

# Eternidad y salvación humana en la Ética de Spinoza

## Eternity and Human Salvation in Spinoza's Ethics Eternidade e salvação humana na Ética de Spinoza

Guillermo Sibilia 

Universidad de Buenos Aires, Argentina

---

### Resumen

En la *Ética* de Spinoza los conceptos temporales como “eternidad” y “duración” están fundamentados en una ontología del ser necesario e immanente. A diferencia de lo que sostenía Spinoza en los *Pensamientos metafísicos*, aquí no es más la división del ser —en ser cuya esencia implica la existencia, y ser cuya esencia implica una existencia posible— el criterio para derivar las definiciones de la eternidad y de la duración. Desde su inicio, la obra póstuma afirma la absoluta determinación de lo real. El objetivo de este artículo es elucidar, en el contexto de la ontología de la immanencia, qué es la eternidad para Spinoza, por qué se distingue de la duración, y a qué realidades se aplican una y otra. Como uno de los aportes principales a la bibliografía secundaria, y a la filosofía ética en general, explicitaremos qué significa para Spinoza que las cosas que duran o existen actualmente, pueden no obstante ser eternas, en una perspectiva —como la de este texto— cuyo horizonte es el de la determinación del buen vivir de los hombres y de su salvación.

*Palabras clave:* eternidad, duración, ontología, salvación.

### Abstract

In Spinoza's *Ethics*, temporal concepts (as Eternity and Duration) are based on an Ontology of the necessary and immanent Being. Contrary to what Spinoza maintained in the *Metaphysical Thoughts*, here the division of Being —into Being whose essence implies existence, and Being whose essence implies a possible existence— is no longer the criterion for deriving the definitions of Eternity and of Duration. From its beginning, the posthumous work affirms the absolute determination of the Real. As one of the main contributions to the secondary bibliography, and to ethical philosophy in general, the aim of this article is to elucidate, in the context of the ontology of immanence, what Eternity is for Spinoza, why it is distinguished from Duration, and to which realities both apply. We will also try to understand what it means that things that last or currently exist, can nevertheless be eternal, in a perspective —like that of this text— whose horizon is that of determining the good life of men and their salvation.

*Keywords:* Eternity, Duration, Ontology, Salvation.

### Resumo

Na *Ética* espinosana, conceitos temporais como eternidade e duração são fundamentados numa ontologia do ser necessário e imanente. Ao contrário do que Spinoza defendia nos *Pensamentos Metafísicos*, aqui já não é a divisão do ser - em ser cuja essência implica a existência e ser cuja essência implica uma existência possível - que constitui o critério para derivar as definições de eternidade e duração. Desde o início, a obra póstuma afirma a absoluta determinidade do real. O objetivo deste artigo é elucidar, no contexto da ontologia da imanência, o que é a eternidade para Spinoza, porque se distingue da duração, e a que realidades se aplicam uma e outra. Como um dos principais contributos para a bibliografia secundária, e para a filosofia ética em geral, tentaremos também entender o que significa que as coisas que duram ou existem no presente possam, no entanto, ser eternas, numa perspectiva - como a deste texto - cujo horizonte é o da determinação da vida boa dos homens e da sua salvação.

*Palavras chave:* eternidade, duração, ontologia, salvação.

DOI: 10.5281/zenodo.10210548

---

\*Contacto: guillermosibilia@gmail.com Doctor en Filosofía de la UBA.

## 1. INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre el significado de la eternidad recorre toda la obra de Spinoza. Aparece ya en los *Principios de filosofía de Descartes* y su apéndice, los *Pensamientos metafísicos*. En esa obra publicada en 1663, el filósofo holandés presenta la doctrina cartesiana y la metafísica escolástica con motivos pedagógicos que esconden importantes críticas. En ese momento de su itinerario filosófico, con base en la ontología de la creación, los conceptos de eternidad y duración eran definidos por lo tanto a partir de la doctrina del ser que, a través y en contra de Descartes, Spinoza exponía con cautela, a veces radicalizando la lógica de los postulados cartesianos, otras veces operando una crítica inmanente.

La *Ética* no deja de fundamentar y de explicar los conceptos temporales en una doctrina del ser, o mejor dicho, en una ontología del ser necesario e inmanente. Sin embargo, aquí no es más la división del ser —en ser cuya esencia implica la existencia, y ser cuya esencia implica una existencia posible— el criterio para derivar las definiciones de la eternidad y de la duración. Desde su inicio, la obra póstuma afirma en efecto la absoluta determinación de lo real. En este sentido, podría decirse que el problema que trabaja no es tanto el de la división del ser o de los seres, sino más bien el de la *determinación* por Dios —y en Dios— de todos los seres. No hay un creador eterno y trascendente, y muchas (numéricamente distintas) criaturas determinadas, durando en la existencia gracias a la decisión contingente de Dios, renovada a cada instante por una acción perfecta. Hay un único ser absolutamente infinito que se expresa de infinitas maneras, produciendo infinitas cosas, todas necesarias en virtud de su causa eficiente.

