

Individualidad en la teoría spinoziana de la eternidad de la Mente¹

*Syliane Malinowski-Charles**

Resumen

La teoría spinoziana de la eternidad de la mente, tal como se expresa en E 5P23, ha sido durante mucho tiempo confundida con una teoría de la inmortalidad del alma; pero comentaristas más recientes tienden hacia el extremo opuesto al mantener que todas las almas, consideradas después de la muerte de sus objetos y sub specie aeternitatis, deben ser de alguna manera idénticas. Esta posición, actualmente estándar, debe ser revisada con el fin de poner de manifiesto que la propia teoría del conocimiento de Spinoza obliga a afirmar que lo que eternamente -sempiternamente- ‘permanece’ del alma es de algún modo individualizado. Retomando la distinción entre el aspecto eterno de la mente, que se da aun durante la vida de un individuo, y la mente existente entendida sub duratione, sostendré que el argumento habitual en la literatura sólo vale para la mente sub specie aeternitatis, que es la idea adecuada de cualquier cuerpo que hay en Dios. Pero en un alma que forma ideas verdaderas y adecuadas, i.e. en una mente humana racional, se puede aseverar que a lo largo de su vida se concibe un nuevo conjunto de ideas, y que es este nuevo grupo de ideas lógicamente relacionadas, típicas de un individuo dado, lo que permanece eternamente después de la muerte del cuerpo (y de su alma correspondiente). A esto se agrega que hay en Spinoza varios pasajes que muestran que existe una diferencia esencial, ontológica entre una esencia posible indeterminada y una esencia que llega a la existencia en el mundo actual. Es por tanto posible concebir que la teoría de Spinoza podría admitir la idea que la vida de una mente cambia esta esencia, esto es, que la existencia aporta una determinación particular a la idea de un cuerpo tal como es en Dios antes, y después de que ha llegado a existir.

Palabras clave: Spinoza – eternidad – individuo – ética

¹ Este trabajo se ha nutrido de los comentarios personalizados de Steven Nadler, por los cuales estoy extremadamente agradecida, y por las discusiones en el Mid-Atlantic Seminar in Early Modern Philosophy donde fue inicialmente presentado (Universidad de Princeton, 30 de marzo -1 de abril de 2007). Varios académicos presentes en este evento formularon comentarios de gran utilidad, incluyendo a Nicholas Jolley, Paul Hoffman, Alan Gabbey, Daniel Garber, Steven Nadler, Michael LeBuffe y David Scott. Estas críticas me convencieron de que no aún no estaba preparada para probar mi punto de vista de manera suficientemente fuerte. En tanto, desarrollé mi perspectiva tanto sobre lo que denomino *las dos mentes* en Spinoza (Malinowski-Charles, 2012) acerca de la diferencia metafísica entre una esencia ficcional y la esencia de un modo existente, como sobre la individualidad y el *conatus* (gracias a becas individuales de investigación del Conseil de recherche en sciences humaines du Canada –CRSH- y de los Fonds de recherche Québécois - Société et Culture –FRQSC- hasta 2016). Ahora vuelvo sobre este trabajo con argumentos renovados. Por último, quiero agradecer especialmente a Andrea Pac por traducir este trabajo del inglés.

Individuality in the Spinozian theory of the eternity of the Mind²

Syliane Malinowski-Charles*

Abstract

Spinoza's theory of the eternity of the mind, as it is expressed in E 5P23, has long been confused with a theory of the mind's immortality, but more recent commentators tend to go to the other extreme by maintaining that all minds, considered after the death of their objects and "sub specie aeternitatis," must somehow be identical. This now standard position must be revisited in order to see that Spinoza's theory of knowledge itself obliges one to hold that what eternally -sempiternally- "remains" of the mind is individualized in some way. Recalling the distinction between the eternal aspect of the mind, which is given even during one's lifetime, and the existing mind understood "sub duratione," I shall claim that the common argument found in literature only applies to the mind *sub specie aeternitatis*, which is the adequate idea that God has of any body. But in a mind that forms true and adequate ideas, i.e., in a rational human mind, it may be held that a new set of ideas is conceived during its life-time, and that it is this new group of logically-linked ideas, typical of a given individual, which is what eternally remains after the body's (and the corresponding mind's) death. In addition, Spinoza has several passages that show that there is an essential, ontological difference between an undetermined *possible* essence and an essence that has come to exist in the actual world. It is thus possible to conceive that Spinoza's theory could accept the idea that the life of a mind changes this essence, that is, that existence gives a particular determination to the idea of a body as it is in God before, and after it has come to exist.

Keywords: Spinoza – eternity – individual – ethics

² This work has been nourished by Steven Nadler's personalized commentaries, for which I am extremely grateful, and by the discussions at the Mid-Atlantic Seminar in Early Modern Philosophy where it was initially presented (Princeton University, March 30-April 1 of 2007). Several academics present at this event made very useful comments, including Nicholas Jolley, Paul Hoffman, Alan Gabbey, Daniel Garber, Steven Nadler, Michael LeBuffe and David Scott. These criticisms convinced me that I was not yet ready to prove my point of view strongly enough. Meanwhile, I developed my perspective on both what I call the two minds in Spinoza (Malinowski-Charles, 2012) about the metaphysical difference between a fictional essence and the essence of an existing mode, as well as about individuality and the conatus (thanks to individual research grants from the Conseil de recherche en sciences humaines du Canada -CRSH- and the Fonds de recherche Québécois - Société et Culture -FRQSC- until 2016). Now I return to this work with renewed arguments. Finally, I want to especially thank Andrea Pac for translating this work of English.

