



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

El concepto de *mens* en la metafísica de Spinoza

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Valente Vazquez Bautista

Asesor: Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán

México Junio del 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Es preciso tener siempre presente esto: cuál es la naturaleza del conjunto y cuál es la mía, y cómo se comporta ésta respecto a aquélla y qué parte, de qué conjunto es; tener presente también que nadie te impide obrar siempre y decir lo que es consecuente con la naturaleza, de la cual eres parte.

Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 9

Dedico esta tesis a mis padres, Pedro Vazquez Melchor y María Bautista Arce, por el apoyo que me han brindado a lo largo de estos años de vida.

Agradezco al Mtro. Daniel González García por guiarme en la realización de esta tesis, por mostrarme lo maravillosa que es la lengua latina, pero sobre todo por motivarme a conocerme a mí mismo en la realidad del texto.

Agradezco al Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán por sus sabias palabras a lo largo de mi formación filosófica y por apoyar este proyecto, que sin su respaldo pudo no haber llegado a su conclusión.

Agradezco al Dr. Luis Ramos Alarcón, especialista en la filosofía de Spinoza, por su lectura y comentarios.

Agradezco, finalmente, a los Licenciados Luis Fernando Martínez Madrid, Teresita García González y al Dr. Alberto Luis López, síndicos revisores, por sus importantes aportaciones para el perfeccionamiento de este trabajo.

Prefacio

La tesis que presento a continuación para obtener el Título de Licenciado en Filosofía tuvo la fortuna de contar con dos asesores. Motivo por el cual el lector encontrará alguna variación en el estilo de este trabajo por lo que es necesaria esta advertencia.

El primero de ellos fue el Mtro. Daniel González García y participó en este proyecto desde su génesis hasta casi su conclusión, la que no pudo presenciar por motivos laborales que lo obligaron a cambiar de residencia. No obstante dejó impreso su sello distintivo. Entre las muchas aportaciones que pudiera enumerar del Mtro. González García a este trabajo —filosóficas, metodológicas, bibliográficas, etcétera— quizá la más importante sea aquella de la lectura de los pasajes relevantes del autor y su presentación al lector en lengua latina, esto por la razón de que el tema que aquí se trata así lo amerita.

El segundo asesor fue el Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán quien respetando el trabajo previo del primero, aportó importantes sugerencias con respecto al estilo de presentación y estructura de esta tesis. Dedicando sobre todo una lectura detallada a los borradores y proponiendo adecuaciones importantes en lo que a la introducción y conclusiones de este escrito refieren.

A ambos les agradezco ampliamente, y espero que el lector pueda disculpar alguna oscilación en el estilo de este trabajo que por este motivo se pudiera presentar.

Índice

Abreviaturas.....	6
Introducción general.....	8
Introducción al problema de la <i>mens</i> en Spinoza.....	12
1. El alma como substancia inmortal en las obras exegéticas... 24	
1.1 La substancia pensante en la metafísica general.....	28
1.2 Substancia y alma en la metafísica particular.....	32
1.3 La inmortalidad del alma.....	40
2. La mente como modo eterno en la <i>Ética</i>.....	49
2.1 El hombre como modo de Dios.....	50
2.2 La mente como modo e idea del cuerpo.....	57
2.3 La eternidad de la mente: amor intelectual a Dios.....	67
Conclusiones.....	74
Bibliografía.....	79

Abreviaturas

G= Spinoza. *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 4 vols. C. Gebhart (ed.). Heidelberg: Carl Winter, 1925.

AT= Descartes, René. *OEuvres de Descartes*, (11 vols.), edición de Charles Adam y Paul Tannery, Léopold Cerf. 1898/1956, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1996. (Edición referida con las siglas AT, seguidas del número del volumen y página consultados).

Las siglas utilizadas para las obras de Spinoza son las usuales:

CG = *Compendium grammatices linguae hebraeae* (G, vol. 1, pp. 283-403) [*Compendio de gramática de la lengua hebrea*]

CM = *Cogitata metaphysica* (G, vol. 1, pp. 231-281) [*Pensamientos Metafísicos*]

I, II= Parte 1, 2

1,2, etc. = Cap. 1, 2, etc.

En citas específicas se usa la página y línea de la edición de Gebhart [Ejemplo CM, 231/5-10 = *Pensamientos Metafísicos* página 231 líneas 5 a 10]

E = *Ethica more geometrico demonstrata* (G, vol. 2, pp. 41-308) [*Ética*]

I, II, etc. = Parte 1, 2, etc.

Praef = Prefacio

1,2, etc. = Proposición 1, 2, etc.

sc= esolío [si tiene más de uno se indica desde el primero con número arábigo]

def. 1, 2, etc. = definición 1, 2, etc.

demo: demostración [si tiene más de una se indica desde la primera con número arábigo]

cor. = corolario [si tiene más de uno se indica desde el primero con número arábigo]

A = Apéndice; para la parte IV: A1, A2, etc. = Apéndice, Capítulo I, II, etc.

L1, L2, etc. = Lema I, II, etc.

AD1, AD2, etc. = Definiciones de los afectos I, II, etc.

Ax.1, Ax. 2, etc. = Axioma I, II, etc.

Post1, Post2, etc. = Postulado I, II, etc.

Ex1, Ex2, etc. = Explicación I, II, etc.

Ep = *Epistolae* (G, vol. 4, pp. 1-336). [*Correspondencia*]

1, 2, 3 = Número de carta según Gebhart.

KV = *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en des zelfs Welstand* (G, vol. 1, pp. 1-121). [*Tratado Breve sobre Dios, el hombre y su felicidad*]

Praef. = Prefacio

I, II = parte I, II

1,2, etc. = capítulo 1, 2, etc.

n.1, n.2, etc. = nota 1, 2, etc.

§1, §2, etc. = Parágrafo 1, 2, en capítulos individuales

Apéndice I, Apéndice II

PPC = *Renati Des Cartes Principorum Philosophiae* (G, vol. 1, pp. 123-230) [*Principios de la filosofía cartesiana*]

I, II, III = Partes I, II, III

Praef = Prefacio

Prol = Prolegómeno

Todo lo demás igual que en la *Ética*.

TIE = *Tractatus de Intellectus Emendatione* (G, vol. 2, pp. 1-40) [*Tratado de la Reforma del Entendimiento*]

1, 2, etc. = Parágrafo 1, 2, etc. según Bruder

TP = *Tractatus Politicus*. (G, vol. 3, pp. 269-360 [*Tratado Político*])

I, II, etc. = Capítulo I, II, etc.

1,2, etc. = Parágrafo 1, 2, etc

TTP = *Tractatus Theologicus-Politicus* (G, vol. 3, pp. 1-267.) [*Tratado Teológico Político*]

I, II, III, etc. = Capítulo I, II, III, etc.

1,2, etc. = sub apartado 1,2, etc.

Adn = Anotación I, II, III, etc.

Introducción general

El trabajo que presento a continuación pretende analizar los cambios sufridos en la metafísica spinoziana tomando como eje de la transformación el concepto de *mens*. El interés por este tema surge en el contexto de los diversos —y acaso incompatibles— que resultan los estudios contemporáneos con respecto a este tópico y las implicaciones que ello conlleva en la investigación del pensamiento de este autor, pues dependiendo de la postura que se tome al respecto se obtendrán diferentes interpretaciones de la filosofía de Spinoza en su conjunto. Por ejemplo, si se considera que existe una evolución de un uso tradicional¹ del concepto de *mens* a uno propio dentro de su obra, nos encontramos con un Spinoza que en cierto momento de su desarrollo filosófico asume una metafísica de corte escolástico-cartesiano de la que eventualmente se desliga para plantear la suya propia. Por el contrario, si entendemos que Spinoza tuvo desde el inicio definidas las características fundamentales de la *mens*, desde la etapa de juventud hasta la de madurez, se puede evidenciar una metafísica que no evoluciona de un uso tradicional a uno personal, sino que existe una propuesta propia desde el principio que se modifica a lo largo de algunas de sus obras hasta llegar a su expresión más acabada.

Mi hipótesis ante esta problemática consiste en proponer que en la obra de Spinoza se atestigua un uso escolástico-cartesiano del concepto *anima/mens*, en textos de intención mayormente interpretativa² (PPC, CM), con características como la sustancialidad y la inmortalidad, entre

¹ El uso tradicional de este concepto en Spinoza proviene de autores como Francisco Suárez, Tomás de Aquino, Aristóteles y Descartes.

² Cabe explicar aquí que para el sustento de esta tesis considero que las obras de Spinoza pueden dividirse en dos grupos en función de su contenido. El primero comprendería obras como PPC y CM cuya intención principal es una explicación de la filosofía de otros pensadores y doctrinas filosóficas, por lo cual bien pueden ser llamadas obras exegéticas, interpretativas, de carácter expositivo o de divulgación. El segundo grupo consistiría en las obras en las que Spinoza expone sin reservas su pensamiento propio como en TIE, KV y la *Ética*. Aunque el autor tuvo la intención de publicar alguna de ellas en vida, ello no fue posible, por lo cual su uso fue estrictamente de carácter personal (TIE), o al que tuvieron acceso un grupo muy reducido de intelectuales que estudiaban su pensamiento (*Ética*), por lo cual me parece correcto referirme a ellas como obras en las que Spinoza expone su propuesta filosófica.

otras, y un uso específicamente spinoziano, como expondré más adelante, en los escritos que exponen su pensamiento propio (TIE, KV, *Ética*), denominado en su mayoría sólo con el segundo término donde aquéllas se ven transformadas debido a las necesidades teóricas de su sistema, lo que indica un cambio en la concepción metafísica tradicional. Así, el objetivo de este trabajo es demostrar que efectivamente Spinoza hace un doble uso del concepto de *anima/mens*: uno para la exposición de la filosofía escolástico-cartesiana, en la que se respetan sus valores semánticos tradicionales sin que éstos sean asumidos como propios, y otro para la exposición de su propuesta filosófica.

Aunque son muchos los ángulos desde los que se puede abordar esta cuestión, por ejemplo desde una perspectiva puramente epistemológica, con respecto al tema de la voluntad o la relación entre el cuerpo y la mente, delimito este análisis únicamente a dos de los aspectos del concepto *mens* que presentan modificaciones que afectan de manera relevante la metafísica spinoziana, a saber, la sustancialidad y la temporalidad, ya que dichas características son muestra de las innovaciones efectuadas no sólo en las notas definitorias de dicha noción, sino también en la filosofía de Spinoza como un todo.

Cabe mencionar, además, que este problema filosófico viene acompañado de uno filológico, pues si bien Spinoza, en sus obras de juventud, oscilaba entre el uso de los términos *anima* y *mens* — aparentemente de manera indistinta—para designar un mismo concepto, hacia la etapa de madurez se verifica un abandono del primero de esos nombres en favor del segundo. Las causas de esta sustitución resultan relevantes, pues propician una pregunta sobre su porqué, la cual se debe responder a la luz del problema metafísico. Dicha sustitución también debe ser entendida como una manera de negar una cierta concepción de lo que se entendía por *anima* y con ello, hasta cierto punto, el sustento metafísico de esa noción.

Puesto que pretendo explicar algunas modificaciones conceptuales y filosóficas dentro del *corpus spinozanum*, la metodología a utilizar consistirá en analizar los usos que hace el autor de los conceptos tomando en cuenta varias cosas, por ejemplo, el término que utiliza para cada situación, es decir, el contexto de uso de los términos así como el tema que se trata; el texto en el cual aparecen y sus intenciones; las condiciones intelectuales en las cuales se gesta, esto es, las posturas filosóficas con las que debate el autor y sus primeros destinatarios, es decir, me valdré, hasta donde el tema me lo permita, del método histórico-crítico. Motivo por lo cual ha sido necesario realizar una serie de tareas precisas como la de detectar las apariciones de ambos términos (*anima* y *mens*) en la obra spinoziana, y la de registrar la frecuencia de uso de los mismos en relación con la cronología de redacción de sus obras.

Por lo anterior, y con la intención de abordar el tema de manera adecuada, resultó necesario para la elaboración de este escrito recurrir a la obra spinoziana en su versión original, esto no sólo por el pretexto, ya común, de que las traducciones en general son perfectibles, sino por el hecho de que en el caso específico de Spinoza, la traducción, pese a ser de gran calidad, ha tergiversado el sentido del texto en lo que refiere concretamente a los términos *anima* y *mens* desde las primeras ediciones de su obra en otros idiomas. Por este motivo, la lectura y citación de los pasajes en los que Spinoza utiliza los términos *anima* y *mens* en latín son una condición necesaria para el análisis que aquí propongo.

Mencionado lo anterior, esta tesis se encuentra dividida en dos capítulos. En el primero pretendo señalar como en obras de carácter expositivo como los CM y los PPC, Spinoza hace uso de las características tradicionales del concepto *anima/mens* como la sustancialidad y la inmortalidad. Este capítulo está dividido en tres apartados. El primero atiende a la definición de substancia pensante en la metafísica general de las obras exegéticas, es decir, en relación con la substancia por excelencia o Dios. El segundo estudia a la substancia pensante en su relación con otras substancias,

atributos y cualidades o lo que es lo mismo en la metafísica particular. Por último, el tercer apartado revisa el uso del concepto *anima/mens* con respecto a la cuestión de la inmortalidad.

En el segundo capítulo me centraré en evidenciar el contraste entre la comprensión tradicional de esas características y la propuesta spinoziana de la *mens* como el modo eterno de una substancia, según se desarrolla en los textos que expresan de manera completa el pensamiento del autor, esto como resultado de la insuficiencia de las características tradicionales para satisfacer las necesidades de su proyecto filosófico. Igual que el primero, este segundo capítulo cuenta con tres apartados. El primero habla sobre el cambio en el estatuto ontológico del hombre, a saber, su concepción como modo y no como substancia en el pensamiento spinoziano. El segundo apartado trata sobre el concepto de *mens* como modo de la substancia y su relación con otros modos finitos como el cuerpo. Finalmente, la última parte analiza la teoría de la eternidad de la mente propuesta por este autor.

Por último presentaré como conclusiones los resultados obtenidos en esta investigación acerca de las notas de la *mens* que podrían considerarse propiamente spinozianas. Ahí también le haré saber al lector si encontré elementos suficientes para la corroboración de la hipótesis que aquí he propuesto. Dicho esto, conviene incluir, antes del estudio prometido, unas líneas dedicadas a la presentación, propiamente dicha, del problema de la *mens* en Spinoza.

Introducción al problema de la *mens* en Spinoza

De manera general la interpretación de Spinoza ha sido problemática desde la época del primer grupo de estudiosos de su obra, conocido como el “círculo de Ámsterdam”³. Esto se debe en gran medida al uso peculiar que hace el filósofo de los conceptos. Spinoza, como otros filósofos, usa términos que tienen valores semánticos específicos dándoles nuevos significados. Los ejemplos más claros de esto son bien conocidos: *substantia*, *attributum*, *modus*. No obstante, al uso de ellos —tal como se da en su obra principal la *Ética demostrada según el orden geométrico*— llega mediante un proceso de adecuación que parte del uso tradicional al propiamente spinoziano.

Como se demostrará aquí, el concepto de *mens* es otro de los que indica variaciones relevantes en la obra de Spinoza, pues si bien en sus obras pre-*Éticas* parece utilizar *anima* y *mens* como casi-sinónimos para designar un mismo concepto, hacia la etapa de madurez se verifica un abandono del primero de esos nombres y una preferencia por el segundo.

Sobre el tema de la *mens* en Spinoza existen dos estudios importantes que conviene tener presentes. El primero es de la italiana Emilia Giancotti-Boscherini *Sul concepto spinoziano di ‘mens’* publicado en 1969.

³ A pesar de la difundida idea de Spinoza como un filósofo solitario, a lo largo de su vida estuvieron presentes ciertos personajes, amigos del filósofo, que en su mayoría compartían puntos de vista con respecto a temas filosóficos, políticos y religiosos. Spinoza entabló relación con ellos mientras vivió en Ámsterdam, poco después de su excomunión de la comunidad judía, mientras estuvo bajo la tutela de Franciscus van den Enden. Este grupo de amigos, conocido posteriormente como el círculo de Ámsterdam, se fue conformando dado que la mayoría de sus integrantes acudía a la escuela de van den Enden por diversas razones, ya fuera para aprender la lengua latina o la nueva filosofía, pero todos compartían el interés por debatir los temas relevantes de la Holanda del siglo de oro. La mayoría de estos personajes eran cartesianos de Leiden, entre los que podemos mencionar a Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester, Jarig Jelles y Pieter Balling. Todos y cada uno de los cuales influyeron y fueron influidos por Spinoza, sobre todo en aquella cuestión de la eternidad que trataré posteriormente. *Cfr.* Spinoza. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988; Nyden-Bullock, T. “Radical Cartesian Associates: van den Enden and the Amsterdam Circle” en *Spinoza’s Radical Cartesian Mind*. Londres: Continuum, 2007, pp. 30-50.

Dicho texto está motivado por la carencia de un análisis minucioso sobre la *mens* en Spinoza, situación que —a juicio de la autora— tiene su prueba en la muy constante traducción del término *mens* por el equivalente a ‘alma’ en la mayoría de las lenguas occidentales⁴, y esto representa la no discriminación de los términos *anima* y *mens* propuesta por el filósofo y por ende una interpretación errónea del concepto y en cierta medida de su filosofía⁵. Inconveniente que —indica Giacotti B. — puede evidenciarse incluso en los primeros traductores de la obra de Spinoza como P. Balling⁶, quien traduce tanto *anima* como *mens* por *ziel*⁷

⁴ Por ejemplo, H. de Boulainvillier, en el caso de la primera versión francesa, usa indistintamente *âme* y *esprit*; E. Saisset por su parte usa siempre *âme*; Ch. Appuhn intenta mantener la distinción traduciendo *anima* con *âme* y *mens* con *esprit* aunque muchas veces no lo logra; Gebhardt, en su traducción al alemán, traduce *anima* por *Seele* y *mens* por *Geist*, y aunque sus colaboradores Baensch y Buchenau intentan seguirlo, la distinción no se respeta rigurosamente ya que algunas veces traducen *mens* por *Seele* o por *Vernunft*; *Apud* Giacotti-Boscherini, E. “Sul concepto spinoziano di ‘mens’”. En Crapulli, Giovanni (ed.). *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Roma: Ateneo, 1969. Este catálogo de la estudiosa italiana puede completarse con el caso de las versiones españolas. Las traducciones más difundidas que tenemos, son las de los especialistas Atilano Domínguez y Vidal Peña y al igual que los otros traductores presentan cierta resistencia para respetar la terminología utilizada por Spinoza e intercambian los términos. Atilano Domínguez frecuentemente traduce *mens* por ‘alma’ dependiendo de su comprensión del texto, o como él lo explica, dependiendo del contexto traducirá a ‘mente’ cuando haya referencia a un significado de facultad o acto del alma; y lo hará por ‘alma’ cuando se indique en el texto original la unión con el cuerpo, el origen o la inmortalidad. *Cfr.* Spinoza. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. [Introducción, traducción, notas e índice analítico de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2006, n. 152.

Por su parte, Vidal Peña elige no respetar la terminología spinoziana y traducir *mens* por alma en la *Ética*, a falta —afirma— de cosa mejor y consciente de las implicaciones que ello conlleva, argumentando que aunque el término *mens* utilizado por Spinoza en lugar del de *anima* disipa las connotaciones “espiritualistas” presentes en esa voz, el traducir *mens* por mente tampoco le satisface dado que permanece demasiado adscrita en castellano, a ‘contenidos cerebrales’, y tampoco ese es el caso de la *mens* spinoziana, que es forma o idea del cuerpo, y no —o no sólo— ‘representación cerebral’. *Cfr.* Spinoza. *Ética*. [Introducción, traducción y notas de Vidal Peña]. Madrid: Alianza Editorial, 2011, n. 24.

Aunque pienso que las versiones de estos traductores son de gran calidad, considero que sus preferencias propician interpretaciones inexactas del autor, por ejemplo, al no respetar los términos y traducir *mens* por alma, la traducción de Atilano Domínguez para PPC 150/32-33, como veremos detalladamente más adelante, favorece una lectura de la que Spinoza explícitamente se quería deslindar, además de contradecir al autor en la preferencia del término *mens* sobre el de *anima* dado que este último le parecía equívoco.

⁵ Giacotti-Boscherini, *op.cit.*, pp. 123-124.

⁶ Pieter Balling fue un miembro del círculo de Ámsterdam y su biografía a diferencia de la de los otros personajes es un poco más obscura y problemática. Se sabe, en general, que Balling fue representante comercial en España y que era un hombre culto, con fluidez en español y latín, y fue responsable de la traducción en 1664 de los PPC al holandés en la cual refiere una nota sobre la imposibilidad de traducir la *mens* spinoziana por algún término holandés, pues ninguno existe que refleje el sentido de la *mens* que Spinoza quería dar según Balling. Escribe lo que se considera el primer texto spinozista de la historia, a

dado que no “encuentra” un término adecuado para marcar la distinción spinoziana⁸, y Glazemaker⁹ traductor de la *Ética* para los *Nagelate Schriften*¹⁰ quien sigue su ejemplo.

Además, la autora nota en las obras latinas de juventud una oscilación terminológica entre *anima* y *mens*, que se disuelve paulatinamente en la medida en la que el autor llega a la *Ética* y otras obras de madurez¹¹. De este hecho sugiere dos hipótesis: la primera indicaría la existencia de una evolución del término de sus primeros trabajos (KV, TIE, CM y PPC) a los de madurez¹² (*Ética*, TTP, TP), la segunda negaría una evolución terminológica real, teniendo en cuenta, sin embargo, una oscilación entre los dos términos en las primeras obras, así como el abandono del término *anima* en la *Ética* y en obras posteriores¹³. Para la italiana una lectura de los textos de Spinoza en relación con el uso de estos términos revelará no sólo la prevalencia de *mens*, sino también que éste es desde el principio el término de elección del autor, a pesar del uso indistinto que hace en sus primeros textos. Esto último, es una de las cosas que me resulta difícil aceptar de esta tesis, ya que equivale a decir que la autora sabe aquello que pensaba Spinoza *per se*. Además incluso aceptando lo anterior, surge la pregunta de por qué Spinoza teniendo claro tanto el significado como el

saber, *La luz sobre el candelabro*, en el cual, al igual que Jelles y Spinoza propone que sólo mediante la luz interior de la razón se puede hallar la unión con Dios. En general sus relaciones con Spinoza eran cordiales como lo muestra la *Correspondencia*.

⁷ Recordemos aquí que el término *ziel* en holandés significa “alma” a diferencia del alemán en el cual significaría “objetivo” o “meta”.

⁸ Cfr. G, Vol I., pp. 150 24-28. La nota es a PPC, I, def. 6 y dice: *Que Descartes añade a esta definición sólo se aplica al término mens, el cual, como en latín no es ambiguo, ni tampoco significa algo corpóreo, expresa más claramente sus pensamientos, pero al igual que en nuestro idioma no encontramos ningún término, que no signifique algo corpóreo, de modo que en un término no expresa el pensamiento más claramente que otro, sería inútil para traducirlo aquí.*

⁹ Jan Hendriksz Glazemaker (1619-1682), posible miembro del círculo de Ámsterdam, bien conocido por sus traducciones de las obras de Descartes al holandés. Ayuda en la edición de los *Nagelate Schriften* de Spinoza y traduce para éstos la E.

¹⁰ *De Nagelate Schriften von B. d. S., 1677, apud* Giacotti-Boscherini, E. *op.cit.*, n. 19.

¹¹ Giacotti-Boscherini, E. *op. cit.*, pp. 125-126. Más adelante presentaré brevemente algunos puntos específicos en los que me separo de esta tesis, que vista de manera general resulta muy similar a la que aquí propongo.