El objetivo de este artículo es elucidar, en el contexto de la ontología de la inmanencia y del ser necesario, qué es la eternidad para Spinoza, por qué se distingue de la duración, y a qué realidades se aplican una y otra. Intentaremos comprender además qué significa que las cosas que duran o existen actualmente, pueden no obstante ser eternas, en una perspectiva —como la de este texto— cuyo horizonte es el de la determinación del buen vivir de los hombres y de su salvación.

## 2. NECESSITAS SIVE AETERNITAS, O LA HISTORIA DE UN CONCEPTO POLÉMICO

Aunque le concede el mismo estatus ontológico (propiedad real del ser infinito), Spinoza presenta de manera heterogénea la eternidad a lo largo de su obra. Por eso, como sostiene con ironía Jaquet (199), puede decirse que en el pensamiento del filósofo holandés hay paradójicamente una “historia” de la eternidad, es decir, una historia de una modalidad de existencia que parece no tener nada que ver con la historia. De lo que se trata en este apartado es de analizar los motivos de esa heterogeneidad.

En la literatura secundaria, desde temprano se ha intentado dar una respuesta a esta especie de “evolución” del pensamiento de Spinoza sobre la eternidad. M. Kneale (1968), por ejemplo, que vincula la concepción spinoziana de la eternidad exclusivamente con el problema de la inmortalidad del alma, indica que hay una diferencia ostensible entre el joven Spinoza de los *Pensamientos metafísicos* y el Spinoza maduro de la *Ética*. Para la intérprete, en efecto, el filósofo holandés sostenía primero una visión platónica de la eternidad como pura atemporalidad, que habría abandonado más tarde, sobre todo al momento de escribir la quinta parte de la *Ética*: a partir de entonces, la eternidad —incluso la de la mente humana— se reduciría simplemente a la sempiternidad, es decir, a la existencia de un tiempo infinito, o mejor dicho, a una duración sin comienzo ni fin (Kneale 236).<sup>1</sup> Si bien estamos de acuerdo con Kneale cuando afirma que

---

<sup>1</sup> M. Kneale (1968 236) sostiene, sin embargo, que la primera concepción (platónica) persiste en la *Ética* (hasta, por lo menos, la proposición 22 de la quinta parte). El cambio, en este sentido, responde a la necesidad de Spinoza de explicar la forma de existencia de la mente humana cuando el cuerpo del que es la idea deja de existir. Esto nos parece problemático: ¿acaso Spinoza se contradice? ¿Persisten dos explicaciones sobre la temporalidad al interior de la obra póstuma? Como veremos más adelante, tanto la eternidad de la mente humana, como la eternidad de los modos infinitos, no pueden

hay un cambio entre el Spinoza de los *Pensamientos metafísicos* y el de la *Ética*, no creemos que su explicación resuelva adecuadamente todos los problemas que plantea la comparación entre esos escritos. Mucho menos creemos que exista, como pretende la autora, una contradicción manifiesta al interior de su libro más sistemático, de la que el propio Spinoza además habría sido consciente.

¿Cómo debemos pensar entonces la doctrina de la *Ética*? Para comenzar a dar una respuesta, consideremos algunos de los elementos significativos de la concepción spinoziana de la eternidad en dos textos anteriores a aquella obra. En los *Pensamientos metafísicos*, la eternidad se presenta como el atributo (principal) con el que concebimos la existencia infinita de Dios, esto es, como la propiedad inseparable e indivisible de un ser cuya esencia implica necesariamente la existencia (Spinoza 2006 265).<sup>2</sup>Es en este sentido que, de acuerdo con Spinoza, Dios existe por su sola fuerza, y sólo sus decretos inmutables (idénticos a su esencia) garantizan la presencia y continuidad de lo real-creado. En cierta medida, por lo tanto, la eternidad aparece ya en este texto temprano como la afirmación plena o absoluta de la existencia, característica que se mantiene constante en la *Ética*. Sin embargo, en la obra de 1663 es una propiedad que pertenece exclusivamente a Dios, esto es, al ser cuya esencia implica *en sí y por sí* la existencia. Los efectos, en tanto son entidades “creadas”, no participan de ninguna manera de la eternidad. Como mucho, de acuerdo a lo que dice en el capítulo 12 de la segunda parte de esa obra, les corresponde una inmortalidad, atribuible a su alma en la medida en que es concebida —en el marco del discurso de la creación continua— como una sustancia (finita) que no puede ser destruida con la desaparición de su cuerpo (Spinoza 2006 293).