En EV23, Spinoza dice que “El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno”.³ Esta teoría de la eternidad de la mente⁴, tal como es expresada en las proposiciones 23 y siguientes de *Ética V*, ha alimentado un largo debate alrededor de su significancia. En particular, fue primeramente entendida como una teoría de la inmortalidad del alma, interpretación que autores más recientes consideran equivocada. En *The Philosophy of Spinoza*, inicialmente publicada en 1934, Wolfson enseñó erróneamente a las nuevas generaciones que abordan por primera vez esta figura de la modernidad, que la doctrina de Spinoza era simplemente una reformulación de algunas perspectivas antiguas sobre la *inmortalidad* del alma, como el título del capítulo dedicado a este tema deja en claro.⁵ En sus esfuerzos por eliminar todo eco de la concepción religiosa tradicional de la inmortalidad del alma en sus lecturas de Spinoza, la mayoría de los comentaristas de las últimas décadas han tendido a obliterar todo concepto de personalidad o individualidad de la eternidad de la mente de la que Spinoza habla. El argumento es el siguiente: la individualidad está relacionada con el cuerpo; por ello, lo que permanece de la mente después de su separación con el cuerpo viviente - sea esto lo que fuere- no puede ser *individual* en modo alguno para Spinoza. En consecuencia, la versión comúnmente aceptada es que todas las mentes, consideradas después de la muerte de sus objetos y *sub specie aeternitatis*, deben de alguna manera ser idénticas unas a otras. Esto se ve notablemente en Steven Nadler, quien dedica varios textos (2001, 2002a, 2002b) para presentar la especificidad de Spinoza en contraposición a la tradición judía. En el capítulo 5 de *Spinoza’s Heresy* (2001, pp. 94-131), en especial, se ocupa mayormente de subrayar la diferencia entre la teoría spinoziana puramente *filosófica* de la eternidad de la mente, que se deriva de su teoría del conocimiento, y la tradición religiosa que cree en una inmortalidad personal. Como resultado de esta comparación, Nadler niega toda identidad o personalidad de aquello que permanece eternamente de la mente después de la muerte de la persona en la filosofía de Spinoza. Otro buen ejemplo de esta perspectiva dominante es Daniel Garber, quien escribe aún más directamente que “Para Spinoza, la existencia eterna que alcanzamos al devenir cada vez más racionales es simplemente la existencia de una idea o de una colección de ideas en el intelecto infinito de Dios. Punto” (2005, p. 108).

Pienso que hemos ido de un extremo a otro y que, como ocurre con frecuencia en la filosofía -al igual que, podemos decir, en todo-, es necesario buscar un término medio. Aunque estas lecturas señalan algo muy importante en Spinoza, se puede argumentar que pasan por alto un aspecto relevante de su pensamiento, a saber, la individualidad, y que este concepto es esencial en la tarea ética presente en la filosofía de Spinoza. Mi postura es que uno debe reconsiderar la teoría spinoziana de la eternidad de la mente a la luz de su

³ NT: Las citas de la obra de Spinoza corresponden a la traducción de la *Ética* de Vidal Peña editada por Madrid, Alianza, 1998. Las citas del *Tratado Breve* corresponden a la traducción de Atilano Domínguez editada por Madrid, Alianza, 1990.

⁴ NT: El término inglés *mind* será traducido, según el sentido del texto, por *mente* o por *alma*, término más frecuentemente usado en castellano. En las citas de las obras de Spinoza, se respetará la opción elegida por el traductor.

⁵ Nos referimos al capítulo 20: “Amor, Inmanencia y Beatitud” (Wolfson, 1969, vol. 2, pp. 261-330).

metafísica de la individuación, y que la teoría spinoziana del conocimiento por sí misma nos fuerza sostener que lo que permanece eternamente de la mente tiene que ser individualizado de un modo u otro. Retomando la distinción entre el aspecto eterno de la mente, que es dado aún durante la vida, y la mente existente entendida *sub duratione*, sostendré que el argumento corrientemente encontrado en la literatura spinoziana sólo se aplica a la mente *sub specie aeternitatis*, que es la idea adecuada de cualquier cuerpo en Dios, ya sea que tenga un cerebro racional o que no lo tenga. Pero en una mente que forma ideas verdaderas y adecuadas, i.e., en una mente racional humana, se puede afirmar que un nuevo conjunto de ideas es concebido durante su vida, y que este nuevo grupo de ideas lógicamente relacionadas, típicas de un individuo dado, es lo que *permanece* eternamente después de la muerte del cuerpo (y de la correspondiente mente).

Dicho de otra manera, como sabemos por EV22, “en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad”,⁶ y por tanto tiene sentido pensar que la esencia (individual) de un cuerpo simplemente volverá al estado neutral e indiferenciado de una idea entre otras en el intelecto de Dios. Sin embargo, argumentaré que la existencia concreta *suma* algo a la idea que es eternamente en el intelecto de Dios. Spinoza tiene abundantes pasajes que muestran que hay una diferencia esencial, ontológica entre una esencia indeterminada *posible* y una esencia que ha llegado a existir en el mundo actual. Es, pues, posible concebir que la teoría spinoziana podría aceptar la idea de que la vida de una mente cambia esta esencia. Esto es, que la existencia aporta una determinación particular a la idea de un cuerpo tal como es (era) en Dios antes y después de llegar a existir.

I. La eternidad en Spinoza como algo más que inmortalidad

La eternidad es definida por Spinoza como algo que no puede ser explicado por la duración o el tiempo y es más *esencial* a una cosa que la simple duración indefinida:

EIDef8: Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

Expl: 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.