¹² *Ibid.* pp. 134-135.

¹³ *Ibid.* p. 136.

término de su preferencia sigue utilizando ambos términos en algunas obras y en otras no. Esta elección indica asimismo para la italiana el rechazo de cierta concepción de lo que se entendía por *anima* y el abandono del término evidencia la necesidad de hacer explícito el cambio de significado.

Para demostrar lo anterior propone un análisis del concepto *mens*, entre el KV¹⁴ y la *Ética*, obras que a su juicio contienen de manera completa la teoría de la *mens* y representan perfectamente tanto la etapa de juventud como la de madurez, en el cual el punto central consistirá en demostrar que en lo que considera la obra primerísima del holandés¹⁵: el KV, Spinoza había llegado ya a la enunciación de los aspectos fundamentales de la *mens*. Sostiene entonces que sobre la base de esos textos no se puede establecer una evolución del concepto de *mens*, por el contrario, una comparación entre ambos textos convence de que la teoría de la *mens* es, en lo fundamental, idéntica en ambas obras¹⁶.

Sobre esta primera hipótesis, no obstante las grandes similitudes con la mía propia, considero que la perspectiva de la identidad teórica que sostiene la autora resulta inexacta si se toman en cuenta con detalle y por separado cada uno de los elementos constitutivos de la *mens*, por ejemplo, en el KV todavía se considera la afectación que tendrá la mente sobre el

¹⁴ El KV es un texto que nos llega en holandés traducido del latín. Debido a esta situación el texto presenta dificultades terminológicas importantes para poder establecer qué nombres utilizaba Spinoza para la exposición de su teoría de la "mente". Aunque en los manuscritos aparecen los términos *geest* y *geesten* ninguno de ellos se usa en el sentido de la *mens* spinoziana. Quizá solamente la primera vez que aparece *geest* pudiera tener una equivalencia con el nombre latino *mens* puesto que la entrada simula la fórmula *anima seu mentem* [KV, II, Praef., § 2: *Ik zegge van eenige wyzen, omdat ik geenzins versta dat de mensch, voor zo veel hy uyt geest, ziele, of lighaam | bestaat, een zelfstandigheid is. Digo de algunos modos, porque yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto consta de espíritu (alma) o cuerpo sea una sustancia.*]. No obstante sus demás apariciones parecen tener más proximidad a espíritu en su sentido religioso tal como lo analizará Spinoza posteriormente en TTP, I, 3. Por su parte *geesten* es un término sumamente técnico utilizado exclusivamente para referir a la teoría de origen cartesiano de los espíritus animales y cómo éstos propician los cambios del cuerpo a la mente y viceversa. Aparte de éstos, el término que aparece de manera más frecuente es *ziel* que sería el equivalente holandés a *anima* en lengua latina.

¹⁵ La cronología de la redacción de las obras que la autora sugiere en su estudio es la siguiente: KV, TIE, PPC-CM, E, TTP, TP.

¹⁶ *Ibid.* pp. 136-137.

cuerpo y viceversa, cosa que será negada en la *Ética*, es decir, su solución al problema mente-cuerpo es todavía más cartesiana que spinoziana. Y aunque en general coincido en lo que respecta a la interpretación de la eternidad de la mente, considero que en el KV Spinoza todavía no madura lo suficiente esta teoría como se verá en *Ética*, V, esto claro sin contemplar los CM en los que explícitamente “defiende” una teoría de la inmortalidad más apegada a la tradición como resultado del motivo del texto. Asimismo, me separo de la italiana en lo que concierne a la cronología de las obras de Spinoza, que como veremos más adelante resulta un punto fundamental para la justificación su hipótesis.

El segundo estudio es el *Spinoza’s Radical Cartesian Mind* de Tammy Nyden-Bullock publicado por primera ocasión en el 2007. En este texto se considera que la evolución de la epistemología, metafísica y teoría de la mente de Spinoza presenta tres fases. La primera es una etapa “cartesiana” revelada en los CM. La segunda sería un periodo de transición en la que estarían el TIE y el KV. Por último, una etapa de madurez, que contiene la expresión más acabada del pensamiento de Spinoza y corresponde a la *Ética*¹⁷. Para sustentar la distinción anterior la autora sostiene una cronología¹⁸ de las obras de Spinoza en la que se advierte que aunque los CM fueron publicados como un *Apéndice* a los PPC en 1663, casi seguramente se escribieron hacia 1660, siendo acaso la obra más antigua que se conserva. Posteriormente se encontrarían el TIE y el KV que coincidirían con la etapa de transición, seguidos de la *Ética* que expresaría su pensamiento maduro.

Lo que me parece importante de este análisis es que Nyden-Bullock considera los CM como una versión que expresa ciertas ideas de la temprana teoría de la mente en Spinoza y asume que contiene puntos de vista cartesianos, respaldados por Spinoza en algún momento de su carrera, y después rechazados en la *Ética*. Por ejemplo, dice que en CM, II,

¹⁷ Nyden-Bullock, T. *Spinoza’s Radical Cartesian Mind*. Londres: Continuum, 2007, p. 78.

¹⁸ La cronología sugerida es la siguiente: CM, TIE, KV, PPC, E, TTP, TP.

7 se sostiene la posibilidad de que la mente pueda existir sin el cuerpo, lo cual apoya la tesis de la mutua independencia de ambas sustancias¹⁹. Según Nyden-Bullock, esta postura será abandonada en la *Ética* donde encontramos el pensamiento spinoziano maduro que indica lo contrario: la mente ya no es una sustancia diferente del cuerpo, sino su idea y, por lo tanto, su existencia depende de la de éste.

En lo que respecta a la etapa de transición, el TIE, apunta la autora, contiene avances sustanciales de las teorías de la verdad, la falsedad y el error que se encuentran en los CM. No obstante, hay una cosa importante que el TIE no hace, esto es, no explica la causa de la correspondencia de una idea con su objeto. En otras palabras, y en lo que respecta a la teoría de la mente spinoziana, el TIE sólo proporciona una enunciación de la unión de mente y cuerpo. Se dice que la mente y el cuerpo están unidos, pero no se habla de la naturaleza de esa unión. Spinoza deja también al lector preguntándose cómo la mente se une al conjunto de la naturaleza, tema central de su teoría de la salvación y de la eternidad de la mente. Esta discusión no tendrá lugar hasta el KV donde también añadirá que la mente humana se compone de modos²⁰; aceptará las nociones básicas de sustancia, atributo y modo que se perfeccionarán en la *Ética*, y que difieren del uso cartesiano de esos mismos términos (expresados por Spinoza en los PPC); asumirá la doctrina del paralelismo y apoyará una doctrina de la inmortalidad/eternidad del alma que presenta una versión parecida a la de la *Ética*²¹.

Sobre esta postura, cabe señalar que resulta aún más lejana al punto de vista que pretendo sostener y difiere en cuestiones importantes como la cronología de redacción de las obras de Spinoza y la valoración de algunas de ellas en lo que respecta a su situación en el pensamiento de Spinoza.

¹⁹ Ibid. p. 86. *What is important for this study is that even if the CM is a self-censored version of Spinoza's early theory of mind, it still contains Cartesian doctrines that (1) are his own at some point in his career, and (2) are rejected in the Ethics. a) The mind can exist without the body (CM II VII, 341).*

²⁰ KV, II, 1.

²¹ KV, II, praef.; KV, II, 22-23 y Apéndice II.

Primero; no acepto que los CM deban ser considerados como la primera obra del filósofo holandés, ya que tanto intrínseca como extrínsecamente hay elementos para demostrar que por lo menos son posteriores al TIE como se verá en seguida. Ahora bien, aunque coincido que dado su enfoque epistemológico los PPC deban ser excluidos de su análisis, no por ello deben ser excluidos como un punto de referencia en la transformación de la metafísica de Spinoza, pues ahí encontramos indicaciones de problemas sobre la unión de las substancias que encontraran una solución en la *Ética*, además de indicaciones terminológicas importantes para su metafísica como en el caso específico del concepto de *mens*.

Como podemos observar, buena parte del peso interpretativo del problema de la *mens* en Spinoza reposa en la postura sobre el orden de composición de sus obras. Giancotti-Boscherini, por ejemplo, al considerar el KV como la obra más antigua del autor en presentar la teoría de la *mens* justifica su hipótesis de la identidad teórica del concepto tanto en las obras de juventud como en las de madurez. Nyden Bullock, por su parte, al sostener que los CM son la primera obra concebida por Spinoza logra apoyar la hipótesis de un desarrollo del concepto de un momento cartesiano a uno propiamente spinoziano.

Puesto que aquí pretendo sostener una hipótesis que se diferencia de las anteriores, a saber, la de un uso dual del concepto de *mens*; por una parte el tradicional en las obras de corte interpretativo y por otra, uno propiamente spinoziano en los textos de exposición de su propio pensamiento, este escrito requiere apegarse a una cronología de redacción de las obras del filósofo de Ámsterdam. Para lo cual me valdré en su mayoría de criterios internos, es decir, buscaré evidencia intrínseca tanto en la correspondencia del filósofo como en sus obras, esto debido a que se trata de reconstruir una cronología de redacción y no de aparición o publicación.

Así, pues, de las obras de Spinoza considero que la primera en redactar fue el TIE. Razón de ello me parece el *Prefacio*²² a la *Opera Posthuma*, escrito por J. Jelles²³, quien nos indica que el tratado es uno de los primeros libros del autor lo cual él justifica por el estilo y los conceptos utilizados en este escrito. Por otra parte, si tomamos en cuenta que la primera parte del TIE tiene un carácter autobiográfico podemos decir que no fue escrito antes de 1658. Esto por el hecho de que para aquellas fechas Spinoza ya había vivido la mayoría de las experiencias relatadas en primera persona en el tratado. Por ejemplo, ser comerciante y abandonar el comercio por la demanda de tiempo y fracasos (1654-1655), rechazar la herencia de su padre (1656), es decir, rechazar las riquezas; los problemas con la comunidad judía y su excomunión (1656) que se podría interpretar como el rechazo de los honores por la búsqueda de la verdad, pues debemos recordar que Spinoza era un estudiante privilegiado y destinado a ocupar un puesto importante en la sinagoga de no haber tenido problemas con uno de sus primeros maestros: Morteira. Si a esto añadimos que como dicen algunos de sus biógrafos de 1656 a 1658 fue el periodo en el que Spinoza aprendió el latín bajo la tutoría del doctor Franciscus van den Enden y dado que el TIE está redactado en latín, vemos ahora que no podemos situarlo antes de 1658. Aunque el tratado queda inconcluso y pudo ser modificado a lo largo de la vida del autor, como dijimos más arriba, considero que no trabajó seriamente en él más allá de 1660, puesto que en ese año Spinoza deja Ámsterdam y se muda a Rijnsburg y

²² B. d. S. Opera posthuma [en línea] disponible en:

<http://books.google.es/books?id=XHNTAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=B.+d.+S.+Opera+posthuma&hl=es&sa=X&ei=W55PUri9GsqArAHUqYD4AQ&ved=0CDMQ6AEwAA#v=onepage&q=B.%20d.%20S.%20Opera%20posthuma&f=false> [consulta 5-10-13].

²³ Se podría decir que Jarig Jelles (c. 1620-1683) fue el mejor amigo de Spinoza. Se dedicó al comercio hasta 1653 cuando por una crisis personal lo abandonó para entregarse por completo a la búsqueda de la verdad. Aunque Jelles y Spinoza tenían diferentes creencias religiosas, ambos consideraban un desperdicio dedicar la vida a la búsqueda de riquezas y honor, así como un peligro inminente el dejarse regir por las pasiones. Ambos compartían el punto de vista de que la felicidad se obtiene por medio de la unión con un ser infinito y eterno y ambos veían a la razón como medio para alcanzar dicha unión. En 1677 contribuye a la publicación de la obra póstuma, además de escribir el *Prefacio* para las mismas, en el cual defiende a Spinoza de las posturas que lo consideraban ateo.

comienza nuevos trabajos²⁴ como lo muestra la correspondencia entre Spinoza y Oldenburg.

En cuestión de contenido, el TIE abre problemas que no podrán resolverse con las bases teóricas poseídas hasta ese momento por Spinoza, por ello el autor deberá replantear su proyecto. Este nuevo intento, creo, es el KV, texto que considero cronológicamente inmediatamente posterior, pues en él se complementan y explican muchas de las insinuaciones del TIE. Aunque el texto no fue encontrado hasta el siglo XIX, se puede considerar que posiblemente se comenzó a redactar en 1660 y no pasó de 1661. Quizá la demostración más severa de esto sea la Ep. 6, que aunque no tiene fecha exacta es una respuesta a una carta enviada por Henry de Oldenburg en noviembre de 1661. En ella Spinoza le dice a su correspondiente, contestando a una pregunta sobre el verdadero y primer origen de las cosas, que ha “*compuesto sobre este asunto y, además, sobre la reforma del entendimiento, un opúsculo completo en cuya descripción y corrección me ocupo ahora*”²⁵. Esta misma carta, me parece, nos indica que Spinoza no hubo trabajado más allá de 1661 en esta obra, puesto que habla del tratado como si estuviera ya terminado²⁶.

Los textos completos que siguieron en la producción spinoziana, a mi juicio fueron, CM y PPC, en ese orden. La historia de estos textos contada

²⁴ Para sustentar esto último, la correspondencia con Oldenburg resultan de gran ayuda, pues ellas dan cuenta de que los intereses de Spinoza, una vez en Rijnsburg, se centraban más en la física cartesiana que en cualquier otro tema.

²⁵ Ep. 6, p. 36b en Spinoza. *Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

²⁶ Se podría objetar aquí que lo dicho por Spinoza en Ep. 6 solamente prueba que ha hecho un opúsculo sobre el asunto que bien puede o no ser el KV. ¿Qué razones existen entonces para creer que es el KV al que refiere Spinoza? En resumidas cuentas se puede decir que el KV esboza una metafísica de la substancia que posibilita el objetivo de su filosofía como la unión de lo finito con lo infinito, en lo cual consiste el sumo bien, cosa que no se había desarrollado en el TIE. Además trata en conjunto y sistemáticamente tanto de los temas metafísicos (el origen de las cosas) como de la reforma del entendimiento. El TIE como sabemos sólo trata de la epistemología aunque insinúa muchas cuestiones metafísicas que no desarrolla, por ejemplo en el parágrafo 13, que habla del sumo bien e indica que es el conocimiento de la unión de la mente con la Naturaleza, tiene una nota [C] que indica que ello se explicará más ampliamente en su lugar. El lugar en el que ocurre esta explicación es KV, II, 18, § 9; 22, §2-5; 24; §8 y Apéndice I. [Cfr. Nyden-Bullock, T. *Op. Cit.* p. 100] Otro ejemplo de estas insinuaciones podría ser TIE, §41 en que se menciona la doctrina del paralelismo, cosa que no será desarrollada completamente hasta E, II, 7. Por último me parece que la nota [t] a TIE, §54 que indica que posteriormente tratará de la naturaleza divina es un refuerzo más, como sabemos tanto la primera parte del KV como de la *Ética* tratan de ello.

por el mismo Spinoza en su correspondencia²⁷ nos indica que primero se escribieron PPC II y III, es decir, las partes correspondientes a la física cartesiana. Partes que debieron haber sido redactadas antes de abril de 1663, pues en esa fecha Spinoza cambia su residencia de Rijnsburg a Voolburg y debido a que fueron dictadas a un compañero de pensión en Rijnsburg, y alumno de Spinoza, es fácil comprender que no pudieron ser dictadas después de que se mudara y presumiblemente tampoco lo fueron los CM dado que serían el punto de partida para comparar la filosofía cartesiana. Finalmente, los amigos de Spinoza al leer estos dictados le motivaron a escribir después la primera parte, la cual nos cuenta el filósofo, redactó en sólo 15 días.

En este mismo periodo de inicios de la década de 1660 sabemos que Spinoza comenzó un proyecto inicialmente tripartita al que llamaba su *Filosofía* y que hoy conocemos como la *Ética* [I, V]. Es bien sabido que Spinoza trabajó buena parte de su vida en esta obra, aunque lo hizo de manera intermitente por lo cual se pueden distinguir distintas etapas. Una de ellas sería la que va de 1661 a 1662, es decir que hipotéticamente se encuentra después de la redacción del KV y antes de la de los CM, en cuyo lapso, aparte de sus otras actividades, Spinoza logra concluir también la primera parte de la que será considerada su obra maestra²⁸. Aunque no es muy seguro si simultáneamente a la redacción y edición de los PPC o una vez que éstos fueron consumados Spinoza siguió trabajando en *Filosofía*. Lo cierto es que para 1665 nuestro autor tenía ya concluidos los primeros borradores hasta muy avanzada la tercera parte (prop. 80), como se lo indica en la Ep. 28 a Bouwmeester²⁹.

²⁷ Las cartas importantes que reconstruyen la historia del texto son: 12, 12-A, 13, 15. También el *Prefacio* hecho por L. Meyer a la obra es importante.

²⁸ Steenbakkers, P. "The Textual History of Spinoza's *Ethics*" en Koistinen, Olli. *The Cambridge Companion to Spinoza Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2009, pp 26-41.

²⁹ Ep. 28; *Por lo que respecta a la tercera parte de nuestra filosofía, enviaré pronto una parte, a usted, si desea ser el traductor, o al amigo de Vries. Pues aunque había decidido no enviar nada antes de terminarla, como se alarga más de lo que suponía, no les quiero hacer esperar más tiempo. Enviaré aproximadamente*

En este mismo año Spinoza comienza a trabajar en su TTP, un texto que tenía como propósito allanar el camino para la publicación de la *Ética*, el cual se publica en 1670 de manera anónima. El texto, como es bien sabido, no tuvo buena aceptación y fue prohibido. A pesar de ello, Spinoza continuó con su trabajo en su *opus magnum* que concluyó en 1675 e hizo circular varios manuscritos entre sus amigos, aunque se negó a su publicación³⁰. En 1675 Spinoza comienza la redacción de su TP que quedará inconcluso debido a la muerte del filósofo en 1677. Por último, sobre esta cronología cabe aclarar que no es *ad hoc* a mi hipótesis, pues bien la podría sostener apegándome a la cronología asumida por Giancotti-Boscherini —aunque no a la de Nyden Bullock— y responde más bien a la creencia de que en ese orden fueron redactados los textos spinozianos.

hasta la proposición 80, en Spinoza. *Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

³⁰ Ep. 59; *¿Cuándo conseguiremos su método de dirigir rectamente la razón para adquirir el conocimiento de las verdades desconocidas, así como sus nociones generales física? Tengo noticias de que usted hace tiempo ha realizado grandes progresos. Lo primero ya lo sabía y lo segundo se desprende de los lemas añadidos a la segunda parte de la Ética, con los cuales se resuelven fácilmente muchas dificultades de la física*. Este texto indica pues que en enero de 1675 Tschirnhaus tenía la *Ética*.

TABLA 1

El lector puede encontrar en el siguiente cuadro un esquema lineal que propongo de la cronología de redacción de las obras de Spinoza. Asimismo podrá notar cómo considero cada obra (E para obras de uso propio y D para las obras de divulgación). También notará una cuantificación del uso de los términos *anima/mens* y una breve descripción de su uso. Cabe aclarar que para la *Ética* pongo el total de entradas de todas las partes en el último periodo de redacción (E, IV-V). Omito la descripción del uso conceptual en los textos políticos por implicar otros factores no considerados en esta investigación.

Obra	Tipo	Redacción	<i>anima</i>	<i>mens</i>	Uso del concepto
TIE	E	1658-1660	21	45	Oscila entre ambos términos para un uso personal. Considera equivoco <i>anima</i> por su relación con cosas corpóreas y con la inmortalidad.
KV	E	1660-1661	?	?	Se perdió original latino, <i>vide. Supra.</i> nota 14.
E, I	E	1661-1662	-	-	--
CM	D	1662-1663	14	35	Uso escolástico-cartesiano
PPC, II y III	D	1663	6	24	Uso cartesiano
PPC, I	D	1663	0	2	Uso cartesiano
E, II-III	E	1662-1665	-	-	--
TTP	E	1665-1670	5	70	--
E, IV-V	E	1670-1675	6	553	Uso personal del concepto. Preferencia por <i>mens</i> para expresar su pensamiento. <i>Anima</i> se usa solamente para referirse a las filosofías de Descartes y de los Estoicos.
TP	E	1675-1677	1	33	--

1. El alma como substancia inmortal en las obras exegéticas

Ya que hemos revisado las cuestiones preliminares para este estudio podemos comenzar ahora con el análisis sobre la dualidad en el uso del concepto *anima/mens* que presenta la obra de Spinoza. Mi propósito en este capítulo es identificar, en primera instancia, las caracterizaciones del alma como substancia en el periodo cartesiano de Spinoza, o para decirlo con más propiedad en la exposición que hace en los PPC de la filosofía de Descartes. Posteriormente examinaré la manera en la que Spinoza defiende la tesis de la inmortalidad del alma humana o mente en el contexto de los CM, con lo cual pretendo confirmar que —aunque a nombre propio, Spinoza no sostiene esa tesis— está más próximo en su demostración a Descartes que a cualquier otro pensador.

Pero antes de pasar propiamente al análisis filosófico conviene decir algo sobre el contexto en el que surge el escrito al que me enfocaré. Los PPC y su *Ápndice* los CM se publican en 1663. En el ambiente intelectual en el cual se presenta el libro se distinguen principalmente tres corrientes en disputa. Por un lado se encontraban los escolásticos de corte tradicionalista, representados por figuras como Voetius³¹, en la Universidad de Utrecht, y Jacob Revius³² en la de Leiden, a quienes

³¹ Voetius era profesor de teología y ministro de la prestigiosa comunidad calvinista de la república holandesa, fue estudiante de Burgersdijk y miembro del sínodo de Dort. Estaba en contra del copernicanismo puesto que contradecía explícitamente pasajes bíblicos, no se oponía a la filosofía natural y concedía que la ciencias naturales después de todo ayudaban a conocer la majestuosidad de Dios. Tenía gran admiración por la medicina y en lo que respecta al importante punto de la práctica de la filosofía, él no estaba interesado en ella como tal, sino sólo como propedéutica para los cursos de las facultades superiores, en especial la de teología. Sostenía que tanto el cartesianismo como el copernicanismo estaban en contra de las escrituras y de la tradición aristotélica y por ende eran incorrectos. Voetius, pues, con el afán de frenar el esparcimiento de la filosofía cartesiana reacciona contra su principal difusor, Regius, publicando un *Apéndice* en el cual describe la filosofía natural de Descartes como un ejemplo de la peligrosidad de la nueva filosofía. La controversia por el posicionamiento del cartesianismo en Utrecht entre Voetius, Regius, Descartes y Schoock [discípulo del primero] es conocida como la disputa de Utrecht, ésta durará largo tiempo y terminará con una disculpa pública de Voetius a Descartes. *Cfr.* Nyden-Bullock, T. *Spinoza's Radical Cartesian Mind*. Londres: Continuum, 2007.

³² Jacob Revius fue uno de los principales opositores de la filosofía cartesiana en Leiden. Su principal oponente fue Adrian Heereboord, fuerte difusor de la filosofía cartesiana en dicha universidad, que dicho sea de paso es uno de los autores con los que Spinoza debatirá en sus CM como veremos más adelante.

Meyer³³, en el *Prefacio*, describe como aquellos que “*publican un enorme farrago de gruesos volúmenes, en los que no se encuentra nada sólido y cierto, sino que todo está lleno de disputas y controversias*”³⁴, con lo cual quiere indicar que la manera en la que se han aproximado a las diversas cuestiones resulta inadecuada puesto que solamente apelan a argumentos posibles que fácilmente son refutados una y otra vez, por lo que Meyer considera que su método no resulta adecuado para el conocimiento de verdades firmes.