Otro texto importante para esta cuestión es la llamada “carta sobre el infinito” del mismo año (Spinoza 1988). La continuidad entre ésta y la obra de 1663 es manifiesta. Spinoza (*Id.* 131) no sólo subraya la necesidad de distinguir la eternidad y la duración, sino que se esfuerza por explicarle a Meyer que esa distinción se sigue de la diferencia que se da entre dos seres cuya esencia no se expresa de la misma manera en la existencia: la sustancia y sus modos. Mientras la esencia de la primera implica necesariamente la existencia, y por eso es eterna e infinita, la de los segundos no implica la existencia, y por eso se dice que duran. Además, al igual que en los *Pensamientos metafísicos*, en la carta la eternidad se identifica con aquello que es infinito por su propia definición, y se rechaza por lo tanto cualquier división real de esa fruición absoluta de la existencia: la eternidad no es ni mayor ni menor, es puro infinito en acto (*Ibid.*). Ahora bien, sería un error exagerar las similitudes entre esos textos, porque es evidente que la carta supone también una ruptura, o al menos una modificación de perspectiva. Debemos notar sobre todo que, en el marco de la exposición de su propio pensamiento, los conceptos de eternidad y duración ya no serán definidos como “atributos” con los cuales se conciben dos tipos de existencia absolutamente irreductibles, como sucedía en los *Pensamientos metafísicos*. La eternidad y la duración dejan de ser conceptos que indican “universos” opuestos entre los cuales se reparten los seres: Dios y las cosas creadas, e incluso, desde cierto aspecto, la sustancia y los modos. Si bien es cierto que la carta afirma de manera explícita que la sustancia es eterna y los modos duran, al señalar la dependencia de la duración respecto de la eternidad (específicamente a través del término “fluye”, ausente en la obra de 1663), Spinoza rompe en la carta 12 con el esquema más rígido de la división del ser de los *Pensamientos metafísicos*, y abre entonces el camino, que será recorrido recién en la *Ética*, para la consideración de los modos *sub specie aeternitatis*.

¿Significa esto que la doctrina acerca de la temporalidad expresada brevemente en la misiva es idéntica a la que será expuesta en la *Ética*? De ninguna manera. Ante todo, porque la eternidad de los modos no es explorada allí. Pero además porque, en este momento de su itinerario filosófico, está ausente la doctrina acabada del *conatus*, cuya relevancia para la doctrina de la eternidad y la duración es, como veremos, manifiesta. En este sentido, puede decirse que la obra póstuma engloba sin duda la perspectiva de la carta; pero simultáneamente la supera en diversos aspectos decisivos. Pero hay otro motivo que indica la diferencia de estos textos tempranos en relación con

reducirse sin más a la sempiternidad.

<sup>2</sup>Recordemos las palabras de Spinoza: “[...] a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita [...]. Y a esta existencia infinita la llamo eternidad” (2006 265).

la *Ética*: en esta última, si se consideran *en sí mismas* las definiciones de eternidad y duración, no es posible determinar el ser o los seres al o a los que se aplican. Aunque la epístola constituye un texto de suma importancia para el tema de este artículo, lo que allí se afirma no nos permite entonces aprehender cabalmente la concepción spinozista de la eternidad, cuyo motivo principal es la dimensión práctica de la vida. Para comprender esa concepción es necesario ir a la *Ética*.

Comencemos por la definición VIII de la primera parte de la *Ética*. Allí Spinoza dice:

Por eternidad entiendo la *existencia misma*, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola *definición* de una *cosa eterna*. Explicación: Pues tal existencia se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; y, por tanto, no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin (Spinoza 2009 40)<sup>3</sup>