La explicación de esta definición parece excluir dos cosas al mismo tiempo, a saber, la inmortalidad y la sempiternidad. De hecho, para ser completamente precisos, no es esta parte de la *Ética* la que más desafía la noción de *inmortalidad personal*, pero bien podemos

⁶ Acuerdo con Daniel Garber en que “bajo una especie de eternidad” debería ser traducido como “desde la perspectiva de la eternidad” (cf. Garber, 2005, p. 109) con el fin de transmitir la imagen visual presente en la expresión, tomando “especie” como una forma derivativa del verbo *speculare* (mirar). Una discusión sobre la correcta traducción de esta frase latina ha conducido a conclusiones similares en la literatura francesa sobre Spinoza, y en lo personal he decidido seguir la traducción de Chantal Jaquet como “sous un regard d'éternité” en la parte de mi libro dedicada a la eternidad (Malinowsky-Charles, 2004a, pp. 201-232).

decir que sabiendo de esas otras partes el rechazo que hace Spinoza de la inmortalidad se reconoce ya en esta misma definición. Como esto implicaría una mera reiteración de argumentos que ya han sido dados por otros (como Nadler), no pretendo tratar la negación de la inmortalidad personal aquí. Parece obvio que todos los tipos de cogniciones relacionadas con la imaginación, i.e., el primer género de conocimiento, desaparecen con la muerte de una persona, de modo que no veo el sentido de hablar sobre *inmortalidad* si la mente que supuestamente persiste no tiene memoria de lo que *fue* en su vida. *Inmortalidad* tiene una resonancia religiosa, y pienso que la mera elección de otro término tal como *eternidad* por Spinoza, donde todos sus contemporáneos esperaban *inmortalidad*, prueba suficientemente que quería hablar sobre algo completamente diferente. Lo que me interesa por el momento de la explicación spinoziana de la definición de *eternidad*, es que parece negar lo que es tradicionalmente concebido como *sempiternidad*, esto es “la existencia temporal sin un comienzo ni fin”, por usar la definición de Garber (2005, p. 104).

Pero la explicación dice que la eternidad no puede “explicarse por la duración o el tiempo”, ni puede ser relacionada de alguna manera con las cosas en tanto duran. Este es un acertado argumento de Wallace Matson cuando da el ejemplo del principio de inercia, que es tanto una verdad eterna (aun para Spinoza, cfr. EII13L3C), como un principio que se sostiene *hoy*, con la consecuencia de que nos hace explicar de cierta manera la duración de las cosas (Matson, 1990, p. 85). Sin embargo, la eternidad es lo que da cuenta de, o explica, las cosas en el tiempo, no al contrario. Por tanto, la eternidad “no puede explicarse por la duración o el tiempo”, como dice Spinoza. Otro ejemplo muy evidente es la esencia eterna de un cuerpo en el intelecto de Dios, que todos admiten ver como el primer, y mínimo, sentido en el que somos eternos para Spinoza. Hay en el intelecto de Dios una idea eterna de la relación particular de movimiento y reposo que constituye la esencia individual de cualquier cuerpo posible (cf. EII13L3Def), un poco como el espacio geométrico contiene todas las figuras potenciales, o como el campo de las matemáticas contiene una infinidad de ecuaciones posibles. No obstante, nadie negaría que esta idea eterna corresponde, y tiene cierta relación (que resulta ser de causalidad inmanente), con el cuerpo concretamente existente que, por así decir, nació en 1632 y murió en 1677, y escribió un libro llamado *Ética*.

A pesar de reconocer que “Spinoza a veces habla como si la eternidad implicara la sempiternidad” (Garber, 2005, p. 104), como por ejemplo cuando dice que hay una “duración eterna y constante d l intelecto” en el *Tratado Breve* (II/26, GI: 112), Garber se niega a aceptar esta doctrina. En oposición a Martha Kneale (1979), Alan Donagan (1979), Errol Harris (1971) y, podemos agregar, Wallace Matson (1990), Garber se alinea con Hardin (1977)⁷ para decir que, dado que la eternidad no tiene relación con la duración, entonces Spinoza simplemente niega lo que podemos llamar *sempiternidad*:

Excepto por un pequeño número de notables oponentes, los comentaristas acuerdan en general que en la *Ética* Spinoza es razonablemente claro con

⁷ Hardin sostiene que la eternidad debe entenderse como “atemporalidad” en lugar de “tiempo infinito”.

respecto a que su principal interés no es la sempiternidad de la mente, su inmortalidad, su existencia en todo tiempo sino la eternidad de la mente, su existencia de una manera que la pone directamente fuera del tiempo (Garber, 2005, p. 104).

Me temo que soy parte de este “pequeño número de notables oponentes”, como de hecho lo son recientes comentaristas franceses tales como Chantal Jaquet, y todos aquellos que ella ha convencido en su meticuloso examen de la eternidad (1997). Encuentro en efecto que el vocabulario usado no sólo en los trabajos previos de Spinoza, sino también en su *Ética*, introduce una conjunción entre eternidad y una duración infinita⁸ de la mente después de llegar a existir que debería hacernos aceptar la perspectiva de que la eternidad es compatible con una forma de sempiternidad para Spinoza. El ejemplo más obvio en la *Ética* es, desde luego, cuando Spinoza dice que “[concluye] todo lo que respecta a esta vida presente”, de modo que “es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma, considerara ésta sin relación al cuerpo” (EV20Esc).

Aceptar esta introducción de un nexo con la duración de las cosas es el primer paso hacia lo que argumentaré más directamente en la última parte de este trabajo, a saber, que la esencia misma puede devenir de alguna manera diferente una vez que se actualiza en un cuerpo que tiene existencia actual. Pero también admitiré que la eternidad es más que la sempiternidad, que es algo diferente, que incluye la duración continua pero no se reduce a ella: es la fuente de una particular *necesidad*. Así, acuerdo decir que Spinoza habla sobre dos cosas diferentes usando una misma palabra en la quinta parte de la *Ética*. En ocasiones, se refiere a la eternidad de la mente en el sentido propio como la necesaria cualidad de la esencia de una cosa dada en el intelecto de Dios. Esta es la *eternidad mínima* que encontramos en EV22 y 23, por ejemplo, y que se comparte con todas las cosas:

EV22: 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*.