Por otro lado estaban los representantes de lo que se ha denominado filosofía *novantiqua* —que era una síntesis de las filosofías de aristotélica y cartesiana— que ni eran cartesianos, ni eran escolásticos sino una suerte de mezcla entre ambos³⁵. El principal representante de esta tendencia fue Adrian Heereboord³⁶ al que Spinoza refiere explícitamente en CM, II, 12

³³ Lodewijk Meyer (1629- 1681), otro de los integrantes del círculo de Ámsterdam y buen amigo de Spinoza, fue un estudiante de Leiden que obtuvo sus doctorados en filosofía y medicina en 1660. En su estancia en la universidad estuvo en contacto con las filosofías de Heereboord y Arnold Geulincx. Después de haber obtenido sus grados regresó a Ámsterdam en donde se convirtió en un miembro activo del círculo. Se dice que su más importante influencia sobre Spinoza fue motivarlo a escribir en el modo geométrico que él había visto usar al profesor Geulincx anteriormente. Meyer fue también un cartesiano que defendía que los objetos físicos solamente se comportan bajo tres principios: materia, movimiento y reposo. Escribe *Philosophia S. Scripturae Interpres* [PSSI] que reaviva el debate de la interpretación cartesiana. Ahí también defiende una interpretación filosófica de la escritura que propiciaría la eliminación de debates religiosos y también políticos. Consideraba, pues, que la única forma de poner fin a las diferencias religiosas era dejar a la filosofía, es decir, a la razón asumir la interpretación bíblica. Ayuda en la publicación y edición de los PPC y escribe el *Prefacio* del libro bajo la supervisión de Spinoza.

³⁴ PPC, Praef, 128. *magnorum librorum farraginem in lucem protrudentes, in quibus nihil stabilis invenias, atque certi; sed omnia contentionis, atque dissidii plena*

³⁵ Nyden-Bullock, T. *Op. Cit.* p. 10. *The Cartesianism that took hold at the University of Leiden (and Dutch universities in general) was not a pure Cartesianism. Professors at the University of Leiden were required to teach Aristotle. And so those who taught Descartes' philosophy presented it as a logical extension of Aristotelianism. This attempt was in keeping with the neo-Aristotelianism of Burgersdijk, which had presented the possibility of a non-Scholastic interpretation of Aristotle. This Aristotelio—Cartesian synthesis was called Philosophia Novan-tiqua and it reinforced the eclecticism of Burgersdijk and his commitment to the separation of the disciplines. This movement led to the dissolution of the firm bonds that Descartes had established between physics and metaphysics yet reinforced Descartes' separation of philosophy from theology.*

³⁶ *Ibid.* p.10-11. *The main representative of the Philosophia Novantiqua movement was Adriaan Heereboord (1614-1661). Heereboord was the first professor at Leiden who was seriously interested in Cartesian philosophy. He began defending Cartesian positions at the height of the anti-Cartesian campaign in Utrecht and was strongly opposed to the Voetians (supporters of Gisbertus Voetius and his further reformation). While he felt that orthodoxy was important, he did not think that theologians had any business interfering in philosophical affairs in order to defend orthodoxy. Like Burgersdijk, he called for a strong separation of*

cuando trata el tema de la voluntad, marcando sus errores; atribuibles según nuestro autor a su ascendencia aristotélica. Por último se encontraban Descartes y los verdaderos cartesianos, entre los cuales Meyer coloca a Spinoza³⁷ de cuya postura hablaremos más ampliamente en este escrito.

Es en este contexto, marcado por las disputas intelectuales entre cartesianos radicales, cartesianos y anticartesianos, que Spinoza dicta la segunda y tercera parte de los PPC —demostradas según el orden geométrico— y también los CM a Johannes Casearius³⁸, un curioso estudiante de Medicina en Leiden que vivía en la misma pensión que el filósofo en aquel tiempo, y a quien Spinoza no quería exponer abiertamente sus opiniones por considerarlo demasiado inmaduro para poder asimilarlas correctamente³⁹.

philosophy and theology. He rejected the doctrine of the two truths (that something can be true in philosophy but false in theology). Rather, he thought that any contradictions resulted from the illegitimate extension of the meaning of words beyond their proper sphere. Heereboord taught an eclectic philosophy that included the philosophies of Bacon, Gassendi and Aristotle, as much as that of Descartes. Like his teacher Burgersdijk, he did not think that the Scholastics knew the true Aristotle. But for all of his criticism of the Scholastics, his work had a very Scholastic appearance. His Meletamata Philosophica, for instance, makes frequent references to the Scholastics and has a table of contents indistinguishable from any Scholastic treatise.

³⁷ Considero que la referencia de Meyer aquí es al círculo de Ámsterdam a cuyos miembros hemos mencionado en diferentes notas. El cartesianismo que defendían estos personajes era de corte radical, es decir, se adscribían a posturas como el mecanicismo, la interpretación de la escritura de una forma “racional” y metódica, la separación de los estudios filosóficos y teológicos reconociendo en los primeros una mayor importancia que en la época tenían, etc.

³⁸ Cfr. Spinoza. *Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, n. 51. Desde Meinsma, sabemos que Johannes Casearius (1642-1677), entonces de veintiún años, se hizo pastor luterano y trabajó en Malabar (ca. 1668-77), donde colaboró en la célebre obra botánica *Hortus malabaricus* (13 vols., 1678-1803) de la que hizo el plan general y redactó los dos primeros tomos. Los botánicos han honrado su memoria dando su nombre a una planta, *Casearia*.

³⁹ En general Spinoza expresa su opinión sobre este personaje en Ep. 9 donde dice: *Nullus nempe mihi magis odiosus, nec a quo magis cavere curavi quam ab ipso quamobrem te omnesque notos monitos vellem ne ipsi meas opiniones communicetis nisi ubi ad maturiorem aetatem pervenerit. nimis adhuc est puer. parumque sibi constans. Et magis novitatis quam veritatis studiosus. Verum puerilia haec vitia ipsum paucis post annis emendaturum spero. imo, quantum ex ipsius ingenio judicare possum, fere pro certo habeo. quare ejus indoles me eum amare monet. Nadie me resulta más enojoso que él y con nadie he procurado ser más reservado. Por eso quisiera prevenirle a usted y a todos los conocidos de que no le comuniquen mis opiniones hasta que sea un poco más maduro. Aún es demasiado niño y poco constante, más amante de la novedad que de la verdad. Espero, no obstante, que dentro de unos pocos años él mismo se corregirá de estos defectos juveniles; aún más, por lo que yo puedo juzgar de sus dotes, casi estoy seguro de ello, y por eso éstas me inclinan a amarle.*

Al tener noticia de esto, los amigos de Spinoza le rogaron, según nos cuenta el filósofo, que les hiciera una copia, además de pedirle que elaborara, también en orden geométrico, la primera parte, la cual dice, en una carta a Oldenburg, que redactó en tan sólo dos semanas. Terminada ésta, inmediatamente la entregó a sus amigos, quienes una vez más le solicitaron les permitiera editar el texto. Spinoza accedió a esta petición bajo la condición de que uno de ellos, que finalmente sabemos fue Meyer, le diera un estilo más elegante y además redactara un *Prefacio* en el cual advirtiese al lector que el autor no reconocía como suyas todas las cosas contenidas en el tratado. Spinoza decide, finalmente, publicar estas obras con el motivo implícito de valorar la recepción de su escrito y en el caso de ser bien acogido, fuera motivo para hacer posible la publicación de otras obras donde expondría su verdadero pensamiento⁴⁰.

⁴⁰ Epístola (Ep.) 13. *Ibi quidam me Amici rogarunt, ut sibi copiam facerem cujusdam Tractatus, secundam Partem Principiorum Cartesii, more Geometrico demonstratam, & praecipua, quae in Metaphysicis tractantur, breviter continentis, quem ego cuidam juveni, quem meas opiniones aperte docere nolebam, antehac dictaveram. Deinde rogarunt, ut quam primum possem, primam etiam Partem eadem Methodo concinnem. Ego, ne amicis adversarer, statim me ad eam conficiendam accinxi, eamque intra duas hebdomadas confeci, atque amicis tradidi, qui tandem me rogarunt, ut sibi illa omnia edere liceret, quod facile impetrare potuerunt, hac quidem lege, ut eorum aliquis, me praesente, ea stylo elegantiori ornaret, ac Praefatiunculam adderet, in qua Lectores moneret, me non omnia, quae in eo Tractatu continentur, pro meis agnoscere, <[*]> cum non pauca in eo scripserim, quorum contrarium prorsus amplector, hocque uno, aut altero exemplo ostenderet. Allí me rogaron algunos amigos que les hiciera una copia de cierto tratado que contiene, en resumen, la segunda parte de los Principios de Descartes, demostrada según el método geométrico, y los principales temas que se tratan en la metafísica. Dicho tratado lo había dictado yo antes de entonces a cierto joven, al que no quería enseñar abiertamente mis opiniones. Posteriormente, me pidieron que elaborase cuanto antes pudiera, según el mismo método, también la primera parte. Y Yo, para no contrariar a los amigos, me puse inmediatamente a redactarla y la concluí en dos semanas. Se las entregue a mis amigos y ellos finalmente me rogaron, finalmente, que les permitiera editar todo aquello, cosa que lograron fácilmente, pero bajo el compromiso de que uno de ellos en mi presencia, le diera un estilo más elegante y añadiera un breve prefacio, en el que advirtiese a los lectores, que yo no reconocía como mías todas las cosas que contenía dicho tratado, pues he escrito en él no pocas cosas acerca de las cuales sostengo todo lo contrario, y que indicara algún ejemplo de ello.*

1.1 La substancia pensante en la metafísica general

Con todo esto en mente, ocupémonos ya de la caracterización del alma como una substancia hecha por Spinoza en los PPC y CM. Para empezar indiquemos que Spinoza recoge dos de las tres definiciones de substancia dadas por Descartes en sus *Principios de Filosofía* y sus *Meditaciones Metafísicas*. Cronológicamente la primera de ellas se encuentra en PPC II y dice: “*Por substancia entendemos aquello que, para existir, sólo necesita el concurso de Dios.*”⁴¹. Como vemos, esta definición se centra en la relación de las substancias particulares con Dios, es decir, se da en la tónica de la metafísica general⁴². Aunque Spinoza no lo menciona explícitamente, esta primera aproximación al tema de la substancia es consecuente de la dada por Descartes en PP, I, 51, que es también la concepción de fondo en los CM y que en mi opinión será más relevante para este tratado que para los propios PPC en los que se encuentra, por lo cual considero conveniente analizarla de una vez desde su origen.

*Sobre lo que es la substancia y que este nombre no puede ser, atribuido a Dios y a las creaturas en un mismo sentido. [...] **Cuando concebimos la substancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir.** Puede haber oscuridad. En relación con la explicación de esta afirmación: «no tiene necesidad sino de sí misma». Es así, pues, propiamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder. Se tiene, por tanto, razón por parte de la Escuela al afirmar que el término 'substancia' no es «unívoco» respecto de Dios y de las creaturas, es decir, que no hay significación alguna de esta palabra que concibamos distintamente y que convenga a Dios y a las creaturas. Pero puesto que entre las*

⁴¹ PPC, II, def. 2. “*Per Substantiam intelligimus id, quod ad existendum solo Dei concursu indiget*”.

⁴² Me ha parecido indicado dividir mi aproximación a la substancialidad del concepto spinoziano de *mens* en dos. La primera correspondería a la metafísica general con lo cual sólo pretendo indicar la relación que tiene esta característica del concepto con el ser supremo por excelencia o Dios. La segunda aproximación se da en el orden de lo óntico, es decir, se centra en la relación que tiene la *mens* como substancia con las demás substancias en el mundo, esta aproximación correspondería a lo que en esta lectura se denomina metafísica particular. Cabe indicar que esta división no corresponde a la hecha por Spinoza en CM entre *metafísica general* y *metafísica especial*.

*cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad de/ concurso ordinario de Dios, llamando a éstas substancias y a aquéllas cualidades o atributos de estas substancias*⁴³.

Como vemos, en esta definición Descartes acepta que existe equívocidad⁴⁴ en el nombre substancia, puesto que se aplica de distintas maneras a Dios y a las creaturas. Así, una substancia en sentido estricto es aquella que “no tiene necesidad sino de sí misma” para existir. Como sabemos, únicamente Dios puede reunir este requerimiento de independencia, pues de Él dependen todas las otras cosas para su existencia y literalmente no pueden ser concebidas sin su participación.

Pese a lo anterior, Descartes admite también una forma en la que las cosas mundanas pueden ser llamadas substancias. Así, se puede llamar substancia a las cosas creadas siempre y cuando no necesiten más que del concurso de Dios para existir —que es precisamente lo dicho en la definición recogida por Spinoza en la 2º parte de los PPC— y que su

⁴³ AT, VIII, 24 [Descartes, PP, I, 51] *Quantum autem ad ea, quae tanquam res vel rerum modos spectamus, operae pretium est ut singula seorsim consideremus. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plana re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo & illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo & creaturis sit communis...* El subrayado es propio.

⁴⁴ Aunque he usado en mi paráfrasis el término “equivocidad” (por parecerme adecuado expositivamente) cuando en el texto solamente se afirma la no univocidad, lo más probable es que Descartes esté pensando aquí en una predicación analógica a la manera de algunos escolásticos como Tomás de Aquino, esto por dos razones, la primera es que de lo que se está hablado es de Dios y la segunda la referencia que hace en su texto a “la Escuela”. No obstante, entrar aquí en el problema de la predicación del ser puede resultar muy espinoso, y acaso innecesario, por lo cual pido al lector que considere esta aclaración suficiente. Sobre el tema *Cfr.* Diccionario de Filosofía Latinoamericana [en línea]

<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/analogia.htm> [Consulta: 21/01/14]. *La lógica y la semántica tradicionales distinguen entre la predicación (y significación) unívoca, equívoca y análoga o analógica. Término unívoco es el que se predica de sus inferiores (o los significa) de manera completamente igual, por ejemplo “hombre”, predicado de todos los hombres. Término equívoco es el que se predica de sus inferiores (o los significa) de manera completamente diferente, por ejemplo “osa”, predicado del animal y de la constelación. En cambio, el término análogo se predica de sus inferiores (o los significa) en parte igual y en parte diferente, por ejemplo “sano” predicado del organismo, del alimento, de la medicina y de la orina, ya que se predica del organismo de manera principal, como del sujeto propio de la salud, del alimento como aquello que la conserva, de la medicina como aquello que la devuelve y de la orina como aquello que la manifiesta.*

existencia no dependa de ninguna otra cosa creada en cuyo caso deberán ser llamadas cualidades o atributos⁴⁵.

Tenemos así que en la ontología de Descartes está Dios como la substancia por excelencia, después las substancias creadas, que dependen únicamente del concurso de Dios para existir, y por último encontramos las cualidades, atributos o modos que necesitan de las substancias creadas para su existencia. Spinoza asumirá esta ontología en los CM. Así, en ese texto, siguiendo la ontología cartesiana, concebirá que toda substancia o es extensa o es pensante; y si es pensante es ya creada, ya increada. Si lo primero, hablamos del alma humana; si lo segundo nos referimos a Dios⁴⁶. Un ejemplo de la aplicación de esta ontología lo podemos encontrar cuando Spinoza toca el tema de la relación epistemológica que existe entre Dios y los entes de razón (modos del pensamiento). Sobre lo cual dirá que dado que en la naturaleza sólo existen las substancias y sus modos⁴⁷, y estos últimos dependen de las primeras para su existencia de manera similar como las substancias dependen de Dios para la suya, Él sólo puede conocer los entes de razón en cuanto modos del pensamiento en la medida en la que conserva y procrea la mente humana⁴⁸ o substancia pensante creada.

⁴⁵ Woolhouse, R.S. "Spinoza and Substance" en mismo *The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, Descartes, Spinoza, Leibniz*. New York: Routledge, 1993, p. 16. *Created things are of two kinds: 'some are of such a nature that they cannot exist without other things, while some need only the ordinary concurrence of God in order to exist. We make this distinction by calling the latter "substances" and the former "qualities" or "attributes" of those substances' (1.51). So God depends on no other thing for his existence, created substances depend on God for theirs, and created attributes or qualities depend on the created substance whose attributes or qualities they are.*

⁴⁶ CM, 249/34; 250/1-3 *Substantias deinde divisimus in duo summa genera, extensionem scilicet, & cogitationem, ac cogitationem in creatam, sive Mentem humanam, & incretam sive Deum. Considero que con esta división que hace Spinoza de las substancias no pretende indicar una jerarquización sino simplemente dar cuenta de los tipos posibles de substancias.*

⁴⁷ Spinoza aquí a través de Descartes se pronuncia en contra de la escolástica al advertir posteriormente de la aceptación de la división de substancias y modos que no se espere que se diga algo "sobre las formas substanciales y los accidentes reales" ya que "estas cosas y otras por el estilo son totalmente inútiles".

⁴⁸ CM, 262/20-27. *Entia rationis modos esse cogitandi diximus, & hac ratione a Deo intelligi debent, hoc est, quatenus percipimus, illum mentem humanam, ut constituta est, conservare, & procreare; [...]. En cuanto a los entes de razón, dijimos que son modos de pensar; y es en ese sentido como deben ser conocidos por Dios, es decir, en cuanto que percibimos que el **conserva y procrea el alma humana** tal como está conformada. El énfasis es mío.*

Otro momento del texto en el que se evidencia esto es en CM, II, 12. Spinoza reiterará ahí que la substancia creada se divide en extensa y pensante⁴⁹. Considerando al alma una substancia creada pensante que puede existir sin el cuerpo, pues es independiente de éste y aunque debido a su independencia no es posible decir en qué momento es creada, sí es posible afirmar que al ser una substancia no puede ser generada, puesto que solamente los modos son susceptibles de generación y corrupción natural y no la substancia, que es solamente creada y procreada por el Omnipotente⁵⁰. Así, queda evidenciado que en PPC, II y en CM la metafísica que Spinoza sostiene considera al alma como una substancia creada que depende únicamente de Dios para su existencia.

⁴⁹CM, 275/10-13. *Per extensam materiam, sive substantiam corpoream intelligebamus. Per cogitantem vero mentes humanas tantum. Por sustancia extensa entendíamos la materia o sustancia corpórea; por sustancia pensante únicamente las almas humanas.*

⁵⁰CM, 275/21-29. *Redeamus ergo ad mentes humanas, de quibus jam pauca restant dicenda, sed tantum monendum, nos de tempore creationis mentis humanae nihil dixisse, quia non satis constat, quo tempore Deus ipsam creat, cum sine corpore possit existere. Hoc satis constat, illam non esse ex traduce; nam id tantum locum habet in rebus, quae generantur, nempe in modis alicujus substantiae: substantia autem ipsa generari non potest, sed tantum a solo Omnipotente creari, ut satis in praecedentibus demonstravimus.*

Spinoza distingue en estas breves líneas con maestría tres teorías sobre el origen del alma, el creacionismo, el generacionismo y el traducianismo. Vemos también que resueltamente refuta las dos últimas. Cfr. Spinoza. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. [Introducción, traducción, notas e índice analítico de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2006, n. 329 y Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial 1979, pp. 114-115

(1) El *creacionismo* afirma que cada una de las almas humanas ha sido objeto de un acto especial de creación divina. Esta doctrina puede entenderse de dos maneras:

(1a) Prescindiendo de las llamadas «causas segundas», en cuyo caso puede hablarse de *creacionismo ocasionalista*.

(1b) Teniendo en cuenta las causas segundas y admitiendo que Dios crea el alma cuando se dan las condiciones vitales necesarias. Esta última posición es la de Santo Tomás.

(2) El *traducianismo* afirma que hay una transmisión –no explicada y acaso inexplicable– del alma por los padres en el proceso de la generación. Se subraya aquí, pues, «lo corporal» en la formación del alma.

(3) El *generacionismo* sostiene lo mismo que el traducianismo, pero subraya los motivos espirituales más bien que los corporales.

1.2 Substancia y alma en la metafísica particular

Hemos visto en el apartado anterior la definición de substancia pensante en la metafísica general de las obras interpretativas, es decir, en relación con la substancia por excelencia o Dios. En el presente me ocuparé de esta misma definición en su relación con otras substancias, atributos y cualidades o lo que es lo mismo en la metafísica particular, según la división que he planteado para este estudio. Aclarado esto, la siguiente definición de substancia recogida por Spinoza la encontramos en la parte I de los PPC y dice:

Se llama substancia toda cosa en la que está inmediatamente como en un sujeto, o por la que existe algo que percibimos, es decir, una propiedad o cualidad o atributo, cuya idea real está en nosotros. En efecto, de la substancia, considerada en sí misma, no tenemos otra idea, sino que es una cosa en la que existe formal o eminentemente aquello que percibimos o que está objetivamente en alguna de nuestras ideas⁵¹.

Según esta definición podemos llamar a una cosa substancia en cuanto sujeto (*subjectum*) al que pertenecen (*insunt*) determinadas propiedades, cuya existencia depende directamente de él, de las cuales podemos percibir una idea real que está en nosotros. Ahora bien, aunque la substancia es ontológicamente anterior a sus propiedades —de las cuales tenemos una representación—, epistemológicamente éstas nos son más inmediatas, es decir, la substancia nos es conocida solamente a través de las propiedades que percibimos y de las cuales formamos ideas.

⁵¹ PPC, I, def. 6: *Omnis res, cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur Substantia. Neque enim ipsius substantiae, praecise sumptae, aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid, quod percipimus, sive quod est objective in aliqua ex nostris ideis.* La traducción no respeta que *inesse + dativo* es pertenecer. En mi glosa entenderé *pertenecer* en lugar de *estar en* por parecerme más indicado.

Estas ideas, dice la definición, tienen una *realidad objetiva*⁵², por la cual debe entenderse “*la entidad de la cosa representada por la idea, hasta que está en la idea*”, es decir, un aspecto representacional (olor, color, etc.) de alguna idea que ya forma parte del conjunto de ideas en nuestra mente y no mientras está en un objeto externo a la mente —que sería la realidad formal como veremos enseguida—, es decir, la idea considerada como un objeto de pensamiento representacional dentro de nuestra mente; siendo esto último lo que indica el término objetivo. Cabe mencionar aquí, de igual manera, que por el término *realidad* —en *realidad objetiva*— no debe entenderse el estado actual de la cosa en el mundo, pues existe una diferencia entre *realidad* y *existencia* actual, sino el grado de perfección que se le otorga a alguna substancia, atributo o modo; por ejemplo ontológicamente una substancia infinita tiene más realidad que una finita, exista la primera actualmente o no, esto debido a que la última es menos perfecta que la primera. Debido a esto es posible entender aquí por *realidad* lo mismo que por *perfección*⁵³. Esto último, razón por la cual las ideas difieren en su realidad o perfección objetiva: las que se refieren a substancias tienen más realidad (perfección) objetiva que las que se refieren a atributos o cualidades; y de las substancias, las que se refieren a las substancias espirituales poseen más realidad (perfección) objetiva que las que se refieren a cosas materiales.

Ahora bien, se dice que los objetos que causan las ideas tienen también una realidad formal⁵⁴ o actual, es decir, una realidad fuera de nuestra mente. Esta realidad (perfección) puede equipararse con la de la idea de la

⁵² PPC, I, def. 3. [originalmente en Descartes AT, IX, 124] *Per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea. Eodemque modo dici potest perfectio objectiva, vel artificium objectivum &c. Nam quaecunque percipimus, tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective. Por realidad objetiva de la idea entiendo la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto que está en la idea. Se puede llamar igualmente perfección objetiva o artificio objetivo, etc. Porque todo cuanto percibimos como algo que está en los objetos de las ideas está objetivamente en las mismas ideas.*

⁵³ Es interesante notar que Spinoza recuperará esta acepción del autor francés. Cfr. E, II, def. 6.

