida como algo ajeno al tiempo y sin ningún tipo de relación con él o, por otro lado, un sentido aristotélico, en el que se entiende como «tiempo infinito». Spinoza dice al respecto que «la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con él ninguna relación»³¹. Esto parece inclinar la discusión de manera clara hacia la concepción platónica de la eternidad, pero sería muy imprudente finalizarla sin rastrear cada matiz que Spinoza legó.

Una contraposición entre sus explicaciones de *duración* y *eternidad* puede ayudar a elaborar un juicio sobre esta cuestión. Spinoza dice que «la duración es una continuación indefinida de la existencia»³². Explica además en esa misma definición que:

²⁹ *Ética*. Alianza, Madrid, 2006, p. 409.

³⁰ Cf. Alan DONAGAN: *Spinoza's Proof of Immortality*, en Genevieve LLOYD [ed.]: *Spinoza: Critical assessments of leading philosophers*, Routledge, Londres, 2001, t. II.

³¹ *Ética*, 5, 23, esc.

³² *Ética*, 2, def. 5.

Digo «indefinida», porque no puede ser limitada en modo alguno por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, da necesariamente existencia a la cosa, pero no se la quita.

Por otro lado, Spinoza dice de la eternidad lo siguiente: «Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna»³³. Y en la explicación de esta definición, añade:

En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin.

Es aquí donde Donagan resalta que Spinoza considera la duración como «perseverancia en la existencia» y la eternidad como «existencia eterna», lo que quiere decir que la eternidad spinozista, en efecto, no guarda relación con el tiempo, esto es, no cabe un cuándo, antes o después, porque carece de toda limitación temporal y, en este sentido, se presenta como una omnitemporalidad, entendida ésta como un «en todo momento del paso del tiempo». Donagan lo explica así:

Spinoza evitó la palabra ‘continuación’, presumiblemente porque presupone un punto de referencia desde el que la existencia continúa ‘antes’ o ‘después’; ya que sostuvo que no hay momentos privilegiados en la eternidad. Por tanto, es más propio decir para su uso que la eternidad, tal como él la concibe, es equivalente a decir existencia necesariamente omnitemporal, entendiendo ‘omnitemporal’ en el sentido de ‘en todo momento en el transcurso del tiempo’³⁴.

Si, efectivamente, la tesis de Donagan es cierta y la eternidad spinozista consiste en una omnitemporalidad de este tipo, Spinoza habría dicho en la proposición 31 de la quinta parte que la mente, eterna omnitemporalmente, es el fundamento del tercer género de conocimiento. ¿En qué sentido la mente posee una existencia eterna que, valga la redundancia, existe en cada momento, mucho antes del nacimiento del cuerpo y más allá de su muerte? En la proposición 21 de la quinta parte Spinoza había dejado claro que la mente no puede ni imaginar ni acordarse del pasado sino mientras dura el cuerpo, luego no es el contenido de la mente aquello que es eterno. Vidal Peña había resaltado que podía ser una estructura racional, y en esta dirección apunta la solución de Donagan, si bien se muestra más amplia y precisa. En la relación mente-cuerpo, Spinoza dijo en el escolio de la proposición séptima de la segunda parte que:

[...] todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una substancia pertenece sólo a una única substancia, y, consiguientemente, que la substancia pensante y la substancia extensa son una sola

³³ *Ética*, 1, def. 8.

³⁴ Alan DONAGAN, *op. cit.*, p. 351.



y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras.

En el corolario de esta misma proposición Spinoza habla de la potencia de obrar de un cuerpo. En Dios —o Sustancia o Naturaleza— toda potencia se ejecuta, no hay distinción entre la potencia y el acto, pues cuanto en la Naturaleza naturante hay de potencia es también acción, toda vez que su esencia implica su existencia, como quedó claramente definido al inicio de este artículo. En el caso de las cosas finitas, y como ya adelantaba la citada vigésima octava proposición de la primera parte, la potencia de obrar está limitada por otros modos finitos, y su esencia, considerada en solitario, no tiene por qué implicar la existencia: «La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia»³⁵. En su trabajo *Spinoza on Duration, Time, and Eternity*, David Savan conviene con esta afirmación:

[...] aunque sólo si un modo existe su esencia también existe, la conexión entre la esencia y el modo es contingente. Si abstraemos la esencia y la consideramos en solitario, no podemos inferir ni que exista ni que no³⁶.