Dem: Dios no es sólo causa de la existencia de tal o cual cuerpo humano sino también de su esencia (*por la Proposición 25 de la Parte I*), que debe ser necesariamente concebida, por ellos, por medio de la esencia misma de Dios (*por el Axioma 4 de la Parte I*), y ello según una cierta necesidad eterna (*por la Proposición 16 de la Parte I*); ese concepto, entonces, debe darse necesariamente en Dios (*por la Proposición 3 de la parte II*), Q.E.D.

EV23: El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno. [Esta proposición, en sí misma, podría admitir una lectura *sempiternalista*, si no fuera por la demostración y el escolio que la siguen que muestran que no es ésta la cuestión].

⁸ Adrede, no digo *tiempo*, que es un mero producto de nuestra imaginación para Spinoza y que, en consecuencia, sólo puede ser relativo a nuestra vida *presente*, no a la eternidad (cf. EII44Esc y Cor2).

Dem: ... Como, de todas maneras, eso que se concibe con una cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de dios es algo (*por la Proposición anterior*), ese algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno. Q.E.D.

Esc: Esa idea que expresa la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad es, como hemos dicho, un determinado modo del pensar que pertenece a la esencia del alma y es necesariamente eterno.

Que la *eternidad* de la que habla Spinoza en estas dos proposiciones es en efecto diferente de, y más que, *sempiternidad* que también admito, queda claro en la frase “no puede definirse por el tiempo, *ni puede tener con él ninguna relación*”, dada en el resto del Escolio.

Pero también veo lo eterno como significando *sempiterno* en algunos otros pasajes de Spinoza en los que habla sobre la eternidad en un segundo sentido. Como acertadamente observa Nadler, “La mente humana participa de la eternidad en dos maneras diferentes (20015, p. 111), y

no reconocer esta segunda variedad de la eternidad para la mente es lo que imposibilita a Bennett dar sentido a las perspectivas de Spinoza aquí. Bennett está preocupado por el hecho de que Spinoza cree tanto que la mente eterna no es nada más que la idea (no cambiante) de la esencia eterna del cuerpo como que ‘cuánto de mi mente sea eterno depende de algunos hechos sobre mi conducta y mi condición’; en otras palabras, que podamos incrementar nuestra parte de eternidad. Dado que Bennett reconoce sólo la eternidad de la mente como la idea de la esencia no cambiante del cuerpo, no hay (argumenta) ‘provisión alguna para que incremente cuanto haya de eterno en mi mente, salvo que pueda cambiar la esencia de mi cuerpo, sea lo que fuere que ello signifique. Pero ahora nos enteramos de que cuanto haya de eterno en mi mente depende del pensamiento que realice, como si pudiera trabajar en el acrecentamiento de la parte eterna de mi mente (Nadler, 2001, nota 53 p. 205).

“En efecto”, precisa Nadler a continuación, “eso es *exactamente* lo que piensa Spinoza que podemos hacer aumentando la cantidad de ideas adecuadas” (Nadler, 2001, nota 53, p. 205). Yo concibo este segundo sentido de la eternidad como el que caracteriza la mente en la medida en que es el sujeto o sustrato de un conjunto particular de ideas que constituyen lo que la mente conoce por el tercer género, junto con toda la afectividad (activa) que deriva de ellas (ya sea *aquiescentia in se ipso*, *conscientia sui* o amor intelectual de Dios). Es en este sentido, pues, que Spinoza dirá en EV33 que “El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno”.

En síntesis: en el primer sentido, al que hemos aludido y que Garber denomina “el sentido mínimo de la eternidad”, “no hay nada distintivamente personal acerca de esta idea

eterna del cuerpo -nada que pueda llevarme a considerar mi *sí mismo*, idéntico al sí mismo que soy en el presente de esta vida”, como dice Nadler (2001, p. 115). “Hay, no obstante, otra variedad de eternidad para la mente en el sistema de Spinoza, ... accesible *sólo* para las mentes humanas, dado que es adquirida por agentes racionales únicamente” (Nadler, 2001, p. 115). A esto se refiere Garber (2005, p. 108) como “un segundo y más pleno tipo de existencia eterna”, y que yo leeré como una forma de sempiternidad. Me permitiré ahora volver sobre la explicación de los aspectos personales que pienso debemos atribuir a esta eternidad en su segundo sentido.

II Individualidad en la eternidad de nuestra mente (en el segundo sentido)

Mi tesis principal es que si entendemos la parte de nosotros que permanece después de la muerte no sólo como nuestra mera esencia eterna, sino además como el producto acumulativo de las diferentes ideas adecuadas que hemos alcanzado en nuestra vida como seres racionales, debemos también aceptar la idea de que este *conjunto de ideas* refleja algo de lo que hemos sido (i.e., es *individual* en un sentido fuerte). Podríamos incluso llegar a usar el término *personal* aquí, pero debemos recordar que una persona propiamente entendida es un compuesto existente de cuerpo y mente,⁹ junto con todos los rasgos y los efectos correspondientes al primer género de conocimiento, que desde luego debe desaparecer con la disolución del cuerpo (es por esto que prefiero no hablar sobre la *inmortalidad personal*). Lo que argumentaré aquí está pues en directa oposición a los comentaristas que, con el fin de evitar hablar de la inmortalidad personal, llegan al extremo de una eternidad *completamente impersonal*¹⁰. No pretendo tomar *inmortalidad personal* en el sentido fuerte y acuerdo que esta última debe ser negada en las perspectivas spinozianas.