⁵⁴ PPC, I, def. 4. [AT, IX, 125] *Eadem dicuntur esse formaliter in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis, qualia illa percipimus: ET eminenter, quando non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possint. Eso mismo se dice que está formalmente en los objetos de las ideas, cuando es en estos, tal como los percibimos; y eminentemente, cuando no es tal, pero sí tan grande que puede hacer sus veces.*

cual es causa, en cuyo caso diremos que todo lo que se da formalmente también se da objetivamente. Asimismo diremos que se da eminentemente si no transmite toda su realidad al efecto, que en este caso es la idea⁵⁵, aunque también puede ser otro objeto de la cual sea causa. Así, pues, teniendo presente esto, dice Spinoza siguiendo a Descartes en su definición de la substancia que sólo podemos conocer de la substancia aquello que percibimos y que le pertenece formal o eminentemente a algún ente o que está objetivamente en alguna de las representaciones de nuestras ideas y no en sí misma.

Además de lo anterior, y con el fin de entender correctamente la definición de mente que se dará en seguida, debemos considerar que en la teoría cartesiana de la substancia que recoge Spinoza *“cada substancia tiene un atributo principal que la define, que constituye su naturaleza y*

⁵⁵ Cfr. *Meditaciones* III, AT, VII, 40-42. Quizá la explicación más adecuada para esto hasta el momento la encuentre en Deleuze quien dice: *¿Qué es una idea? [...] Un modo de pensamiento representativo. Por ejemplo, la idea del triángulo es el modo de pensamiento que representa el triángulo. Siempre desde el punto de vista de la terminología, es muy útil saber que desde la Edad Media este aspecto de la idea es llamado "realidad objetiva". En un texto del siglo XVII o de antes, cuando ustedes encuentran la realidad objetiva de la idea esto siempre quiere decir: la idea considerada como representación de algo. La idea, en tanto que representa algo está llamada a tener una realidad objetiva. Esta realidad objetiva es la relación de la idea con el objeto que representa.*

¿Qué es la realidad formal de la idea, una vez dicho que la realidad objetiva es la realidad de la idea en tanto que representa algo? La realidad formal de la idea, se diría [...] es la realidad de la idea en tanto que ella es en sí misma algo.

La realidad objetiva de la idea de triángulo es la idea de triángulo en tanto que representa la cosa triángulo, pero la idea de triángulo, ella misma es algo; por otra parte, como ella es algo, yo puedo formar una idea de esta cosa, siempre puedo formar una idea de la idea. Yo diría, entonces, que no solo toda idea es idea de algo -decir que toda idea es idea de algo, es decir que toda idea tiene una realidad objetiva, representa algo, pero también diría que la idea tiene una realidad formal puesto que ella es algo como idea. ¿Qué quiere decir esto, la realidad formal de la idea? No podemos continuar muy lejos a este nivel, será preciso que lo dejemos de lado. Baste añadir que esta realidad formal de la idea será lo que Espinoza llama muy frecuentemente un cierto grado de realidad o de perfección que tiene la idea como tal. Cada idea tiene, como tal, un cierto grado de realidad o de perfección. Sin duda ese grado de realidad o de perfección está ligado al objeto que representa, pero no se confunde con él: la realidad formal de la idea, a saber la cosa que es la idea o el grado de realidad o de perfección que posee en sí, es su carácter intrínseco. La realidad objetiva de la idea, a saber la relación de la idea con el objeto que ella representa es su carácter extrínseco; puede ser que el carácter extrínseco y el carácter intrínseco de la idea estén fundamentalmente ligados, pero no son la misma cosa. Como vemos Spinoza si bien parte de Descartes, modificará el significado de realidad formal.

esencia y a la cual las demás propiedades son referidas⁵⁶, esto es, que cada substancia tiene una característica fundamental y solamente una, no más, que nos permitirá entender sus otras cualidades⁵⁷ (por ejemplo para explicar la figura no se necesita más que entender la extensión, es decir, la característica fundamental de la substancia extensa) y para Descartes sólo hay dos atributos que pueden jugar este papel fundamental: la extensión y el pensamiento⁵⁸, debido a lo cual la ontología cartesiana aceptará, además de Dios que es la substancia por excelencia, solamente substancias extensas y substancias pensantes.

Ahora, al igual que *atributo* es el término que Descartes prefiere para designar la propiedad esencial de la substancia, el término cartesiano *modo*⁵⁹ refiere igualmente a esta propiedad en cuanto afecta o diversifica la substancia; por ejemplo la figura, el movimiento y la posición serían modos la extensión y pensar, imaginar o dudar lo serían del pensamiento.

Cada substancia, pues, tiene una naturaleza que puede ser explicada en términos de uno de estos dos atributos y por medio de los cuales se

⁵⁶ AT, VIII, 25 *“una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam eflentiamque constituit, & ad quam aliae omnes referuntur”*

⁵⁷ Della Rocca, Michael. *Spinoza*. New York: Routledge: 2008, p. 36. *For Descartes, each substance has what he calls a principal attribute, i.e. “one principal property [proprietas] which constitutes its nature and essence, and to which all its other properties are referred” (Principles I 53). Thus each substance has a fundamental feature— fundamental in the sense that it is that feature which explains or enables us to understand all the other features of the substance and is, for this reason, the essence of the substance.*

⁵⁸ Woolhouse. *Op.cit.*, p. 21 *For Descartes, ‘thought’ and ‘extension’ are not only two principal properties each of which constitutes the nature or essence of a substance, they are the only two.*

⁵⁹ AT, VIII, 26 *Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa, vel qualitates. Sed cum consideramus substantiam ab illis asiici, vel variari, vocamus modos; cum ab ista variatione talem posse denominari, vocamus qualitates; ac denique, cum generalius spedamus tantum ea substantise inesse, vocamus attributa. Cuando hablo de forma o modo no entiendo otra cosa que lo que denomino en otros lugares atributo o cualidad. Pero cuando considero que la substancia es afectada o diversificada por ellos, entonces uso de modo particular el término modo o forma; pero cuando en razón de esta disposición o cambio, la substancia puede denominarse tal, entonces llamo cualidades a las diversas formas que hacen que ella sea nombrada substancia. Finalmente, cuando pienso más generalmente que estos modos o cualidades son en la substancia, sin considerarlos de otro modo que como dependientes de la substancia los denomino atributos.* Señalemos aquí que el término “modo” en Descartes es problemático porque no lo usa de manera unívoca. En general puede entenderse en algunos casos como sinónimo de “atributo” cuando se trata el tema de la substancia de forma general; “modo” también se utiliza cuando se habla de las afecciones de una substancia, de esta última forma es como lo entiendo aquí.

explican todas las demás propiedades⁶⁰ o modos. En este tenor es que Spinoza da la definición de la mente como: *Substantia, cui inest immediate cogitatio*⁶¹, i.e., recibirá el nombre de mente aquella substancia a la cual pertenece de manera inmediata el pensamiento. En otras palabras

⁶⁰ Della Rocca, *op.cit.*, p. 38. *In this way, we can see that on Descartes' ontology of substance and attribute, substances are explanatory engines. Each substance has a nature that can be articulated or explained in terms of its principal attribute, and this principal attribute in turn articulates or explains all the particular properties of the substance. Thus, for Descartes, each substance is fully conceivable. Everything about a substance must be capable of being understood and what it is understood in terms of is its principal attribute.*

⁶¹ PPC, I, def. 6. *Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens.*

Loquor autem hic de mente potius, quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, & saepe pro re corporea usurpatur. Como vemos esta definición contiene una nota terminológica que es significativa puesto que indica la preferencia del término *mens* al de *anima*. Según nos indica la nota, Descartes y con él Spinoza que recoge esta definición, prefiere el término *mens* al de *anima* para designar la substancia cuyo atributo principal es el pensamiento por que indica más propiamente su naturaleza, ya que *anima* se utiliza frecuentemente para referirse a cosas corpóreas que referirían más propiamente a la substancia extensa como cuando se dice que significa aire o hálito, es decir, propiedades de la extensión. La preferencia del término, pues, quiere hacer explícito el carácter meramente intelectual de la mente.

Sobre la relación que se da entre la voz *anima* con cosas corpóreas, Spinoza había pronunciado ya anteriormente su inconformidad. La primera vez que lo hace la encontramos en un texto tan temprano como el TIE que dice: *Saepe contingit, hominem hanc vocem anima ad suam memoriam revocare, et simul aliquam corpoream imaginem formare. Cum vero haec duo simul repraesentantur, facile putat se imaginari et fingere animam corpoream; quia nomen a re ipsa non distinguit.* TIE, 58. Nota z. Sucede frecuentemente que cuando se trae a la memoria la palabra *anima* viene acompañada de la formación de una imagen corporal, y debido a la simultaneidad y forma confusa en la que se presentan resulta fácil imaginar o fingir un alma corpórea. La cita anterior es un ejemplo de la ficción o idea ficticia. Así, dirá Spinoza, cuando se conoce verdaderamente la naturaleza del alma será imposible decir que ella es corpórea como cuando ocurre que la palabra *anima* se asocia con algo corpóreo —como fuego, viento, o partículas diminutas Cfr. PPC 144/25-29— puesto que ambas imágenes se dan simultáneamente en la memoria y no se distingue correctamente el nombre de la cosa misma. Esta afirmación de la corporeidad del alma como error epistemológico se refuerza posteriormente en el párrafo 74, cuando habla sobre la idea falsa. La idea falsa, pues, al igual que la ficticia proviene de las percepciones confusas. *Ex. gr. quidam Stoicorum forte audiverunt nomen animae, et etiam quod sit immortalis, quae tantum confuse imaginabantur; imaginabantur etiam, et simul intelligebant corpora subtilissima cetera omnia penetrare, et a nullis penetrari. Cum haec omnia simul imaginabantur, concomitante certitudine huius axiomatis, statim certi reddebantur, mentem esse subtilissima illa corpora, et subtilissima illa corpora non dividi etc* TIE, 74. Por último sobre esto encontramos en los CM, que como he dicho considero anteriores a los PPC, un sub apartado que habla precisamente de este error común cometido por sus adversarios: [...] *Adversarios, quia voluntatem non intellexerunt, nec ullum clarum, & distinctum mentis conceptum habuerunt, mentem cum rebus corporeis confundisse: quod inde ortum duxi, quia verba, quae ad res corporeas usurpare solent, ad res spirituales, quas non intelligebant, significandas usurpantur* CM 280/33-34; 281 /1-5.

Spinoza dice, pues, que debido a que sus adversarios no entendieron esto correctamente y porque tampoco tienen un concepto claro y distinto de la mente la han confundido con cosas corpóreas y esto puesto que han utilizado palabras que corresponden a cosas corpóreas para designar cosas espirituales; esto es, por no poner suficiente atención a la naturaleza de la cosa y definirla apresuradamente con palabras imprecisas. El ejemplo que da de esto es precisamente que consideran cuerpos indeterminados a aquellos que estaban en equilibrio debido a que se encontraban afectados por fuerzas iguales y opuestas, así quisieron también al hablar de la voluntad como un cuerpo en equilibrio, cuestión pues que considera errónea.

podemos decir que el pensamiento es la propiedad esencial de la mente substancial cartesiana⁶², por medio de la cual se entenderán sus manifestaciones específicas.

Bajo este esquema ontológico de sustancia-atributo-modo tenemos que *“todo lo que encontramos en la mente es simplemente uno de los varios modos de pensar... la imaginación, la sensación y la voluntad son inteligibles sólo en una cosa pensante”*⁶³. Que Spinoza es fiel a Descartes se advierte desde el siguiente pasaje de su introducción: *“Por consiguiente cuando había dicho pienso, en ello iban incluidos todos estos modos de pensar, a saber: dudar, entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y sentir”*⁶⁴. Preferirá también el término modo al de accidente, como se ve en los CM, puesto que considera que el accidente no es más que un modo de pensar que indica relación⁶⁵.

Así como la definición de mente se entiende bajo el esquema de la teoría cartesiana de la sustancia anteriormente referida, la definición de

⁶² AT, VIII, 25 *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam eflentiamque constituit, & ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum & profundum, substantiae corporeae naturam constituit; & cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Aun cuando cualquier atributo baste para dar a conocer la sustancia, sin embargo cada sustancia posee uno que constituye su naturaleza y su esencia y del cual dependen todos los otros. A saber, la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal; el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa.*

⁶³ Cfr. AT, VIII, 25 *Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae; ut & omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic, exempli causa, sigura nonnisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine sigura vel motu, & cogitatio sine imaginatione vel sensu, ita de reliquis: ut cuilibet attendenti sit manifestum. Es así, pues todo lo que podemos atribuir al cuerpo, presupone la extensión y mantiene relación de dependencia de que es extenso de igual modo, todas las propiedades que constatamos de la cosa que piensa, sólo son diversos modos de pensar. Así, pues, no podríamos concebir, por ejemplo, figura alguna si no es de una cosa extensa; ni tampoco movimiento que no se dé en un espacio extenso. De igual modo, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad dependen de tal modo de un ser que piensa, que sin él no podemos concebirlas. Pero, al contrario, podemos concebir la extensión sin figura o sin movimiento y la cosa que piensa sin imaginación o sin sensibilidad y así en otros casos.*

⁶⁴ PPC, 145. *Atque adeo ubi dixerat, cogito, omnes hi cogitandi modi intelligebantur, nempe dubitare, intelligere, affirmare, negare, velle, nolle, imaginari, & sentire.*

⁶⁵ CM, 237, *Sed tantum notari volo circa hanc divisionem, quod expresse dicimus ens dividi in Substantiam, & Modum; non vero in Substantiam, & Accidens: nam Accidens nihil est praeter modum cogitandi; utpote quod solummodo respectum denotat. Respecto a esta división, sólo quiero advertir aquí que decimos expresamente que el ser se divide en sustancia y modo y no en sustancia y accidente, por que el accidente no es más que un modo de pensar, ya que sólo indica una relación.*

cuerpo se puede leer de la misma manera y dice: “*La substancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc., se llama cuerpo*”⁶⁶. Debido a estas definiciones tanto de substancia pensante como substancia extensa se plantea la duda de: *si es una y la misma substancia; que se llama alma y cuerpo, o si son dos distintas*”⁶⁷.

Aunque sabemos que la respuesta a esta cuestión será un punto de ruptura entre Spinoza y Descartes⁶⁸, que incluso se puede interpretar la preferencia del término *mens* y la renuncia la de *anima* —como veremos más adelante— como una forma de ir más allá que Descartes en el problema de la vinculación del alma con el cuerpo⁶⁹, en el tratado que Spinoza examina la respuesta al problema mente-cuerpo todavía se apega totalmente a Descartes y se encuentra marcada en PPC, I, def. 10: “*Dos substancias se distinguen realmente cuando cada una de ellas puede existir sin la otra*”⁷⁰. No obstante, se desarrolla ampliamente en la proposición 8, en la cual se afirma que “*la mente y el cuerpo se distinguen realmente*”. Lo cual prueba aludiendo a la omnipotencia divina. La demostración dada por Descartes indica que debido a que Dios es omnipotente todo lo que concebimos claramente puede ser hecho por Él, exactamente de la manera en que lo concebimos. Bajo esta premisa, y puesto que concebimos claramente la mente (substancia pensante) sin el

⁶⁶ PPC, I, def. 7: *Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis, & accidentium, quae extensionem praesupponunt, ut figurae, sitûs, motûs localis &c. vocatur Corpus.*

⁶⁷ PPC, I, def. 8: *An vero una & eadem substantia sit, quae vocatur mens, & corpus, an duae diversae, postea erit inquirendu.* Este es otro ejemplo de lo conflictiva que puede resultar la traducción de Atilano Domínguez en lo que respecta a los términos *anima* y *mens*, pues aquí nuevamente no respetará el traducir por *mens* por mente, a pesar de la indicación dada en PPC, I, def. 6.

⁶⁸ La verdadera respuesta de Spinoza a este problema la encontramos en E, II, 10 en la que afirma que a la esencia del hombre no le pertenece el ser de la substancia.

⁶⁹ Recordemos que para Spinoza la mente es una idea del cuerpo [E, II, 13] *Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud. El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto y no otra cosa.* Considero que la preferencia de *mens* quiere eliminar 1) la relación de *anima* con cosas corporales y 2) la vinculación de este nombre a una substancia. Lo primero lo analizaré más adelante en este apartado; lo segundo en el siguiente capítulo.

⁷⁰ PPC, I, def. 10: *Duae substantiae realiter distingui dicuntur, cum unaquaeque ex ipsis absque alia potest existere.*

cuerpo y viceversa, como es fácil de conceder y además por la def. 10, el cuerpo y la mente son sustancias que pueden existir la una sin la otra. Así, al menos por la omnipotencia divina el cuerpo puede existir sin la mente y la mente sin el cuerpo. Tenemos entonces a la mente como una sustancia distinta e independiente del cuerpo, lo que en cierto modo indica su autonomía, rasgo que será importante en la demostración de su inmortalidad, como se verá enseguida, pues dado lo anterior al desaparecer el cuerpo, el alma al ser una sustancia diferente no necesariamente acabará con éste.

Hasta aquí he mostrado que en PPC y CM podemos llamar indistintamente *anima/mens* a la sustancia pensante, ontológica y conceptualmente independiente de la sustancia extensa. Esto parece suficiente evidencia de que Spinoza utiliza conceptualmente *mens* como una sustancia en el comentario a Descartes y a la filosofía escolástica. Aunque como es obvio por lo dicho por Meyer en el *Prefacio*, y además por la ubicación del texto dentro del conjunto de la obra, Spinoza a estas alturas ya no comparte esa posición y utiliza también el término *mens* con otras notas conceptuales en textos como el KV y E, II, que se redactaban por estas mismas fechas según la cronología que he propuesto. No obstante, ello no le impide llevar a cabo una exposición del pensamiento de Descartes respetando las notas conceptuales del término, e incluso asimilar alguna sugerencia terminológica. Considero que con esto he avanzado un poco en la confirmación del uso doble del concepto *mens*, por lo menos en lo que respecta a la substancialidad que es uno de los objetivos primordiales de este escrito.

1.3 La inmortalidad del alma

Siguiendo con el esquema establecido para este capítulo, me ocuparé ahora de la defensa que hace el filósofo de Ámsterdam de la inmortalidad del alma, que si bien se insunúa fuertemente en los PPC se desarrolla propiamente en los CM, esto a pesar de que, como es bien sabido, Spinoza fue excomulgado de la comunidad judía por ateísmo y por negar la inmortalidad del alma desde antes que redactara esta obra, como nos indica el relato que un tal Tomás Solano, fraile franciscano, da a la inquisición como resultado de su paso por Ámsterdam en 1658 quien dice que:

...conoció al doctor Prado, que había estudiado en Alcalá, “y a un fulano de Espinosa, que entiende hera natural de una de las ciudades de Olanda porque havia estudiado en Leidem y hera buen filósofo”. Sabe que los han expulsado de la comunidad judía por ateos, por decir “que el alma moría con el cuerpo ni havia Dios sino filosofalmente”⁷¹.

También *La vida de Spinoza* de J. M. Lucas, que data de 1719 y es una de las primeras biografías que tenemos, nos narra que en una discusión entre el filósofo y otros dos estudiantes —quienes dijeron ser sus amigos sinceros— pidieron al joven Spinoza expresar su verdadera opinión sobre determinados temas sin preocupación alguna, ya que su único interés era el de conocer la verdad y salir de dudas. Spinoza, presionado por sus compañeros aceptó, no sin cierto recelo, responder honestamente a las cuestiones de si Dios poseía cuerpo, si los ángeles tenían existencia y si el

⁷¹ Spinoza, *Ética*. [Introducción, traducción y notas de Vidal Peña]. Madrid: Alianza Editorial, 2011, p. 13. Esta es una de las primeras evidencias textuales secundarias que tenemos en la cual se le atribuye a Spinoza la tesis de que el alma es mortal. Aunque Spinoza será bien identificado con esta idea, no es sino hasta la publicación del TTP que sus contemporáneos la encontrarán en palabras de Spinoza, pues recordemos que ninguna de sus otras obras en las que sostiene o problematiza sobre la cuestión de la inmortalidad son publicadas en vida del autor. Otra de las atribuciones de esta tesis a Spinoza, y que así lo hará conocido por la tradición, es la hecha por Pierre Bayle en su enciclopedia.

alma era inmortal. Habiendo expresado su opinión con respecto a las primeras dos cuestiones entró a la última, de la que afirmó:

... siempre que la Escritura habla de ella [el alma], esa palabra se utiliza simplemente para expresar la vida o todo lo que es vivo. Sería inútil buscar en ella sobre qué apoyar su inmortalidad. Por el contrario el alma es visible en muchos pasajes y nada resulta más fácil de probar. Pero no es este el momento ni el lugar de hablar de ello⁷².

La cuestión entre Spinoza y sus interlocutores quedó sin ser tocada por algún tiempo, pero en cuanto el filósofo se enemistó con esos estudiantes, ellos se encargaron de revelar lo que les había sido dicho y muchas otras cosas, lo cual hizo al joven filósofo acreedor de la excomunión⁷³.

⁷² Domínguez, A. (Comp.). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. p. 149 § 4. Las palabras que atribuye Lucas a Spinoza resultan perturbadoras, pues, refieren cabalmente a lo que había hecho Uriel da Costa en los capítulos XXIII-XXV de su *Examen de las tradiciones fariseas*, a saber, una reducción al absurdo de la creencia de la inmortalidad del alma sostenida por los fariseos basada en el análisis de la Escritura, apelando precisamente a que 1) el alma “es y nombra el espíritu vital por el que el hombre vive y que está en la sangre”, 2) que en la escritura no consta nada sobre su inmortalidad y por el contrario 3) existen muchos pasajes que indican que ésta muere con el cuerpo. Recordemos aquí que Uriel da Costa (1580-1640/45) años antes había sufrido la excomunión por defender este tipo de ideas. A diferencia de Spinoza, Da Costa no logra superar el ostracismo y comete suicidio. Su obra maestra y también nota suicida el *Exemplar Humanae Vita* explica minuciosamente los motivos y circunstancias de su decisión. A pesar de la similitud que pueda existir entre ambos pensadores, resulta una tarea complicada demostrar que Spinoza hubiese leído a Da Costa, pues en su obra no hay ninguna referencia explícita y en su biblioteca no se encuentra ningún texto que pudiera ligarlos. No obstante, sobre la relación entre ambos pensadores la línea que traza Nadler me parece muy convincente Cfr. Nadler, S. *Spinoza: A life*. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 66, [*The Da Costas were merchants and former marranos from Portugal. With the exception of the unstable Uriel — who seems, in fact, to have been partly responsible for the family's original return to Judaism - they settled comfortably into an orthodox Jewish life in their new homeland and quickly established themselves as upstanding members of their congregation. Uriel's brother, Abraham, sat on the ma'amad of Beth Jacob with Michael d'Espinoza in 1637-8, and would also sit on the Talmud Torah educational board with him in 1642-3. Perhaps there was a close relationship between the two families, although we cannot be sure. There seems, at least, to have been some connection between Uriel da Costa's family and the family of Spinoza's mother, Hanna, that went back to their days in northern Portugal. Either way, there is no doubt that Spinoza himself, like any member of the community at the time, was familiar with Da Costa's heretical ideas; he probably meditated long and hard over them.* EL subrayado es mío.