Ciertamente, como recuerdan Matheron (2011) y Alquié (1981), sorprende un poco el modo como se define la eternidad en la obra póstuma. Pareciera que el filósofo holandés explica inadecuadamente qué es la eternidad a través de la referencia a una cosa eterna; es decir, pareciera que, contra toda lógica, define por lo definido aquello que quiere definir. La dificultad parece todavía más engorrosa a causa de la ambigüedad del texto latino: ante la carencia de un artículo, en efecto, la definición VIII se presta a dos traducciones posibles. Por un lado, la eternidad puede designar la existencia que se sigue necesariamente de la definición de *la* cosa eterna. Por otro lado, puede designar la existencia necesaria que se sigue necesariamente de *una* cosa eterna. Gueroult (1968 78) vincula de manera explícita la definición de la eternidad de la *Ética* con la de los *Pensamientos metafísicos* y la reduce a la existencia *por sí* de un ser cuya esencia implica la existencia necesaria (a saber, Dios o la sustancia). Por eso, no nos sorprende que el intérprete prefiera el artículo determinado (*Ibid.*). Pero sobre todo no nos sorprende que la eternidad corresponda según él de manera exclusiva al Dios-sustancia, y que las otras utilizaciones del término se deban a un uso impropio que hace Spinoza del mismo. El intérprete francés, de hecho, afirma que la eternidad es definida por Spinoza de manera equívoca. Incluso dice que el procedimiento del filósofo holandés carece de rigurosidad terminológica (*Id.* 81).

Algo similar dice H. A. Wolfson (1934). Para él, “eternidad” designa en la historia de la filosofía fundamentalmente dos cosas opuestas: por un lado, la atemporalidad, o la existencia que excluye radicalmente cualquier relación temporal, y que corresponde a un sentido heredado del pensamiento de Platón; por otro lado, tiempo infinito o duración sin fin, acepción que deriva del pensamiento de Aristóteles (*Id.* 358). La cuestión crucial se reduce para el intérprete a la progresiva mutación de significado que sufrió el término, ya que antes de Platón denotaba sencillamente duración sin fin. A partir del filósofo griego comenzó a ser utilizado para excluir cualquier referencia al tiempo y como sinónimo tanto de la identidad entre la esencia y la existencia (esto es, de la existencia *per se*), como de la inmutabilidad, cuyo conocimiento es inmediato e intuitivo. De acuerdo con Wolfson (*Id.* 366), Spinoza no podía ignorar esa herencia o tradición, y por eso —según él— no reduce el significado del término “eterno” a la atemporalidad platónica. Aplicado a Dios, el término expresa para el filósofo holandés eso: Dios es eterno porque es inmutable, y porque tiene por sí una existencia necesaria, esto es, porque su esencia no se puede concebir —intuitivamente— sino como existente. Sin embargo, cuando es aplicado a los modos, “eternidad” no puede significar lo mismo: ya no se trata de la existencia atemporal sino de una existencia interminable o sin fin (*Id.* 376)<sup>4</sup>. Como vemos, un aspecto central de las interpretaciones de Wolfson y Gueroult consiste por lo tanto en la afirmación según la cual Spinoza no utiliza el término “eterno” de manera unívoca: referido a Dios es la existencia *per se* de un ser inmutable; referido a los modos, en cambio, designa su permanencia más allá de la vida presente. En el

<sup>3</sup>A partir de ahora nos referimos en el cuerpo del texto a esta obra con la letra “E”, seguido del número de proposición, demostración, escolio, y axioma en caso que corresponda.

<sup>4</sup>Exclusivamente en ese sentido los modos infinitos son eternos en la interpretación de Wolfson. Y por eso, en el segundo volumen de su obra dedicada a Spinoza, la eternidad de los modos finitos no es más que una forma de sempiternidad, cercana a la inmortalidad personal, tal como era concebida por muchos pensadores anteriores (Cf. 194, vol.2, 289).

primer caso indica la atemporalidad del ser; en el segundo, una persistencia temporalmente indefinida de las cosas.

Matheron (2011), en cambio, opta por el artículo indeterminado, e indica que esa elección permite una doble lectura de la concepción de la eternidad, o mejor, de su atribución. En un primer sentido, la existencia de una cosa es eterna en la medida en que se concibe como siguiéndose necesariamente de la definición de *esa* cosa; en un segundo sentido, que el intérprete francés llama “derivado”, la existencia de una cosa es eterna en la medida en que se concibe como siguiéndose necesariamente de la definición de *otra* cosa que es eterna. El Dios-sustancia spinoziano es para Matheron eterno en la primera acepción; en cambio, los modos infinitos (mediatos e inmediatos) lo son en la segunda (*Ibid.*). En ambos casos, sin embargo, y por más que en los modos infinitos sea “derivada”, se trata siempre —según el intérprete— de una eternidad “irrestricada” (*sans restriction*) (*Ibid.*). Spinoza no es por lo tanto tautológico, porque “cosa eterna” puede aplicarse legítimamente a los atributos, e incluso a los modos infinitos. En la definición VIII, Spinoza ciertamente sostiene que la eternidad es la existencia que se sigue de la sola esencia (o definición), y por lo tanto la define por la existencia *per se*. Sin embargo, en la obra póstuma ya no la restringe a esa sola existencia (es decir, al Dios-sustancia), sino que la extiende a lo que se sigue mediata e inmediatamente de las expresiones de esa esencia que implica su existencia, e incluso —como veremos— a cierto aspecto de los modos finitos.