Para entender de qué manera un sentido más débil de *inmortalidad personal* puede ser sostenido, pienso que deberíamos volver a la manera en que las ideas adecuadas se forman en nuestras mentes finitas. Spinoza distingue entre dos “órdenes” para las ideas, por los cuales se refiere a dos diferentes tipos de cadenas causales entre ellas: uno inadecuado, el otro, adecuado. El primero es el “orden de la naturaleza”, una frase que encontramos cada vez que habla acerca de la contigüidad temporal entre dos eventos que son interpretados por nuestras mentes como en una relación de causa y efecto. Mi auto queda aplastado bajo un árbol que cae a causa de fuertes vientos durante una tormenta, y puedo establecer las siguientes conexiones lógicas: primero, los vientos, luego, la caída del árbol y, en tercer lugar, el auto aplastado. No sólo uno tiene que ser anterior al otro, sino que también lo *causa* en el sentido corriente del término (causa eficiente). Este es el orden de la naturaleza. Es *inadecuado* porque, en primer lugar, podría tratarse de una

⁹ Este es la primera, y más fundamental refutación de Nadler de la idea de la *inmortalidad personal* (cf. Nadler, 2001, p. 124: “Una persona no es un alma o una mente que meramente resulta encarnada...”).

¹⁰ Por ejemplo, Steven Nadler, según el cual “hay partes de la mente que persistirán después de la desaparición del cuerpo, Spinoza lo admite, pero la eternidad que les pertenece no es nada personal” (Nadler, 2001, p. 111; énfasis añadido). Como he dicho ya, acuerdo con esta afirmación sólo cuando se refiere al primer tipo de eternidad.

interpretación errónea de la causalidad (tal vez el árbol cayó no como consecuencia de los fuertes vientos sino porque mi vecino, que está enojado conmigo, lo serró cuando yo no estaba, o simplemente porque estaba totalmente podrido y se iba a caer de cualquier manera). Es también inadecuado porque la causa más lejana a la que puedo remontarme no trasciende el nivel fenomenológico. No aprehendo la necesidad de todos estos elementos; simplemente los considero como se dan en el tiempo, *sub specie durationis*, pero no *sub specie aeternitatis*. Para decirlo llanamente, soy afectada por la tristeza por este evento porque no veo que todo esto es solamente materia, expresando la potencia infinita que Dios o la naturaleza tiene para expresarse en una u otra forma de la extensión. Si entendiera esto como una necesidad eterna en ese sentido, por el contrario, este evento (como cualquier otra expresión de la potencia infinita) debería ser una fuente de alegría para mí.

El orden del intelecto es el único orden causal real. Aquí aludo a un rasgo muy complicado de la teoría spinoziana en cuyos detalles no puedo entrar en el marco de este trabajo, a saber, la diferencia entre nuestra mente en la medida en que tiene ideas inadecuadas y emociones pasivas, y la idea adecuada de nuestro cuerpo como es en Dios (cf. Malinowski-Charles, 2010). El modo finito que somos no es en modo alguno una mera ilusión, sino que hay algo no presente en el intelecto de Dios, y por tanto no-eterno, en los aspectos pasivos e inadecuados de las cogniciones que contiene. Esta es la razón por la cual todo esto *desaparece* instantáneamente con la muerte de nuestro cuerpo, porque no hay memoria adecuada que pueda sobrevivir, ni resta configuración física que le corresponda en la extensión. En términos mecanicistas aceptables, Spinoza piensa que la memoria es sólo la contraparte mental de una configuración particular de mi cuerpo individual. No habla sobre *espíritus animales*¹¹ en la *Ética*, pero su concepción de la memoria, tal como se encuentra en EIII17Esc y 18, se relaciona con el hábito y debe haber sido aceptable para cualquiera de sus contemporáneos cartesianos (sólo por dar un ejemplo, véase E II18: “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros”¹²). No es posible desarrollar esto aquí, pero basta con decir que sólo las ideas que corresponden al modo en que Dios o la naturaleza conocen las cosas (por tanto, adecuadas) son *verdaderamente* eternas.

¿Qué ocurre con la mente que las conoce en su tiempo finito de vida, entonces? Es claro que si sólo tuviera ideas inadecuadas (con una que otra excepción que no puede evitar tener, tal como una idea más o menos consciente de la esencia eterna de Dios¹³), entonces debe desaparecer. Pero cuantas más ideas adecuadas haya tenido, mayor es su parte eterna. Como parafrasea Garber, “Porque la *totalidad* de las ideas de Dios son adecuadas, sólo mis ideas adecuadas permanecen. Cuanto más de tales ideas tenga cuando muera, más

¹¹ Nótese que Spinoza aún utiliza este vocabulario cartesiano en el *Tratado Breve* (cf. TB V 2/20 nota 3, G. I: 96-97).

¹² Sobre la memoria y el hábito, véase Laurent Bove (1996, pp. 19-33), y la primera parte de Malinowski-Charles (2004b) donde argumento que hay también un uso adecuado del hábito en Spinoza.

¹³ Véase EII46 y 47: “El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, implícito en toda idea, es adecuado y perfecto” y “El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios”.

de mi mente es eterna" (2005, p. 108). Pero esto lo conduce a concluir de manera bastante abrupta que ésta no es *en sí misma* una buena razón para esforzarse por una mayor racionalidad (y ciertamente tampoco es algo que pueda asociarse con la beatitud aludida en EV43Esc, Garber acordaría):

En esta perspectiva, la existencia eterna es algo por lo que puedo esforzarme, algo que puedo esperar alcanzar en la medida en que me vuelva más y más racional. Pero en otros aspectos, la doctrina más completa es más cercana a la eternidad mínima que discutí más arriba... Para Spinoza, la existencia eterna que alcanzamos al devenir más y más racionales es simplemente la existencia de una idea o colección de ideas en el intelecto infinito de Dios. Punto. Tenemos una existencia eterna sólo en la medida en que Dios nos recuerda... [Pero] si estoy siempre ya en la mente de Dios, ¿por qué debería tener que esforzarme por llegar a ella? (2005, pp. 108-109).