⁷³ Ente los judíos de esa época se podían dar tres tipos de excomunión. La primera se llamaba *niddui* es una expulsión temporal de la comunidad. La segunda era la *herem*, está expulsión iba acompañada de maldiciones y era una suerte de ampliación de la primera que tenía como objetivo que el excomulgado reconociera sus pecados y se purificara. Por último estaba la *schammata* que era una exclusión de la cual jamás se volvería a ser recibido por la comunidad. Spinoza fue acreedor de esta última. Cfr. Domínguez, A. (Comp.). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 102-104 §12-14. Aunque en algunos

Con base en las anécdotas anteriores advertimos que la tesis de que el alma era mortal fue atribuida a Spinoza desde una edad muy temprana. Sabemos no sólo por las fuentes externas, como sus biografías o el testimonio de Solano a la inquisición, sino también por la manera en la que trata el tema en sus obras, que Spinoza no se encontraba alejado de la posición de que, en algún sentido, el alma era mortal. Por ejemplo el parágrafo 74 del TIE menciona la creencia en la inmortalidad del alma que tenían algunos estoicos como un ejemplo de la mezcla engañosa de características en el intelecto; esto es, como fruto de un error epistémico⁷⁴.

En el KV, por otro lado, el autor expone claramente lo que piensa sobre el tema, es decir, en qué sentido considera que el alma sea mortal y en cuál inmortal. Lo primero será en cuanto unida a algo finito, por ejemplo el cuerpo, y por lo cual perecerá en cuanto perezca el objeto al cual está unida. Lo segundo en cuanto unida con algo eterno, por lo que permanecerá eternamente. Cabe mencionar que el sentido de inmortalidad aceptado por Spinoza poco tiene ver con la concepción de supervivencia personal como premio a la vida virtuosa⁷⁵ y más como subsistencia impersonal de la parte racional del hombre como veremos más adelante. A pesar de lo anterior no se debe olvidar que ninguno de estos textos se

estudios contemporáneos esta noticia parecería dudosa <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1477-anathema>.

⁷⁴ Cfr. TIE, 74; *supra* n. 61.

⁷⁵ Sobre esta cuestión, además, podemos decir que Spinoza habla de ella como tal solamente tres veces en el KV. La primera simplemente indica que el amor ilimitado o que se tiene a un objeto infinito puede posteriormente servir para la demostración de la inmortalidad del alma. KV, II, 14, § 5: *Así, también hay que señalar que sólo el amor es ilimitado. En efecto, cuanto más aumenta, más excelente es, puesto que recae sobre un objeto que es infinito. De ahí que puede aumentar siempre, cosa que no puede suceder en ninguna otra cosa, sino sólo en ésta. Y quizá esto nos sirva más delante de base para demostrar la inmortalidad [onsterfelykheid] del alma y cómo o de qué manera puede ser.* El siguiente lugar en el aparece es en el capítulo XXIII, en el que el autor habla específicamente de la inmortalidad del alma, en el cual el autor solamente afirma que: “[...] en cuanto que ella está unida con una cosa que es y permanece inmutable, también ella deberá, por el contrario, permanecer inmutable” El término aparece propiamente solo en el título: *Van des Ziels Onsterfelykheid*. Por último en el *apéndice II* encontramos las siguientes palabras: “[...] de que nuestra alma esté unida con Dios y es una parte de la idea infinita que surge inmediatamente de Dios, también se puede ver claramente el origen del conocimiento claro y de la inmortalidad del alma *onsterfelykheid der ziele*”. Como vemos, en ninguna de las apariciones del término Spinoza parece referirse a un tipo de inmortalidad de carácter personal, sino solamente a la cuestión de que el alma no perece en cuanto unida a Dios. Unión que dicho sea de paso aún no es el amor intelectual a Dios que se dará en *Ética*.

publican en vida de su autor y resultaron ser solamente de uso personal y entre el grupo de sus amigos.

Así, pues, después de sus problemas con la comunidad judía, Spinoza solamente toca el tema públicamente en sus CM, y sorprendentemente defiende la tesis de que el alma es inmortal, tesis distinta de aquélla a la que comúnmente era asociado, a saber, que el alma era mortal. Las razones de por qué defiende esa tesis responden, desde mi punto de vista, al motivo y tema del texto, a saber: exponer la filosofía cartesiana y mostrar algunas de sus aplicaciones a temas metafísicos.

Dicho esto, analicemos aquí la inmortalidad del alma humana o mente en el uso que hace Spinoza del concepto en los CM, para lo cual será conveniente seguir los argumentos expuestos por el filósofo, según la estructura de una *cuestión* medieval, como lo haré más adelante. Spinoza habla, pues, sobre la inmortalidad del alma al principio del último apartado de la segunda parte de los *Pensamientos Metafísicos* que trata específicamente, como su nombre lo indica, *De la mente humana*⁷⁶. El capítulo se puede dividir temáticamente en dos apartados. El primero toca el tema referente a la inmortalidad y el segundo se ocupa del problema de la voluntad. En ambos Spinoza parece estar debatiendo contra la escolástica de Leiden —para esto recordemos que el texto es una aplicación de los principios de la filosofía cartesiana a temas metafísicos dictada en tono de clases a un alumno de medicina en Leiden, además la referencia explícita de Spinoza a Adrian Heereboord no puede pasar desapercibida al considerar los posibles adversarios.

En principio, pues, Spinoza advierte que la inmortalidad del alma no debe ser una tesis previamente aceptada por la fe, como bien se podría ver desde la teología, sino que deberá ser demostrada como una implicación de la metafísica [de corte cartesiano] que él ha venido exponiendo. El

⁷⁶ Meyer, que está a cargo de la edición del libro, pondrá al margen los temas de los que trata cada párrafo como una guía al lector. Cfr. Ep.12, 12a y 13. Recordemos aquí que a estas alturas Spinoza usaba como sinónimos, algunas veces, *anima* y *mens*.

carácter inmortal del alma, entonces, derivará de su *status* de substancia, entendido aquí no como sujeto al cual pertenecen cualidades, según lo expuesto en las definiciones 4, 5 y 6 de PPC, I, sino como substancia creada según PP, I, 51, definición que como he mencionado más arriba se encuentra detrás de los CM⁷⁷.

Bajo esta última concepción Spinoza tratará de la substancia creada, la cual dividió en extensa y pensante, siendo la primera la materia o el cuerpo y la segunda *únicamente* las mentes humanas⁷⁸. Cabe notar aquí que este *únicamente* es importante puesto que indica la exclusión de otro tipo de substancias creadas pensantes, a saber, los ángeles, como tema propio de la metafísica, dado que su comprensión no se alcanza por el conocimiento natural sino por medio de la revelación y la fe, por lo cual su tratamiento le corresponde más propiamente a la teología⁷⁹ que a la filosofía, por ello no será un tema en su discurso. El alma humana o mente, por el contrario, puede ser tratada adecuadamente con las facultades naturales de los hombres y con métodos racionales, sin necesidad de apelar a ninguna otra cosa más que a las nociones comunes

⁷⁷ Cfr. CM, I,1. *Ex entis definitione, vel, si mavis, descriptione jam tradita facile videre est, quod ens dividendum sit in ens, quod sua natura necessaria existit, sive cujus essentia involvit existentiam, & in ens, cujus essentia non involvit existentiam, nisi possibilem. Hoc ultimum dividitur in Substantiam, & Modum, quorum definitiones Part. 1. Art. 51. 52. & 56. Princ. Philos. traduntur; quare non necesse est, eas hic repetere. Por la anterior definición, o si se prefiere, descripción del ser, se ve fácilmente que el ser hay que dividirlo en ser que existe necesariamente por su naturaleza o cuya esencia implica la existencia, y en ser cuya esencia no implica la existencia, a no ser una existencia posible. Este último se divide en substancia y modo; sus definiciones se dan en Principios de Filosofía, Parte I, arts. 51-52 y 56 y, por tanto no es necesario repetir las aquí.*

⁷⁸ CM, 275/10-13 *Transeundum jam est ad substantiam creatam, quam in extensam, & cogitantem divisimus. Per extensam materiam, sive substantiam corpoream intelligebamus. Per cogitantem vero mentes humanas tantum. Debemos pasar ya a la sustancia creada, que nosotros hemos dividido en extensa y pensante. Por sustancia extensa entendíamos la materia o sustancia corpórea; por sustancia pensante únicamente las almas humanas. El énfasis es propio.*

⁷⁹ Aunque el gesto parezca insignificante a nuestros ojos, en el contexto intelectual de la Holanda del XVII es importante puesto que muestra ya una posición con respecto a la separación de los temas propiamente filosóficos de los teológicos y con ello la postura del autor en torno a la relación entre filosofía y teología. Cfr. TTP, XV.

extraídas de la sola *naturaleza*, por lo cual es propiamente un tema metafísico, es decir, filosófico⁸⁰.

Hechas estas aclaraciones, Spinoza aborda propiamente el tema de la inmortalidad. Considero que la forma en la que lo hace, como mencioné unas páginas más arriba, es similar al de una *Cuestión* medieval y por ello seguiré esa estructura para analizar el argumento. Así, entiendo que Spinoza primero presenta un argumento negativo —que el alma es mortal— o contrario a lo que defenderá ahí. Después un contraargumento de otro autor que contradiga la primera tesis y por último, en ese mismo tenor, el suyo propio. Finalmente, responde algunas objeciones posibles a la tesis que pretende sostener. Teniendo esto presente, Spinoza presenta el primer argumento negativo en el que pregunta por el sentido en el cual la mente humana es *mortal* y dice:

Está claro que no podemos decir de ninguna cosa creada que repugne a su naturaleza ser destruida por el poder de Dios, puesto que quien tiene potestad de una cosa lo tiene también para destruirla. Añádase a ello que ya hemos demostrado que ninguna cosa creada puede, por su naturaleza, existir un solo momento, sino que es continuamente procreada por Dios⁸¹.

Como vemos, la respuesta de Spinoza depende, por una parte, de las facultades de Dios, quien no solamente tiene la potestad de crear, sino también la tiene de destruir sus creaciones o mejor dicho la facultad de negar a sus creaturas la procreación sin la cual su existencia sería imposible⁸², y por otra de la naturaleza de la cosa creada de la cual no

⁸⁰ Cfr. TTP, XIV, 5; G 179/30 ss [...] *Los fundamentos de la filosofía son nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solamente de la escritura y la revelación; También TTP, XV.*

⁸¹ CM, 275-276 *Satis constat nos de nulla re creata posse dicere, quod ejus natura implicet, ut a potentia Dei destruat: nam qui potestatem habuit rem creandi, etiam potestatem habet ipsam destruendi. Adde, quod jam satis demonstravimus, nullam rem creatam sua natura ne momento quidem posse existere, sed continuo a Deo procreari.*

⁸² Descartes, AT, VII, 13. *Omnes omnino substantias, sive res quae a Deo creari debent ut existant, ex natura sua esse incorruptibiles, nec posse unquam desinere esse, nisi ab eodem Deo concursu suum iis denegante ad nihilum reducuntur. Absolutamente todas las sustancias, o cosas que Dios tiene que crear para que*

podemos decir que implique el que no pueda ser destruida por el poder de Dios, esto debido a que su poder es mucho menor que el de Dios. En otras palabras se puede decir que las substancias creadas, al ser aquellas que solamente dependen del concurso de Dios para existir, sólo pueden ser aniquiladas por Él. El alma humana puede ser destruida únicamente en el caso de que Dios en su poder infinito propicie su corrupción. En ese sentido, y solamente en éste, Spinoza admite la mortalidad del alma.

No obstante esta posibilidad, y pasando ahora según la estructura establecida al primer contraargumento, se puede decir que no tenemos ninguna idea en la que concibamos la destrucción de las substancias de la manera en que la tenemos de la corrupción (destrucción) de los modos⁸³, es decir, no se puede abonar ninguna evidencia de que las substancias, que en este caso serían extensión y pensamiento, puedan ser destruidas, aunque teóricamente pueda suceder; prácticamente nunca ha sucedido y no tendría porque suceder, puesto que todo lo hecho por el Creador ha sido hecho de la mejor manera posible⁸⁴. Así, por el orden de las cosas, los modos particulares de una substancia caracterizada principalmente por el atributo del pensamiento o por el de la extensión pueden participar de la generación y la corrupción, no así la substancia extensa o la substancia pensante.

El segundo contraargumento presentado por Spinoza, y que podemos considerar como propio del autor, nos indica que el filósofo debe juzgar sobre la naturaleza de las cosas a partir de las leyes que Dios fijó y no preguntarse sobre lo que pueda o no hace Dios con su poder supremo.

existan, son incorruptibles por naturaleza y no pueden dejar de existir a menos que Dios las reduzca a la nada al negarles su concurso

⁸³ CM, 276/5-8. *Verum, quamvis ita res sit, tamen clare, & distincte videmus, nos nullam ideam habere, qua concipiamus substantiam destrui, sicut habemus ideas corruptionis, & generationis modorum . Vemos clara y distintamente que no poseemos ninguna idea con la que concibamos que la substancia es destruida, como poseemos las ideas de la generación y la corrupción de los modos.*

⁸⁴ El tema de fondo aquí es el de la *Potentia Dei ordinata*, que indica que lo más excelso del poder divino es el haber creado un orden que se sigue necesariamente siempre, y la *Potentia Dei absoluta* que para algunos es en lo que radica la majestuosidad del poder de Dios, pues, a pesar de haber instituido un orden necesario, Él en su poder absoluto tiene la potestad de alterarlo según su voluntad.

Debo señalar que aquí el concepto de leyes de la naturaleza⁸⁵ debe entenderse como las reglas según las cuales concebimos que cada ser esté naturalmente determinado a existir y a obrar de forma precisa. Estas leyes dirigen el curso de las cosas⁸⁶ y no pueden ser rotas o violadas —ni siquiera por Dios mismo— a diferencia de las normas morales o leyes humanas, puesto que son creadas por Dios. Dado la equiparación de Dios con la Naturaleza en Spinoza las leyes de la naturaleza son establecidas por Él, por ello, cualquier cosa que ocurra por naturaleza es una expresión del designio divino. El alma humana al ser parte de ella está suscrita a sus leyes, por ejemplo la de la incorruptibilidad de la substancia ente otras, y no puede sobrepasarlas.

Por ello, al investigar sobre el alma humana, retomando la idea, el filósofo no debe preguntarse sobre lo posible, sino solamente sobre lo que es, y ya que según las leyes establecidas la substancia no puede ser destruida; ni por sí misma, dado que ninguna cosa creada desea ser destruida puesto que han sido creadas por Dios para preservar y expandir su ser⁸⁷; ni por otra substancia, dado que sólo Dios tiene esa potestad, tenemos por ende que el alma humana es inmortal.

Pasando ahora a las objeciones posibles, según nuestro esquema para el análisis de este argumento, dice Spinoza, que algunos podrían decir que en algunas ocasiones Dios elimina las leyes previamente fijadas para efectuar milagros. No obstante, esto no sería del todo correcto dado que es más acertado admitir que Dios no elimina las leyes (lo cual equivaldría a afirmar que va en contra de lo previamente establecido o que modifica su naturaleza lo cual es problemático), sino que solamente actúa por encima de ellas, es decir, que existen muchas cosas en el designio

⁸⁵ Sobre las leyes de la naturaleza E, I, P. XVII; TTP, IV; TTP, VI; TP, II, 3-6.

⁸⁶ Según Miller existen varios tipos de leyes. Primero; las que aplican a individuos, segundo; las que aplican a grupos de individuos o especies, tercero; las que comprenden varios grupos de individuos pero excluyen a otros, por último; las que pertenecen a la naturaleza tomada como un todo. Cfr. Miller, J.A. "Spinoza and the concept of law of nature" en *History of Philosophy Quarterly*, Julio 2003, Vol. 20, n° 3, pp. 257-276.

⁸⁷ Esto es lo que Spinoza llama *conatus* e indica precisamente que todos los seres de la creación tienen en sí mismos el objetivo de preservar su ser y, de ser posible, perfeccionarlo.

divino que nosotros no conocemos y que por ello no las podemos entender con claridad. Así, pues, Spinoza concluye su demostración hipotética de la inmortalidad del alma apelando ya en parte a su pensamiento propio, que no obstante es aplicado para fortalecer un punto de vista cartesiano que él ciertamente no compartía.

Cabe mencionar que a pesar de la cercanía de la demostración con Descartes, resulta interesante el abordaje que Spinoza le da al tema, puesto que solamente se aproxima a él desde una perspectiva puramente metafísica en relación con los atributos y facultades divinas sin tocar los temas morales implicados en ella. Spinoza no muestra un interés en enfatizar las implicaciones y beneficios éticos, sociales y políticos que conlleva la tesis de que el alma no muere con el cuerpo⁸⁸. Esto resulta muy interesante porque muestra que la lectura de la filosofía de Descartes que le interesaba a Spinoza era mayormente metafísica y ciertamente marca un punto de separación con el francés puesto que toda la argumentación cartesiana dada en las *Meditaciones* tenía como fin, precisamente, llegar a la demostración de la inmortalidad del alma teniendo como objetivo “otorgar a los mortales la esperanza de otra vida”, es decir, perseguía un fin moral. Como veremos más adelante, Spinoza no se arriesgará a sostener una postura con respecto a la inmortalidad del alma que considere su supervivencia después de la muerte. Para Spinoza, por el contrario, la salvación no consistirá en otorgar esta esperanza, sino en afirmar que la vida virtuosa es en sí misma su propia recompensa.

⁸⁸ AT, VII, 1-2 *Semper existimavi duas quaestiones, de Dec & de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae : nam quamvis nobis fidelibus animam humanam cum corpore non interire, Deumque existere, fide credere sufficiat, certe infidelibus nulla religio, nec fere etiam ulla moralis virtus, videtur posse persuaderi, nisi prius illis ista duo ratione naturali probentur : cumque saepe in hac vita majora vitiis quam virtutibus praemia proponantur, pauci redum utili praeferrent, si nec Deum timerent, nec aliam vitam expectarent. Siempre he entendido que los problemas de Dios y del alma son los dos principales de entre los que hay que estudiar con los recursos de la filosofía más bien que de la teología; pues aunque a nosotros, fieles, nos baste creer por fe que el alma del hombre no perece con el cuerpo y que Dios existe, a los infieles, desde luego, no parece que se les pueda convencer de ninguna religión ni aun siquiera de ninguna virtud moral, si antes no se les demuestran esas dos cosas por razón natural; y como con frecuencia en esta vida se ofrecen mayores premios a los vicios que a las virtudes, pocos preferirían lo recto a lo útil si no temieran a Dios ni esperaran otra vida.*

2. La mente como modo eterno en la *Ética*

En el capítulo anterior he señalado que el concepto de *mens* usado por Spinoza en los textos de corte explicativo presentaba características como la substancialidad y la inmortalidad. Asimismo se ha dado cuenta de que existía una oscilación terminológica entre *anima* y *mens* y que sin embargo ésta no tenía una repercusión conceptual. Con lo anterior se ha logrado justificar la primera parte de la hipótesis de este escrito, a saber, que el uso hecho por Spinoza de los términos *anima/mens* en los textos interpretativos respeta las notas tradicionales del concepto. Esto no por defender o asumir esa posición en el momento de su redacción, como afirmaba Nyden-Bullock, sino por el hecho de que se trataba de exponer la filosofía de otros pensadores como Descartes.

Habiendo dado ese primer paso, en este segundo capítulo me ocuparé de comprobar la segunda parte de mi hipótesis, esto es, demostrar que el uso conceptual que da Spinoza al término *mens* en los textos no exegéticos contrasta fuertemente con el uso tradicional, pues en éstos — como veremos a continuación— el holandés asumirá que la mente es un modo⁸⁹ eterno de la substancia. La estructura de este segundo capítulo pretende ser simétrica al del anterior, con el fin de que el lector pueda notar el contraste que se da en el uso del concepto. Así, trataremos primero de la definición de hombre en relación con Dios. Posteriormente me enfocaré en el uso de *mens* y su relación con lo otros modos de la substancia y por último atenderé el tema de la eternidad de la mente propuesta por Spinoza.

⁸⁹ El término *modo* en Spinoza resulta problemático ya que su interpretación no es unívoca y sobre ella existe una gran disputa entre los grandes comentadores de Spinoza, por ejemplo, Curley y Bennett. No obstante, poco tiene que ver con las acepciones contemporáneas que le dan las nuevas disciplinas como la filosofía de la mente. En general Spinoza usa el término para referirse a los particulares finitos. La palabra latina es *modus*, que quiere decir una *manera* como algo puede ser, hacerse o suceder. El término indica entonces la doctrina de las cosas finitas, es decir, que las cosas particulares son las maneras como es la realidad. Cabe hacer aquí esta aclaración puesto que anteriormente el término no se había utilizado en un sentido específicamente spinoziano como se hará de ahora en adelante.

2.1 El hombre como modo de Dios

A diferencia de Descartes y de gran parte de la tradición filosófica, Spinoza no considera que el ser humano sea una substancia⁹⁰. En la concepción spinoziana, el hombre es una afección o modo de la substancia⁹¹, es decir, está compuesto de modos⁹² pertenecientes a una substancia derivados de sus atributos. Esta afirmación se sustenta en una metafísica de la substancia que la posibilita. Las líneas generales de ésta indican que el hombre no puede ser una substancia puesto que toda substancia debe ser ontológica y conceptualmente independiente de todas las demás⁹³, lo cual significa que debe ser capaz de subsistir por sí misma, es decir, sin el concurso de ninguna otra cosa que la sostenga y asimismo debe poder ser concebida por sí, sin la necesidad de ningún otro concepto que la explique⁹⁴. Para que esto sea más claro conviene aquí revisar brevemente la teoría spinoziana de la substancia⁹⁵.

⁹⁰ E, II, 10: *Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae sive substantia formam hominis non constituit*. Le hago saber al lector que en este capítulo solamente citaré los pasajes en latín por dos razones. La primera es que trato de hacer una exposición lo más fiel posible al texto spinoziano, por lo cual mucho de la traducción se encuentra en el cuerpo del trabajo. La segunda razón consiste en que el latín usado por Spinoza en la *Ética* resulta sumamente accesible por lo cual resulta innecesario engrosar más el presente texto.

⁹¹ *Cfr.* KV, II, Praef., §1: *Así como hemos tratado en la primera parte de Dios y de las cosas universales, así pasaremos ahora a tratar, en esta segunda parte, de las cosas particulares y limitadas. Pero no trataremos de todas, ya que son innumerables, sino tan sólo de las que conciernen al hombre. Respecto a éstas, señalamos, en primer lugar, qué es el hombre, en cuanto que consta de algunos modos comprendidos en los dos atributos que hemos hallado en Dios.*

⁹² KV, II, Praef., § 2: *Digo de algunos modos, porque yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto consta de espíritu (alma) o cuerpo sea una sustancia.*

⁹³ El hombre, incluso en la concepción cartesiana, debía ser una substancia creada, es decir, una substancia que dependía para su existencia de Dios.

⁹⁴ Como vemos aquí Spinoza se separa ya de Descartes pues solamente aceptará esta definición de substancia y su aplicación será universal. Recordemos para esto que en los comentarios al francés Spinoza nos presenta y refiere a diferentes concepciones de substancia, una de las cuales incluye aceptar las cosas creadas como substancias, cosa que aquí no tendrá mayor relevancia.