A este respecto, Donagan sintetiza: «Estrictamente hablando, todo en cada momento ejerce su potencia de obrar completa»³⁷. Expresado de otra forma: en tanto los modos forman parte de la Naturaleza naturada, la realización de su potencia entronca y «colisiona» con el resto de modos de la Naturaleza, de ahí que, en acto, las cosas sean diferentes y adquieran distinciones con respecto a su pura esencia formal. Lo que resalta aquí, pues, es lo que él mismo considera un origen de lo que luego será la metafísica leibniziana; a saber, que de una Sustancia infinita, considerada en cuanto Naturaleza naturada —modalmente—, podría surgir todo cuanto esté contenido en su esencia, a menos que sus otros modos interfieran y lo imposibiliten. La esencia y la existencia de la Sustancia son lo mismo, ya que, como se dijo, y desde la primera definición de la *Ética*, todo cuanto recae en la potencia de obrar de Dios es también acción. La maduración y adaptación de esta idea es lo que luego se formaría en ese «mejor de los mundos posibles» leibniziano, cuya mención queda sólo como apunte, pues alejaría a este artículo de su temática. Con todo, la esencia formal de una cosa debe ser separada, pues, de su esencia actual, producto de aquello que ha podido ejecutarse en la intrincada e inabarcable relación que guarda con el resto de modos de la Naturaleza naturada.

Pero ¿qué relación guarda esto con la eternidad de la mente? Respecto de ella, si ésta es, según se puede extraer de la proposición 11 de la segunda parte, una «idea compleja que tiene por objeto un cuerpo humano», en ella debe subyacer aquello que

³⁵ *Ética*, 1, 24.

³⁶ David SAVAN: *Spinoza on Duration, Time, and Eternity*, en Genevieve LLOYD [ed.]: *Spinoza: Critical assessments of leading philosophers*, Routledge, Londres, 2001, p. 366.

³⁷ Alan DONAGAN, *op. cit.*, p. 355.





es eterno y, más aún, que permanece tras la destrucción del cuerpo. Como cada modo de cada atributo —extensión o pensamiento— debe explicarse dentro del mismo atributo, tal y como ya ha sido remarcado, entonces las mentes humanas no pueden individualizarse por referencia a un cuerpo —su cuerpo—. Esto confirmaría la tesis de que, efectivamente, muerto el cuerpo algo de la mente queda, con independencia del cerebro —estructura física del ámbito de la extensión—. Al hablar de individuación, lo que se está diciendo es que lo que queda tras la destrucción de un cuerpo no es lo mismo para cada mente y, en este sentido, esta inmortalidad es personal e individual, pero personal e individual de un modo radicalmente opuesto a cualquier concepción teísta o mística en los sentidos en que fueron negados al comienzo de este artículo: «El Dios de los filósofos [...] no es el Dios de Abraham; y la inmortalidad de los filósofos no es la vida que está por venir en la ciudad celestial»³⁸. Esta atípica concepción de la inmortalidad fue la que tanto molestó a Unamuno³⁹, que tachaba a Spinoza de un sémico buscando amparo en la eternidad de la Naturaleza cuando toda posibilidad de salvación personal y persistencia eterna habían sido negadas. No obstante, el grueso de la literatura posterior conviene en ello, pues los enunciados spinozistas parecen ser claros, al menos, en aquello hacia lo que se apunta: «El spinozismo nos hace sospechar que el ser en su propia inmanencia puede ir más allá del tiempo fáctico, desafiándolo éticamente desde una conciencia enraizada, vinculada a sus mismas condiciones materiales de existencia»⁴⁰.

En conclusión, la mente humana es una gran idea que es conexión de incontables ideas, tanto adecuadas como inadecuadas. Considerada en abstracto y separada de su relación con el resto de modos de la Naturaleza naturada, la esencia formal de la mente tendría la misma estructura que se seguiría del orden total de la Naturaleza. No obstante, en cuanto afectada por —e insertada en— la Naturaleza naturada, en relación con una inabarcable totalidad de modos, tanto finitos como infinitos, su esencia actual dista mucho de su originaria esencia formal. Así, y como Spinoza explicaba en el escolio de la proposición 45 de la segunda parte, pese a que el *comatus* de cada cosa singular, esto es, el esfuerzo con que cada cosa persevera en su existencia —la fuerza originaria que proviene de la esencia infinita de la Naturaleza—, supone un tiempo indefinido e indeterminado y actuaría en todo momento del tiempo, dicha cosa no podrá continuar siendo infinitamente, pues aunque el esfuerzo con el que proceda sea ilimitado, por su relación con tantísimos otros modos de la Naturaleza naturada, su potencia de obrar estará limitada. Sabido esto, la prueba de la inmortalidad de la mente en Spinoza y, con ello, la certeza del tercer género de conocimiento en cuanto fundado en una mente que es eterna, se muestra simple:

Quando un cuerpo humano es destruido, su mente correspondiente, como idea no derivable de la existencia actual de ese cuerpo, parece con él; porque son el mismo

³⁸ *Ibíd.*, p. 361.

³⁹ Cf. Miguel DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*.