Dan Garber pasa a desarrollar de manera interesante su propia contribución a la discusión de la eternidad de la mente en Spinoza, a saber, que esta doctrina tiene por fin suprimir el miedo a la muerte contenido en las ideas inadecuadas, con su original idea de que Spinoza usa el miedo presente a la muerte de su lector para hacerlo esforzarse por alcanzar el conocimiento racional que lo liberará de él. Esta perspectiva es muy tentadora, y me gusta particularmente la explicación de la manera en que Spinoza usa una pasión para combatir otra (una idea que definitivamente vale la pena mantener en la propia explicación del proceso de salvación). Pero ésta podría no ser la única razón o, para decirlo de otra manera, Garber podría equivocarse en su creencia de que un pre-requisito para que esto funciones es que nuestra mente eterna debería excluir tanto la sempiternidad (como él argumenta) como la individualidad (como parece implicar en su argumento).

Así, quiero volver a mi tesis original de que lo que permanece eternamente de nuestra mente es individualizado de alguna manera. Como hemos visto, sólo lo que es conforme con el orden del intelecto puede ser considerado eterno. El ordenamiento de nuestras ideas en el primer género de conocimiento tal como están relacionadas según las afecciones de nuestros cuerpos, debe desaparecer. Y ciertamente, la mayor parte de nuestra personalidad queda incluida en ello. Pero en la medida en que mi mente existente adquiere ideas del tercer género en el tiempo, i.e., en un orden específico a lo largo de su vida, mi conjunto de ideas eternas refleja algo de mí, o de la vida que he llevado. Con respecto a este punto, veamos EV10:

Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento

Esc: Mediante esa potestad de ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo, podemos lograr no ser afectados fácilmente por afectos

malos. Pues (*por la Proposición 7 de esta Parte*) se requiere mayor fuerza para reprimir los afectos ordenados y concatenados según el orden propio del entendimiento que para reprimir los afectos inciertos y vagos.

Lo que me interesa especialmente en esta cita, más allá de la clara oposición entre el orden aleatorio de nuestra imaginación y el orden adecuado de estas mismas afecciones para el intelecto, es que podemos introducir orden, mediante nuestra concepción racional, en el nivel del primer género de experiencia. Es como si pudiéramos reajustar la cadena correcta de la causalidad superponiéndola a la cadena parcial e inadecuada.¹⁴ Imagínese por ejemplo que tenemos el orden de la naturaleza que arroja la siguiente secuencia temporal:

$$A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D.$$

En realidad, tal vez sólo $C \rightarrow D$ es un nexo causal real (e.g. el árbol cae, por tanto el auto queda aplastado), y A y B no están causalmente relacionados más que en mi imaginación. Tal vez deberíamos introducir otras causas que darían cuenta de D al final (digamos, Y y Z, desconocidas para mi mente finita, de modo que la conexión física real sería $Y \rightarrow Z \rightarrow C \rightarrow D$). Pero ciertamente, en todos los casos, deberíamos también introducir diferentes niveles de causalidad, a saber, la causalidad inmanente entre substancia y modo, con el fin de ver cada elemento individual en la cadena como siendo en sí mismos sólo un efecto o una forma que la substancia, o la potencia infinita de Dios, adopta para constituir los modos finitos del mundo.¹⁵ Llamemos a esto Y', Z', C' y D'. Cualquiera sea el orden real de las conexiones en Dios, debe incluir las cadenas causales verticales tanto como horizontales estos, de manera que relacione Y con Y', Z con Z', C con C' y D con D'. Aun cuando no estoy personalmente de acuerdo con la primera interpretación de Curley sobre Spinoza en 1969, debo decir que -cualesquiera consecuencias derive de ahí- adhiero a su explicación de los infinitos modos inmediatos de Dios en el atributo extensión como las leyes de la naturaleza, y que esta teoría efectivamente concuerda con otros comentaristas, incluyendo a Matheron.¹⁶ Por tanto, el conocimiento de Dios sobre la secuencia particular que conduce al hecho de que mi auto sea aplastado por un árbol incluye tanto verdades nomológicas como no nomológicas, por usar el vocabulario de Curley. Y yo puedo

¹⁴ Debo mencionar que una interpretación similar es propuesta por Matheron (1994, pp. 27-40).

¹⁵ Viljanen (2011, cap. 2) habla acerca de esta relación de esencias a modos como una causación formal.

¹⁶ Véase Matheron (1994, p. 34): "Dans l'étendue, la propriété qu'a Dieu de devoir nécessairement se donner tous les modes concevables, c'est précisément le couple mouvement-repos (cf. lettre 64), puisque c'est uniquement avec le mouvement et le repos que tous les corps peuvent apparaître; et c'est le couple mouvement-repos avec toutes ses lois, qui doivent être, comme le précise l'appendice de la partie I, assez amples pour suffire à produire tous les corps logiquement possibles" [En la extensión, la propiedad de que Dios tiene necesariamente que darse a sí mismo todos los modos imaginables, es precisamente el movimiento de la pareja-repos (cf. Carta 64), ya que es solo con el movimiento y el reposo que todos los cuerpos pueden aparecer; y es la pareja movimiento-reposo con todas sus leyes, que debe ser, como se especifica en el apéndice de la Parte I, lo suficientemente grande como para producir todos los cuerpos lógicamente posibles] (énfasis en el original).

aprehender, si no toda la secuencia, al menos algunos segmentos de la secuencia mediante mi intelecto. La razón me puede ayudar a comprender las leyes de la caída de los cuerpos que explica por qué el árbol se cayó. Podría ser que descubra luego que mi árbol había sido aserrado en su base, en cuyo caso agregaré de manera adecuada la causa *Z* al efecto *C*, etc. Así, en mi vida, conceptualizaré diferentes segmentos de la cadena causal objetiva como es en Dios por medio de mi intelecto, y estas ideas adecuadas *permanecen* en el sentido en que son, y siempre han sido, reales (es eternamente el caso que aserrar un árbol de una manera particular conducirá a su caída en una manera particular, y que si un cuerpo con la impenetrabilidad particular de un auto hecho con estos materiales en particular resulta estar exactamente debajo del árbol, será aplastado exactamente de la misma manera).