⁹⁵ Cabe indicar que no será una revisión exhaustiva de la teoría de la substancia spinoziana, pues ello requeriría comentar ampliamente cada una de las proposiciones que se ofrecen y entrar en diálogo con las distintas interpretaciones, cosa que resulta fuera de los límites de esta investigación. El motivo de mi

En primer lugar debemos tener claro que nuestro autor solamente acepta la existencia de una substancia y sus afecciones. Ahora bien, el holandés sostiene también que la substancia es por naturaleza anterior a sus afecciones⁹⁶, puesto que la primera se define como aquello que es en sí y se concibe por sí⁹⁷, mientras que las segundas se dan en la substancia, por medio de la cual son concebidas⁹⁸. Spinoza, que aun no ha demostrado que únicamente existe una sustancia, como lo hará posteriormente, considera que nada tienen en común dos tipos de substancias que poseen atributos diferentes⁹⁹. Tengamos presente, para entender esto correctamente, que el autor entenderá por atributo aquello que es esencial de la substancia, que le corresponde exclusivamente y que es percibido por el entendimiento¹⁰⁰; por lo tanto, una substancia con determinados atributos nada tendrá en común con otra de diferentes atributos, puesto que difieren en su naturaleza; en otras palabras, podemos decir que si el atributo define esencialmente a la substancia que lo posee ningún par de substancias deben tener el mismo atributo, pues si así fuera debería seguirse que son la misma ya que no difieren en nada.

Así, rumbo a la demostración de la existencia de una única substancia, Spinoza postula que si dos cosas no tienen nada en común, es decir, si difieren esencialmente y por ende una no puede ser comprendida por otra, tampoco se puede considerar que una sea la causa de la otra¹⁰¹, pues si una creara a otra necesariamente tendrían algo en común ya que todo aquello que pertenece a la causa también debe pertenecer al efecto¹⁰². Si a

revisión es solamente con el fin de contextualizar el marco metafísico en el que se presenta la antropología de Spinoza.

⁹⁶ E, I, 1: *Substantia prior est natura suis affectionibus.*

⁹⁷ E, I, def. 3: *Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat.*

⁹⁸ E, I, def. 5: *Per modum intelligo substantiae affectiones sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.*

⁹⁹ E, I, 2: *Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent.*

¹⁰⁰ E, I, def. 4: *Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens.*

¹⁰¹ E, I, 3: *Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.*

¹⁰² E, I, ax. 3: *Ex data causa determinata necessario sequitur effectus et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur.*

esto agregamos que no pueden existir dos substancias con los mismos atributos¹⁰³ resulta imposible que una substancia sea producida por otra¹⁰⁴.

Debido precisamente a que una substancia no puede ser producida por otra, se sigue que a la naturaleza de la substancia debe pertenecer la existencia, es decir, una substancia debe ser causa de sí misma¹⁰⁵. Tenemos entonces que la existencia de la substancia pertenece a su naturaleza. No obstante, cabe preguntarse ¿qué tipo de existencia le pertenece? Spinoza postula que ésta puede ser finita o infinita, no lo primero puesto que de ser finita podría ser limitada por otra de la misma naturaleza¹⁰⁶, lo cual se descartó en el momento en el que se negó que pudieran darse dos atributos iguales en diferentes substancias, es decir, que existieran dos substancias con la misma naturaleza; por lo tanto lo segundo: la substancia debe tener una existencia infinita y por ende debe ser única, pues de no ser así no sería infinita ya que existiría otra que la limitaría.

Debido a lo anterior, la teoría de la substancia que presenta Spinoza considera también que a una cosa le competen más atributos en cuanto tiene más realidad¹⁰⁷, cuestión que resulta comprensible en la medida en que se contempla que el autor entiende por realidad lo mismo que perfección¹⁰⁸. Por lo cual una cosa en cuanto más perfecta es, más atributos debe comprender; y viceversa, entre menos realidad tenga, es decir, entre más imperfecta sea, menos atributos le competen. Ahora bien, el autor apunta a que cada atributo debe poder concebirse por sí mismo,

¹⁰³ E, I, 5: *In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.*

¹⁰⁴ E, I, 6: *Una substantia non potest produci ab alia substantia.*

¹⁰⁵ E, I, 7: *Ad naturam substantiae pertinet existere.*

¹⁰⁶ E, I, def. 2: *Ea res dicitur in suo genere finita quae alia ejusdem naturae terminari potest.* Es interesante notar como Spinoza, a diferencia de otros filósofos, identifica la existencia de la substancia primeramente con la infinitud y no con la eternidad y por el contrario a los atributos les atribuye ambas características de igual manera.

¹⁰⁷ E, I, 9: *Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet eo plura attributa ipsi competunt.*

¹⁰⁸ E, II, def. 6: *Per realitatem et perfectionem idem intelligo.* Como vemos Spinoza aquí recupera como propia la identidad entre realidad y perfección cartesiana planteada en sus PPC y CM. *Vide, Supra*, p. 34.

es decir, debe ser conceptualmente independiente, sin embargo, esto no indica un independencia ontológica, a saber, que constituyan substancias diferentes [como sí ocurría en el esquema cartesiano puesto que a cada substancia le pertenece un atributo principal]. Que una substancia pueda tener varios atributos no le resulta problemático, puesto que eso indica las diferentes maneras de expresar el ser de la substancia, la cual tendrá más maneras de expresar su esencia entre más perfecta sea. En último término, Spinoza considera que debe existir un ser dotado de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresaría su esencia eterna e infinita. Spinoza equipara a dicho ser con Dios¹⁰⁹.

Teniendo en cuenta lo anterior cabe aquí preguntarse ¿puede existir en la ontología spinoziana alguna substancia aparte de Dios? La respuesta es no, ya que Dios o la substancia que existe necesariamente¹¹⁰, es único¹¹¹ y todo lo demás es en Él y se concibe a través de Él¹¹². En resumen, el hombre para Spinoza no puede ser una substancia puesto que la metafísica de la substancia spinoziana nos indica que ésta tiene una existencia necesaria, es única, eterna e infinita. Para que el hombre pudiera considerarse como una substancia tendría que compartir todas esas características.

No obstante, preguntémonos ¿tiene el hombre una existencia necesaria? No, según Spinoza el ser del hombre no admite una existencia

¹⁰⁹ E, I, def. 6: *Per Deum intelligo ens absolute infinitum hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Explicatio: Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.*

¹¹⁰ E, I, 11: *Deus sive substantia constans infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.*

¹¹¹ E, I, 14: *Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.* Resulta interesante la aportación spinoziana al tema de la substancia en filosofía, mientras que para muchos otros, incluido el mismo Descartes, podía haber varias substancias, para Spinoza puede existir solamente una, todo lo demás serán atributos o modos de esa substancia. Esto me parece un aspecto muy original de su ontología, que dicho sea de paso, muchos pensadores, incluidos sus propios amigos, tuvieron problemas en aceptar.

¹¹² E, I, 15: *Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest.*

necesaria¹¹³ sino una existencia posible, es decir, tanto puede ser que exista como que no exista sin que esto contradiga su naturaleza¹¹⁴. Ahora bien, para Spinoza —como lo hemos indicado anteriormente— la substancia es única, puesto que no pueden existir dos substancias con la misma naturaleza. Existen varios hombres, por lo tanto, los hombres no podrían ser substancias, pues de ser así podrían existir varias substancias de la misma naturaleza debido a que existen varios hombres. Otra de las características de la substancia es su eternidad, para que el hombre fuera una substancia tendría que ser eterno en un sentido fuerte y no sólo por participación, como veremos más adelante, lo cual es imposible puesto que no ha existido desde siempre.

En conclusión, si el hombre fuera una substancia se contradiría la teoría que cuidadosamente ha desarrollado el autor, pues la substancia ya no sería infinita y por ende tampoco única según Spinoza. Como vemos aquí Spinoza radicaliza la definición cartesiana de la substancia dada en PP, I, 51 negando el estatuto ontológico substancial de todo lo existente excepto Dios. Así, que el hombre no sea una substancia resulta la conclusión lógica de la parte general de la metafísica spinoziana.

Dado lo anterior cabe preguntarse qué es el hombre. Por lo cual es necesario recordar aquí nuevamente que en Spinoza solamente existe la substancia y sus afecciones¹¹⁵. Puesto que el hombre no es una substancia; tenemos entonces que debe ser una afección o modo de la substancia. Que el hombre sea un modo¹¹⁶ puede ser entendido de dos maneras distintas: la primera es la que se sigue directamente de la def. 5 de la parte I de la *Ética*, es decir, algo que tiene ser y se concibe solamente

¹¹³ E, II, Ax. 1: *Hominis essentia non involvit necessariam existentiam hoc est ex naturae ordine tam fieri potest ut hic et ille homo existat quam ut non existat.* También, E, II, 10, demo.

¹¹⁴ Cfr. TIE, 53.

¹¹⁵ E, I, ax. 1: *Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt.* También; E, I, 15, demo: *Praeter Deum nulla datur neque concipi potest substantia (per 14 propositionem) hoc est (per definitionem 3) res quae in se est et per se concipitur. Modi autem (per definitionem 5) sine substantia nec esse nec concipi possunt; quare hi in sola divina natura esse et per ipsam solam concipi possunt. Atqui praeter substantias et modos nil datur (per axioma 1). Ergo nihil sine Deo esse neque concipi potest. Q.E.D.*

¹¹⁶ E, I, Def. 5: *Per modum intelligo substantiae affectiones sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.*

a través de la substancia o dicho de manera negativa algo que no puede ser ni concebirse sin Dios; la segunda forma de comprender al hombre como modo se sigue de la proposición XVI de la Parte I¹¹⁷, en la cual éste es considerado como una cosa creada finita¹¹⁸. Lo anterior se refiere a que una cosa que no subsiste ni se concibe por sí misma, puede ser limitada por otra de su misma naturaleza y tiene una existencia limitada¹¹⁹.

Ahora bien, el hombre, como modo de la substancia, se compone de pensamiento y extensión, esto es, de propiedades del atributo pensante y propiedades del atributo extenso, que dicho sea de paso son los dos únicos atributos que podemos conocer de Dios aunque Él conste de infinitos atributos¹²⁰. Así, todo lo que le compete al hombre del atributo extenso se llama cuerpo y todo lo que le compete del atributo pensante se llama mente, toda otra cosa que le pertenezca al hombre de los demás atributos divinos, no nos es conocido. Cabe aclarar aquí que como consecuencia de que el hombre no sea una substancia tampoco lo pueden ser sus partes pero la relación entre éstas es similar a la que se da entre los atributos de Dios, es decir, son una misma cosa expresada bajo distintas maneras y no dos cosas separadas¹²¹. Así, la mente y el cuerpo

¹¹⁷ E, I, 16: *Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.*

¹¹⁸ E, I, 25, cor: *Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.* También; KV, Apéndice II, § 1:

[1] *Dado que el hombre es una cosa creada finita, etc., es necesario que lo que él tiene de pensamiento y que nosotros llamamos alma, sea un modo del atributo que llamamos pensamiento, sin que a su esencia pertenezca ninguna otra cosa, aparte de ese modo. De suerte que, si este modo se destruye, también se destruye el alma, aunque dicho atributo permanece invariable.*

[2] *De la misma manera, lo que él tiene de extensión y que llamamos cuerpo, no es otra cosa que un modo del otro atributo, que llamamos extensión; y, si él (modo) se destruye, también deja de existir el cuerpo humano, aunque el atributo de la extensión permanece inmutable.*

¹¹⁹ E, II, def. 7: *Per res singulares intelligo res quae finitae sunt et determinatam habent existentiam.*

¹²⁰ Wolfson, *op. cit.*, v. II. p. 37: *Man, being only a mode, or a thing which does not exist through itself, or a thing which is created must be defined through his proximate or efficient cause which is God, or through the attributes whose mode he is, and it is this attributes, namely extension and thought [...] that may be considered as the genera through which man is defined or understood...*

¹²¹ E, II, 7, sc: *Hic antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id quod supra ostendimus nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet et consequenter quod substantia cogitans et*

humanos deben ser considerados como dos expresiones particulares de una misma realidad¹²², siendo la mente humana el correlato en el pensamiento como el cuerpo humano lo es en la extensión. El hombre no puede existir ni ser entendido sin dichos atributos y tampoco sin la participación divina¹²³, pues, como dice el filósofo holandés se ha demostrado que ninguna cosa puede existir ni ser entendida sin Dios y Él debe existir y ser entendido antes que las cosas particulares¹²⁴. Así, pues, el hombre para Spinoza es una afección o modo que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera.

substantia extensa una eademque est substantia quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res sed duobus modis expressa.

Antes de seguir adelante, debemos traer a la memoria aquí lo que más arriba hemos mostrado, a saber: 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 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.

¹²² Nadler, S. "Descartes' Soul, Spinoza's Mind", en Smaltz, Tad, M (ed.). *Receptions of Descartes*. New York: Routledge, 2005, pp. 90-91. *Spinoza insisted that the human mind and the human body are, in fact, two modal expressions of the same underlying reality. Their metaphysical identity goes much deeper than their manifest differences. They are, in fact, one and the same thing. The human mind is, in essence, nothing but the idea or the correlate in Thought of the human body in Extension.*

¹²³ KV, II, praef., § 4: *Y, por más que algunos, por el hecho de que la naturaleza del hombre no puede existir ni ser entendida sin esos atributos, que también nosotros admitimos que son sustancias, se empeñan en probar que es una sustancia, esto no tiene realmente otro fundamento que falsas suposiciones. Pues, dado que la naturaleza de la materia o del cuerpo ha existido antes que la figura de este cuerpo humano existiera, esa naturaleza no puede ser propia del cuerpo humano, puesto que está claro que, en el tiempo en que el hombre no existía, ella no ha podido pertenecer siempre a la naturaleza del hombre.*

¹²⁴ KV, II, praef., § 5. *Y, si ellos establecen, como una regla fundamental, que pertenece a la naturaleza de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede existir ni ser entendida, nosotros la negamos. Pues nosotros ya hemos demostrado que ninguna cosa puede existir ni ser concebida sin Dios. Es decir, Dios debe existir y ser entendido antes de que estas cosas particulares sean entendidas.*

2.2 La mente como modo e idea del cuerpo

Ya que hemos señalado cómo para Spinoza el hombre es una afección o modo compuesto de pensamiento y extensión, toca ahora profundizar un poco más sobre esas partes de las que se compone a saber, la mente¹²⁵ y el cuerpo y la relación que se da entre ellas.

¹²⁵ Hablaremos aquí de mente en lugar de alma puesto que Spinoza en la *Ética* utiliza solamente 8 veces el término *anima* a diferencia de las 553 veces que ocupa el término *mens*. La primera de ellas ocurre en E, III, 57, sc: *Quamvis itaque unumquodque individuum sua qua constat natura, contentum vivat eaque gaudeat, vita tamen illa qua unumquodque est contentum et gaudium nihil aliud est quam idea seu anima ejusdem individui*. Esta entrada es la más conflictiva puesto que se usa de manera única el término *anima* para designar la idea de un objeto particular existente en acto, uso que Spinoza da a *mens* en todo el texto.

Salvo este caso excepcional, las otras veces que aparece el término se dan en un contexto en el que el autor examina las teorías de otras doctrinas filosóficas con respecto a temas sobre los cuales él difiere. Por ejemplo en E, II, 35, sc *Nam quod aiunt humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat corpus, ignorant omnes; qui aliud jactant et animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent*. Spinoza refiere que el error consiste en una privación del conocimiento y proporciona como ejemplo de ello la creencia que tienen los hombres de ser libres. Lo cual ocurre por ser conscientes de sus acciones e ignorar las causas de ellas. Ignorancia que los lleva a no entender la voluntad y la acción que tiene esta sobre el cuerpo así como a inventar moradas [para ella] en el alma [anima], que dice Spinoza causan risa y asco. Por último las otras cuatro veces que aparece el término se dan en la discusión sobre el poder de la razón sobre los afectos, sobre la cual Spinoza dirá que los estoicos creyeron que podemos dominar los afectos completamente debido a que dependen de nuestra voluntad, no obstante esto requiere de mucho trabajo y esfuerzo. En este tenor Spinoza menciona que Descartes estaba muy próximo a esta opinión ya que consideraba “que ninguna alma es tan débil que no pueda, bien dirigida, adquirir un absoluto poder sobre sus pasiones. Pues éstas, tal como él las define, son percepciones, sentimientos o emociones del ánima, que se refieren especialmente a ella, y que (nótese bien) son producidas, mantenidas y robustecidas por algún movimiento de los espíritus”.

La afirmación anterior requería una breve revisión de la teoría cartesiana de la unión mediante la glándula pineal del cuerpo y el alma y es aquí donde tenemos la primera aparición del término, que resulta sumamente interesante puesto que presenta como equivalentes los términos *anima* y *mens*, al afirmar que el alma o la mente está unida a cierta parte del cerebro [*Huic opinioni non parum favet Cartesius. Nam statuit animam seu mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri, glandulae scilicet pineali dictae cujus ope mens motus omnes qui in corpore excitantur, et objecta externa sentit quamque mens eo solo quod vult, varie movere potest.(...)*]. Me parece que en este caso Spinoza quiere efectivamente mantener la identidad de ambos términos. Quizá también como afirma Vidal Peña que Spinoza haga esta equivalencia “se debe quizá a que quiere subrayar que en Descartes, la *mens* todavía es *anima*: todavía es un principio ‘espiritual’”. Posteriormente y en el mismo tenor Spinoza hablara de que por voluntad del alma la glándula pineal puede moverse de distintas maneras para provocar tal o cual disposición o reacción de los espíritus animales. Después de estas apariciones y considerando las dos referencias al texto cartesiano *Las pasiones del alma* no habrá más ocurrencias de esta voz. Tenemos pues que salvo E, III, 57, sc, ninguna vez Spinoza utiliza el término *anima* para expresar que ésta sea idea del cuerpo.

Comenzaré, para ello, con la parte correspondiente a la extensión. Spinoza considera que el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos de naturaleza variable, por ejemplo, vísceras, sangre, huesos, cada uno de los cuales es, a su vez, compuesto de otros cuerpos simples¹²⁶. Para ver esto de manera más clara repasemos rápidamente la teoría spinoziana de los cuerpos.

Spinoza entiende por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa, esto es, los objetos físicos particulares (una mesa o una silla) son modos que expresan la naturaleza de Dios —de los cuales también es causa—, esto es así, puesto que compete a Dios un atributo cuyo concepto implica todos los objetos físicos singulares, y por medio del cual son concebidos, a saber, la extensión, por lo que Dios es una cosa extensa¹²⁷. Por lo cual todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo, a saber, el atributo extenso. Los cuerpos, al igual que cualquier otro modo, tienen como causa a Dios si y sólo si se le considera desde el atributo del cual son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo, es decir, Dios no puede ser causa de los cuerpos desde el atributo del pensamiento, y tampoco causa de las ideas desde el atributo de la extensión. Ahora bien, para Spinoza, como para muchos filósofos, un cuerpo solamente puede estar en reposo o en movimiento. Si está en movimiento éste puede ser

¹²⁶ Según sean mayores o menores las superficies por medio de las cuales se aplican unas contra otras las partes de un individuo, o sea, de un cuerpo compuesto, con mayor o menor facilidad —respectivamente— pueden ser compelidas a cambiar de sitio y, consiguientemente, con mayor o menor facilidad puede sobrevenir que ese individuo revista otra figura. Y, por ello, llamaré duros a los cuerpos cuyas partes se aplican unas a otras, por medio de superficies grandes; blandos, en cambio, a aquellos cuyas partes se aplican mediante superficies pequeñas; y fluidos, por último, a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras. *Cfr.* E, II, 13, Ax. 3.

¹²⁷ La afirmación de que Dios es una cosa extensa [E, II, 2] que se manifiesta en los objetos físicos le traerá a Spinoza muchos problemas, pues se le objetará que si ello es así Dios constaría de partes, por lo cual ya no sería infinito e incluso que debido a que los objetos físicos son imperfectos y Dios es causa de ellos, por la relación que existe entre causa y efecto, Dios mismo debería ser imperfecto. Spinoza intentará responder a todas estas objeciones, provenientes en su mayoría de su correspondencia, en E, I, 15, Esc. Sin embargo estas objeciones siempre acompañaran a su propuesta de que Dios es una cosa extensa.

más rápido o más lento que el de otros y es precisamente por esta característica que los cuerpos se distinguen entre sí¹²⁸.

Además de los cuerpos simples Spinoza considera que hay cuerpos compuestos que se dan cuando ciertos cuerpos (simples), de igual o distinta magnitud, son cohesionados por otros, de tal manera que se relacionan entre sí, por lo que se comunican sus movimientos según una cierta proporción. Estos cuerpos simples que se han unido formarán un solo cuerpo, es decir, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de modos de la extensión.

Ahora bien, dice el autor que si uno de estos cuerpos se llegara a separar, pero otros de igual naturaleza ocuparan su lugar, el individuo conservaría su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma. Puede ocurrir también que las partes de un individuo modifiquen su tamaño, como cuando se gana o pierde peso, no obstante, esto no modifica la naturaleza del individuo si se mantiene la misma relación de movimiento y reposo que tenía antes. Lo mismo sucederá si algún cuerpo de los que lo componen cambian el sentido de sus movimientos, siempre y cuando siga comunicado con los demás. Un individuo, pues, conserva su naturaleza, ya se mueva ya esté en reposo, a condición de que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás.

Spinoza afirma, como ya se ha mencionado, que todas y cada una de las cosas particulares que llegan a existir, llegan a ser tales mediante el

¹²⁸ REGLAS DE MOVIMIENTO Y REPOSO: el movimiento y el reposo de los cuerpos ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito. Se sigue de aquí que un cuerpo en movimiento se mueve hasta que otro cuerpo lo determina al reposo; y, asimismo, que un cuerpo en reposo permanece en él hasta que otro lo determina al movimiento (E, II, 13, L.3). Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven, y, por contra, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo (E, II, 13, Ax. 1a). Cuando un cuerpo en movimiento choca contra otro en reposo al que no puede mover, es reflejado de modo que sigue moviéndose, y el ángulo que forma con la superficie del cuerpo en reposo contra el que chocó, la línea del movimiento de reflexión, será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con esa superficie (E, II, 13, Ax. 2a). Esto también está presente en filósofos como Aristóteles. *Cfr. Met. VI-VII.*

movimiento y el reposo; y así son todos los modos que existen en la extensión y que llamamos cuerpos. La física sostenida por Spinoza postula que la diversidad de los cuerpos existentes se da solamente debido a la proporción de movimiento y reposo de cada uno de ellos, y es precisamente por eso que una tabla es diferente de una silla. El cuerpo humano, al igual que cualquier otro cuerpo, contiene una determinada proporción de movimiento y reposo que lo distingue de los demás cuerpos. Y éste, al igual que los demás, debido al paralelismo de la ontología spinoziana, que a continuación explicaré, debe de presentar un correlato en el atributo del pensamiento.

Antes de proseguir con la exposición de la mente humana, es decir, el modo correspondiente al atributo del pensamiento que pertenece al hombre, cabe explicar aquí en qué consiste la tesis del paralelismo. Recordemos, para esto, que si bien los modos expresan la esencia infinita de una única substancia no lo hacen de manera directa, sino por medio de los atributos divinos —que en el caso particular del hombre serían el pensamiento y la extensión, puesto que de ellos está constituido— en cuanto se considera que Dios es una cosa pensante¹²⁹ y una cosa extensa¹³⁰, que como ya hemos dicho son una y la misma cosa expresada y comprendida de dos maneras distintas, es decir, no hay una distinción ontológica sino sólo conceptual.

Debido a esto último Spinoza puede sostener que: todo cuanto puede ser percibido como constitutivo de la esencia de una substancia pertenece a una única substancia. De lo cual se sigue que la substancia pensante y la substancia extensa son la misma, entendida ya desde un atributo, ya desde otro. De la misma manera, un modo de la extensión y la idea de ése son una sola y misma cosa expresada de dos maneras. Por ejemplo, la manzana que tengo en mi mano y su idea son lo mismo, lo que cambia es

¹²⁹ E, II, 1: *Cogitatio attributum Dei est sive Deus est res cogitans.*

¹³⁰ E, II, 2: *Extensio attributum Dei est sive Deus est res extensa.*

que a la primera la percibo desde la extensión, y a la segunda desde el pensamiento¹³¹.