⁴⁰ Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO: *Ética de la inmanencia: el factor Spinoza*. Servicio de publicaciones ULL, La Laguna, 2011, p. 23.

modo finito en dos atributos diferentes. No obstante, esa mente, en cuanto esencia actual, tenía como parte constituyente la idea formal de la esencia de ese cuerpo. Y la idea de esa esencia formal pertenece a Dios *sub specie aeternitatis*: es parte de la infinita idea de Dios, que es un modo eterno de Dios en el atributo del pensamiento. Por tanto, la parte de la mente de un hombre que consiste en la idea de la esencia formal de su cuerpo debe ser eterna: debe haber preexistido a su cuerpo, y no podrá ser destruida con él⁴¹.

El mismo tipo de eternidad propone Savan en su trabajo, según se puede leer: «Es la esencia formal, no la actual [...], la que es eterna y conocida por la ciencia intuitiva»⁴². Esta interpretación común coincide con lo que Spinoza enuncia en el segundo escolio de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*:

Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero [...] al que llamaremos «ciencia intuitiva». Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.

La esencia formal de la mente, no su esencia actual, es el fundamento del tercer género de conocimiento. Arraigada en la eternidad de esta forma, la mente se concibe a sí misma *sub specie aeternitatis*, y puede comprender el mundo de la misma manera; esto es, bajo la idea de que cuanto a los sentidos —primer género— y a la razón —segundo— les sale al paso, son sólo las esencias actuales de los modos, pero más allá de ellos hay una esencia formal eterna en la Naturaleza, sin la cual ninguna esencia actual sería posible. De esta manera, Spinoza puede afirmar que existe una relación entre cada cosa singular y la eterna e infinita esencia de Dios, tal como pretendía afirmar en la proposición 45 de la segunda parte. Bien es cierto que podrían apuntarse críticas de aspecto lógico a esta interpretación: Vidal Peña cuestiona la justificación de la posibilidad del razonamiento deductivo del tercer género⁴³, crítica fundada en última instancia en la ausencia de un modo infinito mediato del pensamiento paralelo a la *facies* —al menos, no explícito en la *Ética* como sí lo están los demás—, lo que generaría un problema entre cómo entender los dos sentidos en que se dice «pensamiento» —*cogitatio*— en Spinoza; esto es, la manera en que el pensamiento *para-sí* —en principio, exclusivamente humano— se relaciona con el pensamiento *en-sí* o *en-Dios*⁴⁴.

No obstante, más allá del despliegue estrictamente lógico y formal, el funcionamiento del tercer género de conocimiento, desde sus fundamentos hasta su objetivo, está claramente definido e integrado con el resto del planteamiento spino-

⁴¹ Alan DONAGAN, *op. cit.*, p. 360.

⁴² David SAVAN, *op. cit.*, p. 367.

⁴³ *Ética*. Alianza, Madrid, 2006, nota 23, pp. 173-175.

⁴⁴ Esta distinción entre el «en-sí» y el «para-sí» ha sido tratada con más detenimiento por Victor Delbos. Cf. Victor DELBOS: *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1950, p. 75.



zista. En contra de lo que muchos autores han determinado⁴⁵, la quinta parte de la *Ética* no supone una ruptura con respecto al planteamiento previo de la obra, no es una laguna de misticismo en un trabajo que antepone la demostración racional y la ciencia a cualquier concesión metafísica sobre la existencia del hombre y su porvenir. Cada vez más, nuevos estudios sobre la *Ética* señalan y conciben esta quinta parte y su tercer género de conocimiento como el estadio último del modelo spinozista, una consecuencia de cada una de las demostraciones y postulados previos⁴⁶. No se puede restar importancia a que, más allá de su formulación lógico-deductiva, el tercer género de conocimiento tiene un sentido eminentemente práctico⁴⁷: conduce al hombre hacia una vida ajena a todo temor, donde la muerte no es su determinante existencial por excelencia, sino la vida, concebida desde esta perspectiva de eternidad: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida»⁴⁸. Por supuesto, y como reconoce el propio Spinoza en el escolio a la última proposición de la *Ética*, este sendero hacia la eternidad no es un camino sencillo, requiere esfuerzo y dedicación, pero su consecución provee al hombre de la mayor de las virtudes; no obstante, «todo lo excelso es tan difícil como raro»⁴⁹.

Recibido: mayo 2014

Aceptado: septiembre 2014



⁴⁵ Como el NEGRI de *L'anomalia selvaggia* o Jonathan BENNETT en su trabajo *A Study of Spinoza's Ethics*, entre otros.

⁴⁶ Autores como los vistos en este artículo: Alan Donagan, David Savan o el mismo Antonio NEGRI en su *Spinoza subversivo*, que elabora una autocrítica sobre sus anteriores afirmaciones.

⁴⁷ Sobre el carácter pragmático de la obra spinozista y, especialmente, su recuperación para la contemporaneidad: Cf. Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO: *op. cit.*

⁴⁸ *Ética*, 4, 67.

⁴⁹ *Ética*, 5, 42, esc.