Por supuesto, los ejemplos son lo que son: ilustraciones imperfectas de cosas que son mucho más fundamentales y verdaderas. Pero por más inadecuada que esta pálida interpretación pueda ser, espero que pueda ayudarnos a entender que mediante su capacidad racional, la mente finita que es la mía puede actualizar algunas ciertas secuencias adecuadas de las ideas eternas en Dios. No todas ellas, pero por cierto, algunas de ellas.

Ahora bien, si lo que persiste de mi mente es el conjunto de ideas adecuadas que tuvo durante su vida, ¿cambia en algo el hecho de que en Dios no son más que un número infinitesimal entre una infinidad de otras ideas? ¿Cambia en algo para Dios mismo, desde el punto de vista de la eternidad, que yo las haya tenido? ¿Hace que mi *yo*, mi *sí mismo*, sea más eterno en el sentido de adquirir una forma de existencia indefinida de ahí en adelante? Mi respuesta a esta pregunta es "Sí". Y es en este sentido que mi mente eterna es de alguna manera *individual*, o un reflejo de la persona que he sido. Esta tesis descansa en el supuesto de que la existencia finita, actual, cambia en algo las ideas tal como son en Dios.

III. Un cierto sentido en el que nuestra mente eterna (en el primer sentido) también es transformada por nuestra existencia actual

Un pasaje que siempre me sorprendió en la *Ética* es EII8, corolario y escolio, sobre la diferencia entre las esencias de las cosas actualmente existentes, que Spinoza denomina cosas *singulares*, y aquellas de las cosas *potenciales* o meramente abstractas que no existen pero cuyas ideas están no obstante contenidas en los atributos infinitos de Dios:

EII8: Las ideas de las cosas singulares -o sea, de los modos- no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios.

Cor: De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares existen sólo en la medida en que existe la idea infinita de Dios, y cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, sino cuenta habida de su duración, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dice que duran.

Esc: Si, en orden a una más amplia explicación de este punto, alguien deseara un ejemplo, ninguno podrá darle que explique adecuadamente la cuestión de que hablo aquí, toda vez que es única; procuraré, con todo, ilustrar este asunto lo mejor que pueda. Como se sabe, el círculo posee una naturaleza tal que son iguales entre sí los rectángulos formados por los segmentos de cada par de líneas rectas que se cortan entre sí dentro de dicho círculo; por lo cual se contienen en el círculo infinitos rectángulos iguales entre sí; pero ninguno de ellos puede decirse que exista sino en cuanto que existe el círculo, ni tampoco puede decirse que exista la idea de ninguno de esos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea del círculo. Concíbese ahora que, de esos infinitos rectángulos, sólo dos existen, a saber, E y D. ciertamente, sus ideas existen ahora no ya sólo en cuanto comprendidas en la idea del círculo, sino también en cuanto que implican la existencia de esos rectángulos, y por ello se distinguen de las demás ideas de los otros rectángulos.

Este pasaje sorprendente no es el único en la obra de Spinoza. También hay otros dos en el *Tratado Breve*:

TB II 20 Adn 3, 8: Dado que el ser sin existencia debe ser concebido bajo los significados de las cosas, entonces la idea del ser no puede ser considerada como algo particular, sino que tal cosa sólo puede tener lugar por ver primera tan pronto la existencia se une a ese ser, ya que, gracias a ello, existe entonces un objeto, que antes no existía. Por ejemplo, si todo el muro es blanco, no existe en él un esto o un aquello.

Y:

TB Apéndice 2, 11: Pero aún hay que señalar que estos modos, aun considerando que ninguno de ellos existe realmente, están igualmente comprendidos en sus atributos. Y, como en los atributos no existe ninguna desigualdad ni tampoco en las esencias de los modos, no puede existir particularidad alguna en la idea, si se considera que no existe en la naturaleza. En cambio, si algunos de estos modos revisten su existencia particular y, mediante ella, se distinguen de alguna manera de sus atributos (puesto que, en ese caso, su existencia particular, que ellos tienen en el atributo, es el sujeto de su esencia), entonces se demuestra una particularidad en las esencias de los modos y, por consiguiente, en las esencias objetivas de esos modos, que necesariamente están comprendidas en la idea.

Lo que estos pasajes dejan en claro para mí, es que las esencias de los rectángulos están eternamente *contenidas* en el círculo como una posibilidad, pero que *en la medida en que implica la existencia de esos rectángulos, se distinguen de las otras ideas de otros*

rectángulos. Esta *distinción* es una forma de peso ontológico que se les suma. En consecuencia, cualesquiera ideas verdaderas, eternas, que lleguen a actualizarse por los cuerpos concretamente existentes *ganan* una forma de densidad, o de ser, que no tenían antes, aun cuando ya fueran algo.

En consecuencia, sí, es transformador el hecho de que mi mente finita actualice algunas verdades eternas al formarlas. Si aceptamos la idea de que podemos también sumar a esta actualización mediante la actualización de ideas o verdad una segunda vez, entonces el fin ético de Spinoza cobra un sentido más completo. El punto es realmente hacer que *nosotros* lleguemos a ser eternos en un sentido que no es sólo el de desaparecer en la eternidad de las ideas. No he tenido oportunidad de referirme a esto más que de pasada, pero es bien sabido que “cuanto más rico es cada cual en dicho [tercer] género de conocimiento, tanta más conciencia tiene de sí mismo y de Dios, es decir, tanto más perfecto y feliz es” (EV31Esc) y “el amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno” (EV33). La mirada que quisiera sugerir en este trabajo es que estas últimas proposiciones de la *Ética*, extremadamente difíciles y frecuentemente debatidas, no son meras metáforas. En la segunda edición de su obra principal *Individu et communauté chez Spinoza*, Matheron (1969) ha explicado brillantemente hace unos años que podemos tomarlas en un sentido literal. Es la mente individual, con sus ideas adecuadas particulares que logra tener y toda la afectividad que deriva de ello, lo que *perdura o permanece* después de la muerte del cuerpo. Y, verdaderamente, esta es la causa del mutuo amor intelectual del hombre y dios que, de alguna manera, permite a Dios amarse a sí mismo con una intensidad más profunda.