Así, todo lo que existe en la extensión existirá de igual manera en el pensamiento, además hallaremos también un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es, hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras, puesto que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas. Lo anterior, a mi entender, quiere decir que todo lo que existe en el orden material deberá existir de la misma forma en el orden del pensamiento en un sentido amplio, que indica que la concatenación causal en ambos debe ser idéntica. Por ejemplo, si en el orden de lo material tenemos que A es causa de B, en el orden del pensamiento la idea de B debe necesariamente implicar la idea de A. De esta manera vemos que toda cosa singular existente en la extensión tendrá un correlato idéntico en el pensamiento.

El correlato del cuerpo humano en el orden del pensamiento será la mente, la cual para Spinoza es una idea de mi cuerpo, y obtiene de él su existencia en cuanto éste, a su vez, existe en acto, ya que ella no es más que una representación en la cosa pensante¹³², en otras palabras, se puede decir que lo que constituye el ser de la mente humana es precisamente ser idea de una cosa singular existente en acto, a saber, de un determinado cuerpo humano¹³³. De este modo, para causar en el atributo del pensamiento una idea de mí, se requiere un cuerpo que esté

¹³¹ Cabe decir aquí que si nuestra capacidad no fuera limitada también la podríamos concebir desde cualquier otro atributo, como efectivamente lo hace el intelecto infinito.

¹³² E, II, 11: *Primum quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicujus singularis actu existentis. Cfr. Nadler, op. Cit., p. 92. Indeed, as propositions eleven and thirteen from Part Two of the Ethics indicate, the existence of the human mind depends on the existence of the human body. There is a fundamental unity in these two aspects of a human being. Spinoza may be a dualist when it comes to the natures of things, but it is not a dualism that gives the human mind any kind of ontological autonomy. También, KV, II, Praef., n.5: Así, pues, por esta proporción de movimiento y reposo viene también a la existencia este nuestro cuerpo; y de él también, no menos que de todas las demás cosas, deba existir en la cosa pensante un conocimiento, idea, etc.; y así (surge) también el alma humana.*

¹³³ E, II, 13: *Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud.*

en determinada proporción de movimiento y reposo y no en otra, pues como sea el cuerpo así será su idea.

Si un cierto cuerpo tiene y mantiene esa proporción también su idea la mantiene. Todo cuerpo está constantemente sometido al cambio, por lo cual si cambia él, también cambia su idea¹³⁴. No obstante cabe aclarar que este cambio no debe ser tal que modifique los límites de la proporción que lo definen e individualizan.

Ahora bien, todo cambio surge de la interacción de mi cuerpo con otros cuerpos y no puede darse ningún cambio en el cuerpo sin que la mente, que cambia continuamente con él, lo perciba. En otras palabras, decimos que el cuerpo humano y en general todo cuerpo presenta transformaciones, es decir, la proporción de movimiento y reposo varía constantemente y estas variaciones son percibidas por la mente de ese cuerpo, pues, según nos indica el autor, todo lo que ocurre en el objeto del cual determinada mente humana es idea debe ser percibido por ella: nada puede ocurrir en mi cuerpo sin que sea percibido por mi mente.

Spinoza afirma también que el cuerpo, en su calidad de modo, es finito¹³⁵ y debido a esta finitud ocurre que la proporción de movimiento y reposo que lo individualiza no pueda ser mantenida¹³⁶, lo cual constituye su

¹³⁴ Nadler, S. "Eternity and Immortality" en mismo *Spinoza's Heresy, Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 113: *there is the aspect of the mind that corresponds to the durational existence of the body. This is the part of the mind that reflects the body's determinate relationships in time with the other bodies surrounding it. Sensations and feelings—pain, pleasure, desire, revulsion, sadness, fear, and a host of other mental states—are all the expression in the mind of what is concurrently taking place in the body in its temporal interactions with the world.*

¹³⁵ E, I, Def. 2: *Ea res dicitur in suo genere finita quae alia ejusdem naturae terminari potest.*

¹³⁶ E, IV, Ax. : *Nulla res singularis in rerum natura datur qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunq̄ data datur alia potentior a qua illa data potest destrui. Cfr. Nadler, op. cit. pp. 113-114 The body can remain the same body over a period of time during which it changes, during which some of the modes of extension which constitute the body are replaced by others, so long as the relations of motion and rest which the parts have to one another remain more or less constant during that period of time. The body has a certain tendency to maintain a constant ratio of the motions of its parts to one another. When it succeeds in doing that, it persists as one complex mode of extension. When it fails, it ceases to exist as that particular body. Its success in maintaining that ratio is constantly threatened by surrounding bodies which may disturb the ratio. The mind's duration as the particular mind it is depends on its body's success in maintaining the ratio of motion and rest among its parts. Man, whether conceived as a thinking thing or as an extended thing, is a part of nature, constantly striving to maintain itself, but constantly at risk of being put out of existence by some stronger force in its environment.*

corrupción, y con ello una también la destrucción de la mente en cuanto que ella es tan sólo una idea de tal o cual cuerpo. Debido a este vínculo entre ambos modos, Spinoza considera que *la mente no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo*¹³⁷, pues:

*La mente no expresa la existencia actual de su cuerpo ni concibe como actuales las afecciones del cuerpo, sino mientras que éste dura, y, consiguientemente, no concibe cuerpo alguno como existente en acto sino mientras dura su cuerpo...*¹³⁸.

Para entender esto tengamos presente que las ideas de las cosas existen *actualmente* de dos maneras distintas¹³⁹. Primero, como comprendidas en los atributos de Dios, segundo, existiendo en relación a cierto tiempo y espacio. Si lo segundo, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dice que duran, es decir, son ideas de cosas finitas existentes en acto, y por ende duran en cuanto dura el objeto del cual son ideas. Por lo anterior, tenemos un aspecto de la mente que corresponde a la duración del cuerpo, la cual percibe al cuerpo en su interacción con los demás cuerpos que lo afectan. Esta parte de la mente cuyo objeto es este cuerpo acaba cuando el cuerpo del cual es idea termina, es decir, cuando muere. En este tenor, todas las facultades de la mente de una persona, como la memoria y la sensación, están en el pensamiento solamente en la medida en la que dura el cuerpo. En otras palabras, Spinoza estaría indicando aquí que todo tipo de memoria, recuerdo o sensación de carácter personal se da en la mente humana en la medida en la que el cuerpo presenta un existencia en acto.

¹³⁷ E, V, 21: *Mens nihil imaginari potest neque rerum praeteritarum recordari nisi durante corpore.*

¹³⁸ E, V, 21, demo: *Mens actualem sui corporis existentiam non exprimit neque etiam corporis affectiones ut actuales concipit nisi durante corpore et consequenter nullum corpus ut actu existens concipit nisi durante suo corpore ac proinde nihil imaginari neque rerum praeteritarum recordari potest nisi durante corpore. Q.E.D*

¹³⁹ E, V, 29, sc: *Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt, ut propositione 45 partis II ostendimus, cujus etiam scholium vide.*

Una vez que se corrompe el cuerpo también desaparecen aquellas facultades, eliminándose igualmente todas las características personales. Esto resulta importante puesto que indica la negación de Spinoza de todo tipo de inmortalidad que llegara a sostener que una parte de la persona sobrevive después de la destrucción de su cuerpo. La mayoría de los hombres, nos comenta Spinoza, tienen alguna noción de la inmortalidad de su alma. No obstante le atribuyen, erróneamente, eternidad a la memoria y a la imaginación¹⁴⁰, ya que creen que estas subsisten después de la muerte¹⁴¹, lo cual, por las explicaciones anteriores resulta incompatible con lo que el autor sostiene, pues para él estas facultades están sujetas a la supervivencia del cuerpo, por lo tanto sólo duran mientras dure éste¹⁴².

A pesar de lo anterior, cada cuerpo puede percibirse desde una perspectiva eterna, esto es, fuera de toda duración, cambio o devenir. Pues para cualquier objeto existe una esencia en el atributo del pensamiento que ha estado ahí desde la eternidad. Spinoza dice que: Dios no sólo es causa del cuerpo humano en cuanto finito, sino que también se da necesariamente en Dios una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad¹⁴³. Lo cual quiere

¹⁴⁰ La memoria para Spinoza es la “sensación de las impresiones del cerebro, junto con el pensamiento dirigido a la duración determinada de la sensación” [TIE, 83; E, II, 18, sc], es decir, la dirección del pensamiento hacia alguna sensación previamente impresa en el cerebro de la cual se tiene referencia específica del tiempo en el cual ocurrió. Por su parte la imaginación, para nuestro autor, son las “sensaciones fortuitas y aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el cuerpo” [TIE, 84; E, II, 17, sc]. A Spinoza no le interesa mucho la definición de la imaginación, siempre y cuando se le diferencie del entendimiento.

¹⁴¹ E, V, 34, sc: *Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus eos suae mentis aeternitatis esse quidem conscios sed ipsos eandem cum duratione confundere eamque imaginationi seu memoriae tribuere quam post mortem remanere credunt.*

¹⁴² Es interesante notar aquí como para Spinoza la memoria y la imaginación son facultades que constituyen la identidad de una persona y cómo éstas provienen de la relación de la mente con el cuerpo y desaparecen cuando éste deja de funcionar, razón por la cual, Spinoza consciente de la relación que hay entre identidad personal e inmortalidad, niega que pueda haber inmortalidad sin dichas facultades, es decir, sin identidad personal. En la literatura contemporánea, en el contexto de la filosofía de la mente, Jonh Perry trata el tema de manera muy amena en su *Diálogo sobre la identidad personal y la inmortalidad*.

¹⁴³ E, V, 22: *In Deo tamen datur necessario idea quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.*

decir que Dios no es sólo causa de la existencia de tal o cual cuerpo humano, sino también de su esencia, que debe ser necesariamente concebida, por medio de la esencia misma de Dios, y ello según una cierta necesidad eterna; ese concepto, entonces, debe darse forzosamente. Esto lo podemos expresar en otras palabras afirmando que el atributo del pensamiento, al no poder ser limitado y ser infinitamente perfecto en su género, debe poseer una idea de todas y cada una de las cosas que existen, sin excluir ninguna, es decir, debe contener en sí objetivamente la esencia formal de todas las cosas, de tal forma que, si se admitiera una cosa formal cuya esencia no estuviera objetivamente en el mencionado atributo, no sería en absoluto infinito ni sumamente perfecto en su género

Tenemos aquí la primera clase de eternidad de la mente humana que admitirá Spinoza. Este tipo de eternidad es común a todas las ideas de las cosas, puesto que todas ellas tienen su esencia en el atributo del pensamiento. Existe en el atributo del pensamiento una idea de cada cosa, su esencia, que no se elimina cuando se destruye el cuerpo puesto que está contenida en uno de los atributos eternos de Dios, por lo cual debe ella misma ser eterna. La mente humana, pues, tiene también un componente eterno; hay una idea en el atributo del pensamiento que es la esencia del cuerpo en la extensión. La mente como idea de la esencia eterna del cuerpo debe ser a su vez eterna¹⁴⁴. Debido a lo anterior concluye Spinoza que la mente humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno¹⁴⁵.

E, V, 22, demo : *Deus non tantum est causa hujus et illius corporis humani existentiae sed etiam essentiae quae propterea per ipsam Dei essentiam necessario debet concipi idque aeterna quadam necessitate quae quidem conceptus necessario in Deo dari debet. Q.E.D.*

¹⁴⁴ Nadler. Op. cit. p.91: *The mind thus includes, as an essential and eternal component, an idea-correlate in Thought of the essence of the body in Extension. This idea-correlate is eternal because it, like the essence of the body it represents, is situated non-durationally within one of God's/Nature's eternal attributes. The mind as the idea of (the eternal essence of) the body is itself eternal.*

¹⁴⁵ E; V; 23: *Mens humana non potest cum corpore absolute destrui sed ejus aliquid remanet quod aeternum est.*

Debido a las posibles interpretaciones erróneas¹⁴⁶ que lo anterior pudiera suscitar, Spinoza nos indica algunos puntos que no consideraría correcto atribuirle al tipo de eternidad que propone. Un ejemplo de ello sería el no aceptar ningún recuerdo anterior y en todo caso también posterior a la existencia de nuestro cuerpo, puesto solamente podemos tener esas facultades en la medida en la que dura el cuerpo. No obstante, ello no nos impide experimentar la eternidad de nuestra mente en cuanto comprendemos las cosas de manera correcta, como veremos más adelante.

Tenemos pues que todas las cosas están en mayor o menor grado animadas, es decir, que todas y cada una de las cosas existentes en el atributo de la extensión tienen una idea en el atributo del pensamiento. Una silla o una mesa son eternas en cuanto la esencia del cuerpo del cual son ideas, está contenida en Dios. Este tipo de eternidad, como vemos, es mínimo y moralmente no nos provee de ningún tipo de esperanza en la subsistencia de la vida futura; hay que dejar claro de una vez que este primer tipo de eternidad que Spinoza nos propone no contiene nada de personal¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Como la de Harry Wolfson o la de Donagan que dicen que Spinoza sí sostiene un tipo de inmortalidad de carácter personal.

¹⁴⁷ Curley, E. "The Immortality of the Soul in Descartes and Spinoza". En [*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*](#), 2001, vol. 75, pp. 18-19. *This does not seem to be particularly promising soil in which to grow a theory of the immortality of the soul, and I do not in fact think it will support any very traditional theory of immortality. What survives the destruction of the body, for Spinoza, is not the mind as that complete complex entity which was the reflection in thought of its body and endured as the thing it was so long as the body endured as the thing it was. It is only a portion of the mind which Spinoza proclaims to be eternal. That portion of the mind cannot retain any sense of itself as an individual existing over time, with those memories of its past which are essential to its continued identity as the same person. Continuity of memory is destroyed when the traces in the brain which record past experience are destroyed. What survives must be something quite impersonal, with which we cannot really identify, and about whose fate we cannot deeply care. Nor is it important that we should. Spinoza is opposed to the Cartesian idea that we require the hope of reward and fear of punishment in the afterlife to motive a preference for the right over the useful. The reward of virtue is not blessedness in the world to come, but virtuous living itself (V P 42).* Sobre si este tipo de subsistencia de la mente en Spinoza refleja algún tipo de inmortalidad de carácter personal ha existido un controvertido debate. Por un lado están aquellos que sostienen efectivamente que existe un tipo de subsistencia de carácter personal como Donagan o Wolfson. Y por otro lado aquellos que creen que esto es incorrecto, por ejemplo, Curley, Hamshire y Nadler. Por mi parte, me inclino hacia esta última.

2.3 La eternidad de la mente: amor intelectual a Dios

En los apartados precedentes he examinado los aspectos conceptuales, usados por Spinoza en lo que respecta al estatuto ontológico de la *mens*, en las obras de exposición de su pensamiento propio. Con lo cual, pienso, se verificó el uso de *mens* como modo de la substancia en la *Ética* en contraste con el de *anima/mens* como substancia en CM y PPC. Asimismo se pudieron percibir algunas de las implicaciones que esta configuración del concepto conlleva, por ejemplo, una nueva teoría de la substancia y con ella una manera distinta de concebir las relaciones entre el pensamiento y la extensión, es decir, una nueva ontología.

En lo que respecta a la temporalidad, advertimos que Spinoza acepta un tipo básico de eternidad, el cual corresponde a todas las cosas y se da debido a que las esencias de éstas derivan de la esencia eterna de Dios. No obstante, además de éste, que bien podríamos llamar *a priori*, Spinoza propone otra forma en la que el hombre, y solamente él, en cuanto está dotado de intelecto, puede participar de la eternidad por medio del conocimiento de verdades eternas. En teoría todos los hombres pueden lograr esta participación, sin embargo no todos llegan a ella puesto que implica un trabajo intelectual muy arduo. Esta segunda propuesta es la que exploraré en el presente apartado.

Spinoza llama a este segundo tipo de eternidad amor intelectual a Dios [*Amor Dei intellectualis*] que en su terminología significaría unión por medio del conocimiento con la substancia infinita¹⁴⁸. Dicha unión se dará en la medida en la que el individuo ascienda en el conocimiento de las cosas. Debido a que en nuestro autor, así como en muchos otros, existe una relación entre conocimiento y condición humana, resultará que el hombre

¹⁴⁸ Esta inquietud filosófica se encuentra en Spinoza desde su obra más antigua, el TIE, e incluso se refiere a ella como el fin último de su filosofía: *Cfr.* TIE, 13. También en el KV Spinoza nos expone una aproximación al problema desde una perspectiva neoplatónica, ascendiente, probablemente de sus lecturas de los “*Diálogos de Amor*” de León Hebreo de los cuales el filósofo tenía una copia en su biblioteca personal, pero no será hasta la *Ética* en la que Spinoza presente su versión final de esta tesis como fin último de todo su proyecto filosófico.

perfecciona su ser llevándolo a su máxima expresión posible¹⁴⁹, en la medida en la que escala los distintos órdenes del conocimiento partiendo de lo sencillo a lo complejo, de lo múltiple a lo uno, del conocimiento de las cosas singulares al conocimiento de Dios.

Recordemos para esto que Spinoza admite tres grados de conocimiento¹⁵⁰ en la *Ética*. Al primero lo llama “conocimiento del primer género”, por “experiencia vaga”, “opinión” o “imaginación” y es por medio de éste que conocemos las cosas singulares valiendonos de los sentidos. Aquí también categoriza el autor el conocimiento por medio de signos, por ejemplo cuando oímos algo que no recordamos perfectamente, por lo cual formamos ideas semejantes de las cosas con las cuales podemos imaginárnoslas. Esta forma de conocer, según nuestro autor, nos provee solamente de ideas confusas y mutiladas por lo cual resultan inadecuadas, no obstante muchas veces las tenemos por ciertas. Aunque este tipo de saberes no son los mejores, tienen la virtud de resultar ser útiles para la vida. Cabe señalar aquí que la mayoría de los hombres, aunque conciben que pueden conocer más y así perfeccionar su naturaleza, se quedan en este peldaño, pues ascender a los siguientes implica un gran esfuerzo que no están dispuestos a realizar¹⁵¹.

Al siguiente lo llama “conocimiento del segundo género” o “razón” y este consiste en el conocimiento de las ideas adecuadas, las cuales son posibles debido a la existencia de nociones comunes en las cosas, lo cual impide que las conozcamos de manera incorrecta, pues se presentan de

¹⁴⁹ Por ejemplo: un ser humano que solamente se vale del conocimiento de la experiencia, será menos perfecto que aquel que apela a las demostraciones de la razón. Esto a pesar de que el conocimiento que tengan ambos sobre una cosa resulte verdadero.

¹⁵⁰ Existe un cierto debate con respecto a la cantidad de géneros de conocimiento admitidos por Spinoza. Éste surge debido a que en el TIE el autor menciona cuatro géneros: 1) percepción de oídas o signos arbitrarios; 2) percepción por experiencia vaga; 3) Deducción de la esencia de una cosa por otra y; 4) concepción de la esencia. Cabe decir que los 4 géneros planteados originalmente estarán presentes a lo largo de su epistemología. No obstante en el KV y E los dos primeros se reducen a uno, convirtiéndose en formas de presentarse de dicho primer género.

¹⁵¹ Debido a ello la labor del filósofo será fundamental, pues siendo él el más apto para superar este género de conocimiento deberá ayudar a la mayoría de los hombres a superarlo y así disfrutar de los beneficios que proveen los conocimientos superiores.

igual forma tanto en el intelecto divino como en el humano. Este conocimiento, aunque es adecuado, no es un conocimiento de la esencias de las cosas en cuanto tales, sino por deducción. Por ejemplo, dice Spinoza que conocemos por la naturaleza de la vista que algo visto a gran distancia es mucho mayor de lo que parece, sin que conozcamos en sentido estricto su naturaleza¹⁵².

Por último, Spinoza admite un “conocimiento del tercer género” o “ciencia intuitiva”, que va de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas¹⁵³, es decir, del conocimiento de las esencias de las cosas deducido del segundo género al conocimiento de las esencias de las cosas en sí mismas, por lo cual nuestro autor considera a este tipo de conocimiento el más claro y distinto, el más alto que el hombre puede obtener; pues conocer de manera intuitiva indica conocer las cosas de manera inmediata en relación directa con la esencia inmutable e infinita de Dios; conocerlas desde la perspectiva divina, independientemente de la percepción corporal y por ello independientemente de todas las ambigüedades posibles que se dan en el orden de la duración.

El ser humano, pues, encontrará su virtud o potencia máxima¹⁵⁴, es decir, su máximo grado de ser, cuando conozca las cosas por medio de este último grado de conocimiento. Esto es así puesto que cuanto más entendemos por este género cuanto más conocemos a Dios, cuya comprensión es la más alta a la que se pueda aspirar; por ello se puede decir correctamente que el sumo bien de la mente humana y su suprema

¹⁵² Cfr. TIE, 21

¹⁵³ Cabe indicar aquí que la epistemología spinoziana es sumamente complicada y presenta distintas fases de desarrollo, sin embargo era necesario tener presentes estas distinciones. Cfr. TIE, 19-29; KV, II, 1-3; E, II, 40, sc. 2.

¹⁵⁴ E, V, 25: *Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere*. Cabe tener presente aquí que Spinoza entenderá por potencia lo mismo que por virtud, es decir, la esencia misma del hombre o el esfuerzo con el que intenta perseverar en su ser, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza.

virtud es el conocimiento de Dios¹⁵⁵. Además, en la propuesta spinoziana conocer de esta manera le produce al hombre alegría, es decir, lo hace pasar de una menor a una mayor perfección¹⁵⁶.

Por ello, cuanto más puede conocer la mente por medio de este género de conocimiento, mucho más desea hacerlo¹⁵⁷ —pues todo individuo por naturaleza desea ampliar su potencia—, ya que mientras más conoce de esta manera, mucho más amplía su virtud o potencia¹⁵⁸, y así pasa a la suprema perfección humana y resulta afectado por una alegría suprema. De ese género de conocimiento, pues, surge la verdadera felicidad¹⁵⁹, que es incorruptible debido a que es un conocimiento del ser perfecto e inmutable y nos provee de una tranquilidad inamovible y no sólo aparente, como aquélla que se da por medio de los honores, las riquezas, o el placer sensual¹⁶⁰.

De este tercer género de conocimiento nace también el amor intelectual a Dios, puesto que todo lo que entendemos según el conocimiento intuitivo nos place, y este placer va acompañado de Dios como causa suya. Este amor hacia Dios no se da en cuanto pensamos en él como presente, sino en cuanto lo conocemos de manera eterna¹⁶¹. Debido a que la forma en la que se le conoce es eterna, por lo tanto también el amor que surge de Él

¹⁵⁵ E, IV, 28: *Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus Deum cognoscere.*

¹⁵⁶ Cfr. AD2 : *Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem.*

¹⁵⁷ E, V, 26: *Quo mens aptior est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit res eodem hoc cognitionis genere intelligere.*

¹⁵⁸ E, V, 25, demo : *Tertium cognitionis genus procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum et quo magis hoc modo res intelligimus eo magis Deum intelligimus ac proinde summa mentis virtus hoc est mentis potentia seu natura sive summus conatus est res intelligere tertio cognitionis genere. Q.E.D.*

¹⁵⁹ E, V, 27, demo : *Summa mentis virtus est Deum cognoscere sive res tertio cognitionis genere intelligere; quae quidem virtus eo major est quo mens hoc cognitionis genere magis res cognoscit adeoque qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam humanam perfectionem transit et consequenter summa laetitia afficitur idque concomitante idea sui suaeque virtutis ac proinde ex hoc cognitionis genere summa quae dari potest oritur acquiescentia. Q.E.D.*

¹⁶⁰ La búsqueda iniciada en el TIE del sumo bien encuentra aquí su conclusión. Cfr. TIE, 1-12.