Estas afirmaciones pueden ser sorprendentes, incluso inquietantes, para quien piense el Dios de Spinoza como teniendo una potencia *eterna e infinita* sinónima de un estado perfecto e inmutable de *ataraxia*. Pero la de Spinoza es una filosofía de la potencia, y de la vida, y “la potencia de Dios es su esencia misma” (E134). Por eso, no veo un problema en *sumar* al amor eterno que Dios tiene invariablemente por sí mismo, y que deriva de su eterna auto-comprensión, el amor sempiterno de mi mente cuando ha concebido ideas adecuadas. Puede ser en este sentido lo que afirma en EV36:

El amor intelectual del alma 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 del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Cor: De aquí se sigue que Dios ama a los hombres en la medida en que se ama así mismo, y, por consiguiente, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa.

Esc: En virtud de esto, comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres.

Conclusión

Si mi interpretación es correcta, supone varias cosas: 1) que la existencia actual suma algo a la esencia o idea eterna; 2) que el conjunto de ideas particulares que actualizo como ser racional son un conjunto de ideas *en particular*, por lo que un sujeto o sustrato permanece eternamente; 3) que esto que permanece se entiende como una forma de sempiternidad (no de inmortalidad), i.e., de duración indefinida. Desacuerdo con todas las interpretaciones que olvidan la afectividad incluida en la comprensión eterna. Creo firmemente que Spinoza simpatizaba con la idea, y probablemente quiso decir, que la bienaventuranza (o la beatitud) que promete es una actual y eterna alegría para *nosotros*. No para ideas totalmente impersonales e indiferenciadas. Esto otorga un significado más fuerte y completo a la afirmación de Spinoza sobre que comprender su *Ética* es una manera de ganar la felicidad eterna. Si uno pensara que esta teoría es demasiado idealista, se le podría responder que Spinoza bien podría haber sido este tipo de pensador idealista.

Referencias bibliográficas

- Bove, L. (1996). *La stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Curley, E. M. (1969). *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.
- Donagan, A. (1979). Spinoza's Proof of Immortality. En Grene, M. G. (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (pp. 241-258). New York: Anchor Books.
- Garber, D. (2005). 'A Free Man Thinks of Nothing Less Than Death': Spinoza on the Eternity of the Mind. En Mercer, Ch. y O'Neill, E. (eds.), *Early Modern Philosophy: Mind, Matter and Metaphysics* (pp. 103-118). New York: Oxford University Press.
- Hardin, C. L. (1977). Spinoza on Immortality and Time. *Southwestern Journal of Philosophy* 8(3), 129-138. doi:[10.5840/swjphil19778358](https://doi.org/10.5840/swjphil19778358).
- Harris, E. (1971). Spinoza's Theory of Human Immortality. En *The Monist*, 55, 668-685.
- Jaquet, C. (1997). *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Kimé.
- Kneale, M. (1979). Eternity and Sempiternity. En Grene, M. G. (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (pp. 227-240). New York: Anchor Books.
- Malinowski-Charles, S. (2004a). *Affects et conscience chez Spinoza: l'automatisme dans le progrès éthique*. Hildesheim/New York: Olms.
- (2004b). Habitude, connaissance et vertu chez Spinoza. *Dialogue*, 43(1), 99-124. doi:[10.1017/S0012217300003280](https://doi.org/10.1017/S0012217300003280).

- (2010). Rationalism vs. Subjective Experience: The Problem of the Two Minds in Spinoza. En Fraenkel, C.; Perinetti, D. y Smith, J. (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Revolution*. (pp. 199-231). New York: Springer.
- (2012). De la possibilité des fictions littéraires chez Spinoza. *Teoria*, XXXII(2), "Spinoza nel XXI secolo", 247-265.
- Matheron, A. (1994). La vie éternelle et le corps selon Spinoza. *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 184(1), 27-40.
- (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit.
- Matson, Wallace I. (1990). Body Essence and Mind Eternity in Spinoza. En Curley, E. y Moreau, P-F. (Eds.), *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference , 1986*. (pp. 82-95) Leiden/ New York/ København/ Köln: E.J. Brill. doi [10.1163/9789004246638_009](https://doi.org/10.1163/9789004246638_009).
- Nadler, S. (2001). *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- (2002a). Spinoza et le problème juif de la théodicée. *Philosophiques*, 29(1), 41-56.
- (2002b). Eternity and Immortality in Spinoza's *Ethics*. *Midwest Studies In Philosophy*, 26, 224-244. doi:[10.1111/1475-4975.261064](https://doi.org/10.1111/1475-4975.261064)
- Viljanen, V. (2011). *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: [10.1017/CBO9781139005210.002](https://doi.org/10.1017/CBO9781139005210.002).
- Wolfson, H. A. (1969) *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press.

* * *

***Syliane Malinowski-Charles:** enseña Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Quebec en Trois-Rivières (Canadá). Ha cursado estudios y ejercido en Francia, Canadá y los Estados Unidos. Sus intereses de investigación principales son la relación mente-cuerpo y las emociones en el cartesianismo y en Spinoza.

[E-mail: syliane.charles@uqtr.ca].