¹⁶¹ E, V, 32, cor: *Ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur laetitia concomitante idea Dei tanquam causa hoc est amor Dei non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus et hoc est quod amorem Dei intellectualem voco.*

debe serlo¹⁶², es decir, no debe tener inicio ni fin¹⁶³. Ahora bien, puesto que Dios es causa inmanente de todas las cosas Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito¹⁶⁴, del cual el amor intelectual de la mente humana es una parte¹⁶⁵. Este amor intelectual es indestructible puesto que es parte de lo infinito y por lo tanto no existe nada que pueda eliminarlo¹⁶⁶, como sí ocurre con el amor “finito” hacia las cosas que cambia en cuanto encontramos alguna otra cosa que nos produzca mayor alegría.

Así, ninguna cosa que la mente entienda desde esta forma, lo hará en función de la duración, sino desde la perspectiva de la eternidad. Por lo cual, cuando nuestra mente adquiere dichas verdades en mayor o menor grado se hace eterna; pues éstas subsisten después de la corrupción de nuestro cuerpo ya que no se obtienen mediante la sensación.

Digo en mayor o menor grado puesto que Spinoza indica como la mente puede aumentar su grado de perfección y con ello tener una mayor participación de la eternidad. Para demostrar lo anterior indica que cuantas más se conoce según la razón y la “ciencia intuitiva”, menos se padece por causa de los afectos que son malos y menos se teme a la

¹⁶²E, V, 33, demo: *Tertium enim cognitionis genus est aeternum adeoque amor qui ex eodem oritur, est etiam necessario aeternus. Q.E.D.*

¹⁶³E, V, 33, sc: *Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit habet tamen omnes amoris perfectiones perinde ac si ortus fuisset, sicut in corollario propositionis praecedentis finximus. Nec ulla hic est differentia nisi quod mens easdem has perfectiones quas eidem jam accedere finximus aeternas habuerit idque concomitante idea Dei tanquam causa aeterna. Quod si laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet quod mens ipsa perfectione sit praedita.*

¹⁶⁴E, V, 35: *Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.*

E, V, 35, demo: *Deus est absolute infinitus hoc est Dei natura gaudet infinita perfectione idque concomitante idea sui hoc est idea suae causae.*

¹⁶⁵E, V, 36: *Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest hoc est mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris quo Deus se ipsum amat.*

¹⁶⁶E, V, 37: *Nihil in natura datur quod huic amori intellectuali sit contrarium sive quod ipsum possit tollere. E, V, 37, demo: Hic intellectualis amor ex mentis natura necessario sequitur quatenus ipsa ut aeterna veritas per Dei naturam consideratur. Si quid ergo daretur quod huic amori esset contrarium, id contrarium esset vero et consequenter id quod hunc amorem posset tollere, efficeret ut id quod verum est, falsum esset, quod (ut per se notum) est absurdum. Ergo nihil in natura datur etc. Q.E.D.*

muerte¹⁶⁷. En este mismo tenor Spinoza postula que quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna¹⁶⁸. Esto es así ya que entre más potencia tenga el cuerpo mucho más podrá controlar sus propias afecciones, y por lo tanto dirigirlas hacia Dios; en consecuencia la idea de Dios o el amor a Dios deberá ocupar una mayor parte de la mente, por lo cual resulta que ésta es en mayor grado eterna¹⁶⁹. Entre mayor sea el conocimiento de Dios que tiene la mente una mayor parte de ella participará de la eternidad, con lo cual menor miedo se debe tener a la muerte, puesto que menor espacio se ocupa en las cosas personales y más en el conocimiento de lo verdadero.

Debo señalar aquí que este segundo tipo de eternidad, al igual que el primero, en ningún momento intenta dar cuenta de una subsistencia de carácter personal. Spinoza es muy cuidadoso en ello, incluso cuando selecciona los términos que utilizará, pues en la *Ética* el término “inmortalidad”, que es el que tradicionalmente se asocia con la idea de supervivencia personal del individuo después de la muerte, ocurre solamente una vez en toda la obra en el escolio de la proposición 41 de la quinta parte, y lo hace cuando se describe la creencia de la multitud de que actuar virtuosamente solamente tiene sentido por la esperanza de una recompensa después de esta vida, o de manera contraria por el miedo al castigo eterno que puede venir de no hacerlo. Spinoza dice que para ellos la moralidad no tendría ningún significado si no estuvieran convencidos de que el alma subsiste después de la muerte, puesto que si supieran que

¹⁶⁷E, V, 38, demo: *Mentis essentia in cognitione consistit; quo igitur mens plures res cognoscit secundo et tertio cognitionis genere, eo major ejus pars remanet et consequenter eo major ejus pars non tangitur ab affectibus qui nostrae naturae sunt contrarii hoc est qui mali sunt. Quo itaque mens plures res secundo et tertio cognitionis genere intelligit, eo major ejus pars illaesa manet et consequenter minus ab affectibus patitur etc. Q.E.D.*

¹⁶⁸E, V, 39: *Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet cujus maxima pars est aeterna.*

¹⁶⁹E, V, 39, demo: *Qui corpus ad plurima agendum aptum habet, is minime affectibus qui mali sunt, conflictatur hoc est affectibus qui naturae nostrae sunt contrarii atque adeo potestatem habet ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum et consequenter efficiendi ut omnes corporis affectiones ad Dei ideam referantur, ex quo fiet ut erga Deum afficiatur amore qui mentis maximam partem occupare sive constituere debet ac proinde mentem habet cujus maxima pars est aeterna. Q.E.D.*

ésta muere con el cuerpo seguramente preferirían vivir según los deleites de los placeres y los excesos¹⁷⁰.

Aunque el punto principal de la discusión aquí es la importancia y el valor de la virtud en la vida, que la virtud es su propia recompensa, el pasaje resulta importante con respecto a la cuestión de la posición de Spinoza en relación a la inmortalidad. Spinoza se inclina a favor de la eternidad de la mente, y este texto hace que se vea como si él está dispuesto a igualar la tesis de la eternidad de la mente con la tesis de la inmortalidad del alma. Desde mi punto de vista Spinoza ocupa el término inmortalidad en este pasaje como un equivalente a eternidad, como es evidente por la fórmula *aeternam seu immortalem*¹⁷¹. Hay, pues, elementos propios de la mente que persisten después de la desaparición del cuerpo, pero la eternidad perteneciente a ellos no es nada personal. La negación de la inmortalidad en un sentido de trascendencia personal, al igual que otras características, se ve reforzada por la preferencia del término *mens* a lo largo de toda la obra.

Con lo anterior, me parece, queda demostrado que Spinoza sostiene en la *Ética* una teoría propia de la eternidad de la mente, que se distancia fuertemente de aquélla de la inmortalidad del alma sostenida en obras interpretativas como los CM.

¹⁷⁰ E, V, 41, sc: *Communis vulgi persuasio alia videtur esse. Nam plerique videntur credere se eatenus liberos esse quatenus libidini parere licet et eatenus de suo jure cedere quatenus ex legis divinae praescripto vivere tenentur. Pietatem igitur et religionem et absolute omnia quae ad animi fortitudinem referuntur, onera esse credunt quae post mortem deponere et pretium servitutis nempe pietatis et religionis accipere sperant nec hac spe sola sed etiam et praecipue metu ne diris scilicet suppliciis post mortem puniantur, inducuntur ut ex legis divinae praescripto quantum eorum fert tenuitas et impotens animus, vivant et nisi haec spes et metus hominibus inessent, at contra si crederent mentes cum corpore interire nec restare miseris pietatis onere confectis vivere longius, ad ingenium redirent et ex libidine omnia moderari et fortunae potius quam sibi parere vellent. Quae mihi non minus absurda videntur quam si quis propterea quod non credit se posse bonis alimentis corpus in aeternum nutrire, venenis potius et lethiferis se exsaturare vellet vel quia videt mentem non esse aeternam seu immortalem, ideo amens mavult esse et sine ratione vivere: quae adeo absurda sunt ut vix recenseri mereantur.* Texto paralelo a KV, II, 26, § 4

¹⁷¹ “Eterna o inmortal”, en sentido estricto se indica una identidad entre ambas características.

Conclusiones

La presente investigación se gestó bajo la duda del uso spinoziano del concepto de *mens* y los posibles cambios metafísicos implícitos en ello. En ese tenor se revisaron dos hipótesis como punto de partida. La primera, aunque señalaba la posibilidad de una evolución terminológica y conceptual, se inclina finalmente hacia la tesis de la identidad teórica del concepto tanto en el KV como en la *Ética*, es decir, en las obras *pre-Éticas* y la *Ética*. La segunda hipótesis, por su parte, sostenía una evolución del concepto de *mens*, admitiendo primero una etapa en la que Spinoza lo usaba de manera cartesiana, considerando los CM como su ejemplo más claro, y posteriormente una etapa en la que la *mens* tomaba una forma específicamente spinoziana teniendo aquí como modelo la *Ética*.

En este escenario, y debido a cierta insatisfacción con respecto a las posturas anteriores —que expuse en la Introducción—, planteé la hipótesis de un doble uso del concepto de *mens*: por un lado el que se daba en las obras mayormente interpretativas (PPC, CM) en las cuales Spinoza utilizaba determinadas características que no asumía como propias, y por otro el que se evidenciaba en las obras en las que el autor expone su pensamiento (KV, *Ética*) y que expresaban las verdaderas notas conceptuales que el autor atribuía a esa noción. Con el objetivo de mostrar lo anterior, seleccioné dos características del concepto, a saber, la de su estatuto ontológico y la de su duración, y las analicé en función de la hipótesis propuesta.

Hecho esto, el siguiente paso fue la comprobación de la primera parte de mi hipótesis y consistió en analizar el uso que Spinoza le daba al *anima/mens* en las obras que considero de corte explicativo, a saber, los CM y los PPC; primero en su relación con Dios o la substancia por excelencia y después con los demás entes. Estos, pues, fueron los temas tratados en el primero y segundo apartado del primer capítulo. Con lo cual conseguí evidenciar que, efectivamente, en esas obras Spinoza,

independientemente del término que use, considera en todo momento el alma/mente como una substancia, esto es, respeta las notas tradicionales de dicha noción en lo que al tema de su estatuto ontológico concierne. Seguido de lo anterior, en el apartado tercero del primer capítulo me enfoqué al análisis de la inmortalidad del alma que se presenta en la última parte de los CM. Estudio con el cual evidencié que a pesar de que el autor no sostuviera que ésta fuera inmortal, debido al motivo del texto hace una exposición de esta característica argumentando en su favor con la limitante de no tocar temas morales, sino solamente metafísicos. Con esto, considero, logré evidenciar la primera parte de mi hipótesis, a saber, que efectivamente Spinoza, en los PPC y CM usa el concepto de *anima/mens* respetando los valores semánticos tradicionales, esto es, que el alma es una substancia creada independiente del cuerpo y además que es inmortal.

Habiendo avanzado positivamente en la comprobación de la primera parte de mi hipótesis, en el segundo capítulo me dediqué a demostrar la segunda parte, a saber, que en textos como el TIE, KV y la *Ética* Spinoza adscribe notas conceptuales a la *mens* distintas a las tradicionales en función de las intenciones de su proyecto filosófico. El cambio en lo que respecta al estatuto ontológico del *anima*, como ya he mencionado, se muestra por el hecho de que para Spinoza la *mens* deja de ser una sustancia como se expresa en sus obras explicativas (PPC, CM) para convertirse en un modo de una única substancia, lo que implicó cambios en las relaciones fundamentales de esta entidad con respecto a Dios y a los demás entes como el cuerpo y otros modos. En esto, pues, consistieron los apartados primero y segundo del segundo capítulo. Por otra parte, en el tercer apartado se observó que el carácter inmortal que se sostiene en los CM se ve criticado ya desde los primeros esbozos de su proyecto filosófico, desde una perspectiva epistemológica en el TIE y metafísica en el KV, para finalmente ser negado en el sentido tradicional de supervivencia personal y ser expresada en términos de eternidad como

unión con una cosa infinita. Así, se demostró que Spinoza siempre negó cualquier tipo de inmortalidad de carácter personal para sostener, en oposición, dos tipos de eternidad en el ser humano, el primero dado *a priori*, debido a que todas las cosas derivan de la esencia eterna de Dios y el segundo adquirido mediante el ascenso epistemológico.

En este último apartado se corroboró que como consecuencia de las características conceptuales propiamente spinozianas de la *mens*, en este autor no se puede hablar de una inmortalidad del alma, si por esto se entiende cualquier tipo de supervivencia personal, como la duración del alma después de la muerte del cuerpo. Spinoza es muy claro al respecto: la opinión común de los hombres con respecto al alma indica que son conscientes de su eternidad/inmortalidad, pero la confunden con su duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas permanecen después de la muerte. Por el contrario, la eternidad de la mente en Spinoza excluye cualquier noción de duración, que suponga la continuación de la vida terrenal y las condiciones de su existencia a lo largo del tiempo. Este concepto de eternidad niega también cualquier idea de recompensa o castigo de otro mundo: la felicidad no es premio a la virtud, sino la virtud misma, ni el disfrute de lo que sucede en la supresión de placer desenfrenado, sino por el contrario, es el disfrute lo que nos permite restringir las pasiones.

Otro descubrimiento importante que arrojó esta investigación, es que en Spinoza hay afectivamente una preferencia del término *mens* sobre el de *anima* y que, no obstante, esto no necesariamente indica una evolución en sentido estricto del segundo término al primero. Si bien en algunos momentos Spinoza parece oscilar entre ambos términos, existió desde el principio la aceptación de determinadas notas conceptuales (eternidad) y la negación de otras (corporeidad, carácter substancial).

La preferencia del término *mens* tiene la intención de reforzar la negación del carácter substancial del alma y afirmar que la mente es un modo de la substancia. De igual manera con ello se pretende dar cuenta

de que el alma no es inmortal en un sentido de subsistencia personal, lo cual se ve reforzado también por la preferencia del término eternidad en textos como la *Ética*. La elección de Spinoza del término *mens* sobre el de *anima* responde a que este último nombre estaba ya demasiado ligado a determinadas notas conceptuales que la sola re-significación del concepto posiblemente le haya parecido insuficiente.

Considero que otro de los resultados significativos de este escrito fue que se evidenció la importancia específica que tuvo Descartes en el pensamiento de Spinoza con relación al tema de la *mens*. Descartes no solamente influyó con respecto a la equivocidad del término *anima*, sino que también aportó a la configuración del concepto de *mens* spinoziano como pensamiento puro, puesto que *mens* se designa solamente para el “alma” humana en cuanto facultad racional diferente del alma vegetativa o sensitiva. No obstante esta similitud, y las demás que pudieran existir entre ambos pensadores con respecto al concepto, pesan más las diferencias, pues, como ya lo había indicado Meyer en el *Prefacio* a los PPC, “mientras para Descartes la mente humana es una sustancia pensante, para Spinoza, la mente no es una sustancia, sino pensamiento determinado mediante la idea”. Así, Spinoza no habla en su propio nombre cuando en los PPC da la definición de la mente como *substantia, cui inest immediate cogitatio*. Spinoza acoge la ampliación del concepto de *mens* a toda la realidad del alma, pero niega su naturaleza substancial, defendiéndola entonces no como “*substantia cogitans*”, sino como “*modus cogitationis*”. Y si la preferencia de Descartes por *mens* es para resaltar su incorporeidad y demostrar su independencia y separabilidad del cuerpo, Spinoza, aunque de acuerdo con la incorporeidad de la *mens*, se opone al francés y resalta su inseparabilidad del cuerpo. En el fondo de este desacuerdo entre Descartes y Spinoza se encuentra un nuevo concepto de sustancia, es decir, el propiamente spinoziano, que niega a la mente humana las propiedades de ser en sí y de ser concebida de modo absoluto, sin relación con otras cosas.

En conclusión, llevar a cabo esta investigación me ha indicado que el concepto spinoziano de *mens* requiere un análisis más detallado, en lo que respecta a cada una de las notas conceptuales de las que se compone, para poder saber qué evoluciona y que se mantiene idéntico desde el principio en los textos de uso personal. Aquí, pues, sólo avanzamos un poco en esta labor demostrando que la evolución conceptual no debe ser buscada en los textos divulgativos, como vimos que lo han hecho otros estudios, sino en los textos de exposición del propio pensamiento spinoziano. Y aún en estos textos se debe segmentar el análisis para poder evidenciar las modificaciones debido a que por más similitudes que existan, también hay diferencias que nos indican el desarrollo del concepto en el pensamiento de Spinoza.

Bibliografía

Bibliografía primaria

1. Spinoza. *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 4 vols. C. Gebhart (ed.). Heidelberg: Carl Winter, 1925.
2. Spinoza. *Complete Works*. Samuel Shirley (trad.) y Michael L. Morgan (ed.) Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2002.
3. —. *Correspondencia*. [Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
4. —. *Ética*. [Introducción, traducción y notas de Vidal Peña]. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
5. —. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. [Introducción, traducción, notas e índice analítico de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2006. [Introducción, traducción, notas e índice analítico de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
6. —. *Tratado Breve*. [Prólogo, traducción y notas de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
7. —. *Tratado teológico-político*. [Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
8. —. *Tratado Político*. [Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez]. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

Bibliografía secundaria

9. Bennett, J. *Un estudio de la Ética de Spinoza*. [Traducción de José Antonio Robles García]. México: FCE, 1990.
10. Descartes, René. *OEuvres de Descartes*, (12 vols.), edición de Charles Adam y Paul Tannery, Léopold Cerf. 1898/1956, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1996.
11. Domínguez, A. (Comp.). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
12. Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial 1979, pp. 114-115
13. Garrett, Don (ed.). *The Cambridge companion to Spinoza*. Cambridge Companions Online: Cambridge University Press, 2006.
14. Koistinen, Olli (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2009.
15. Mignini, F. *Introducción a Spinoza*. Gius: Laterza, 1999.
16. Nadler, S. *Spinoza: A life*. New York: Cambridge University Press, 1999.
17. Nyden-Bullock, T. *Spinoza's Radical Cartesian Mind*. Londres: Continuum, 2007.
18. Wolfson, A. Harry. *The Philosophy of Spinoza*. 2 vols. Massachusetts: Harvard University Press, 1934.

Capítulos en libros

19. Allison, Henry E. "The Human Mind" en mismo *Benedict de Spinoza, An Introduction*. New Haven: Yale University Press, 1987, pp. 84-123.
20. Bartuschat, W. "The Infinite Intellect and Human Knowledge" en Yirmiyahu, Y. *The Jerusalem Conferences*. Vol. II. New York: E.J. Brill, 1994, pp.187-208.
21. Delahunty, R. J. "Substance and Attribute" en mismo *Spinoza*. New York: Roudledge: 1999, pp. 89-124.

22. Della Rocca, Michael. "The Metaphysics of Substance" en mismo *Spinoza*. New York: Routledge: 2008, pp. 33-88.
23. Giancotti-Boscherini, E. "Sul concetto spinoziano di 'mens'" en Crapulli, Giovanni, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Roma: Ateneo, 1969, pp.121-175.
24. Koistinen, Olli. "Spinoza's Eternal Self" en Miller, Jon (ed.). *Topics in early modern philosophy of mind*. New York: Springer, 2009, pp.151-170.
25. Lloyd, Genevieve. "Spinoza on the distinction between intellect and will" en Curley, E. *Spinoza Issues and directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. New York: E.J. Brill, 1990, pp.113-123.
26. Marchesino, César. "La relación cuerpo-alma, un intento de elucidación" en Tatián, Diego (comp.) *Spinoza. Tercer coloquio*. Córdoba: Brujas, 2007, pp. 91-100.
27. Matson, Wallace. "Body Essence and Mind Eternity in Spinoza" en Curley, E. *Spinoza Issues and directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. New York: E.J. Brill, 1990, pp.82-95.
28. Miguel, Marlon. "El modo finito en la filosofía de Spinoza" en Tatián, Diego (comp.) *Spinoza. Tercer coloquio*. Córdoba: Brujas, 2007, pp. 81-90.
29. Nadler, S. "Descartes' Soul, Spinoza's Mind" en Smaltz, Tad, M (ed.). *Receptions of Descartes*. New York: Routledge, 2005, pp. 90-102.
30. Nadler, S. "Eternity and Immortality" en mismo *Spinoza's Heresy, Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 94-131.
31. Van Bunge, Wiep. "Dutch Cartesianism" en mismo *From Stevin to Spinoza, an essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*. Leiden: Brill, 2001. P.34-64.
32. Van Ruler, Han. "Substituting Aristotle: Platonic Themes in Dutch Cartesianism". En Hedley, D y Hutton, S. (eds). *Platonism at the Origins of Modernity*. Dordrecht: Springer, 2008. P.159-176.

33. Woolhouse, R.S. "Spinoza and Substance" en mismo *The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, Descartes, Spinoza, Leibniz*. New York: Routledge, 1993, pp. 28-53.

Artículos en revistas

34. Curley, E. "The immortality of the Soul in Descartes and Spinoza" en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2001, vol. 75, pp. 27-41.
35. Guilherme, Alex. "Spinoza's substance: a reply to Curley" en *Conatus: Filosofia de Spinoza*, diciembre 2008, vol. 2. No.4, pp. 19-24.
36. Guilherme, Alex. "On Bayle's interpretation of Spinoza's substance and mode" en *Conatus: Filosofia de Spinoza*, diciembre 2009, vol. 3. No.4, pp. 11-16.
37. Marshall, Colin. "The mind and the body as 'one and the same thing' in Spinoza" en *British Journal for the History of Philosophy*, 2009, vol. 17, no. 5, pp. 897-919.
38. Martin, Lin. "Substance, Attribute and Mode in Spinoza" en *Philosophy Compass*, 2006, vol. 1, no. 2, pp. 144-153.
39. Miller, J.A. "Spinoza and the concept of law of nature" en *History of Philosophy Quarterly*, Julio 2003, Vol. 20, n° 3, pp. 257-276.
40. Sebastián Braicovich, R. "El problema del nominalismo en la definición spinozista del alma" en *Diánoia*, mayo, 2008, vol. 53, no. 60, pp. 113-140.
41. García, Claudia L. "El atomismo y las substancias en Descartes" en *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, abril 1997, vol. 34. no. 85, pp. 65-94.
42. Miller, J.A. "Spinoza and the concept of law of nature" en *History of Philosophy Quarterly*, Julio 2003, Vol. 20, n° 3, pp. 257-276.

Recursos de internet

43. Deleuze, G. *Curso sobre Spinoza*. [En línea] disponible en:
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3> [Consulta 13/02/13]
44. *Diccionario de Filosofía latinoamericana* [en línea] disponible en:
<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/analogia.htm> [Consulta: 21/01/14]
45. *Enciclopedia judía* [en línea] disponible en:
<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1477-anathema> [Consulta: 21/01/14]
46. B. d. S. *Opera posthuma*. [En línea] disponible en:
<http://books.google.es/books?id=XHNTAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=B.+d.+S.+Opera+posthuma&hl=es&sa=X&ei=W55PUri9GsqArAHUqYD4AQ&ved=0CDMQ6AEwAA#v=onepage&q=B.%20d.%20S.%20Opera%20posthuma&f=false> [consulta 5-10-13]
47. Spinoza. *Ética*. Publicación numérica y multilingüe (latín, francés, español, italiano, alemán, neerlandés) de la *Ética* de Spinoza [en línea] disponible en:
<http://www.ethicadb.org/index.php?lg=es> [consulta 5-10-13]