¿Qué es entonces la eternidad en la *Ética*? Comencemos delimitando su naturaleza por la negativa. La eternidad no es para Spinoza una concepción subjetiva y arbitraria, impuesta a Dios o a las cosas por un sujeto pensante. No es una afección del pensamiento, como lo es con toda seguridad el *tempus*. Tampoco es una especie de duración infinita, un perpetuarse más allá del tiempo. En efecto, como explica en la definición VIII, lo eterno no es una duración ilimitada, sino una forma o modalidad de existencia irreductible, que se comprende de manera adecuada sin referencia a duración alguna, sea absolutamente simultánea, sea concebida como sin principio ni fin (Spinoza 2009 40). La eternidad —que, insistamos, tiene el mismo estatus ontológico que en las obras precedentes— es una *propiedad real* del ser infinito y, como veremos, de cierto aspecto del ser finito (a saber: su conocimiento adecuado o una “parte” de su mente). Propiedad que el filósofo holandés concibe siempre como *intemporal*, como una necesidad de existir *indivisible*, incluso en relación con los modos. Y precisamente por eso, se cuida mucho a lo largo de la *Ética* de asignarle a lo eterno las características propias de la duración.

En este sentido, aunque sea cierto que en el caso de los modos infinitos y finitos la eternidad designa una “eternidad mediata y derivada” (y en el caso de los modos finitos, además, una eternidad restringida), la presencia o atribución del adjetivo “eterno” en relación con ellos está plenamente justificada (Jaquet 1997 92). El problema entonces no es tanto el de los sentidos que tiene la palabra eternidad en el desarrollo de la doctrina de Spinoza, sino más bien el hecho de que para él esta propiedad se comunica en la *Ética* a otros seres. Es justo por este motivo que decimos que la eternidad es un concepto polémico: en la perspectiva que abre la obra póstuma “ser eterno” no pertenece de manera exclusiva a Dios, como sostenía la tradición judeo-cristiana, y como sostenía el mismo Spinoza en los *Pensamientos metafísicos*. Pero agreguemos todavía algo más: la concepción spinoziana de la eternidad es además polémica porque deja de ser una propiedad que se define por la inmutabilidad de un ser trascendente, tal como suponía la tradición platónica y la escolástica. En la ontología de la inmanencia de Spinoza, la eternidad no es una consecuencia de la permanencia inmutable de la existencia sino de su *necesidad*, y lo es incluso —como se desprende del esolío de E I, 17— para las esencias de los seres finitos, en la medida en que expresan verdades eternas (*Cf.* Spinoza 2009 53).

La eternidad spinozista por lo tanto no implica en sí misma ninguna referencia temporal; no conlleva ni el antes ni el después, ni ninguna división que pueda fracturarla. A diferencia de lo que sostiene en la obra de 1663, en la *Ética* Spinoza (Spinoza 2009 40) define esta propiedad real como la existencia (necesaria) *per se* que también se predica de otras “cosas” (*per aliud*). Es decir, se trata de una *necesidad de existir*. Lo cual, de hecho, puede ser corroborado a partir de lo que dice Spinoza el esolío de la proposición 10 de la primera parte, en donde se equiparan

explícitamente los términos “necesidad” y “eternidad” (Spinoza 2009 45). Esto significa que en la obra póstuma, motivado por la concepción unívoca del ser, es decir, por la concepción de la determinación de todas las cosas por Dios, Spinoza concibe la eternidad como la propiedad de la *existencia necesaria*, que tiene sin embargo diversas modalidades, según se aplique a la sustancia, a los modos infinitos, o cierto aspecto de los modos finitos. La perspectiva que abre y radicaliza la filosofía más personal de Spinoza (ontología de la inmanencia y de lo necesario), permite extender —a través de la acción inmanente que produce todo lo real— la eternidad más allá de la sustancia o Dios. No porque exista —por alguna causa inexplicable— un “más allá” eterno, algo así como un cielo de las formas que sería concedido a los seres humanos por gracia divina después de su muerte, sino precisamente porque no hay un más allá (ni un más acá) de la sustancia infinita.

### 3. LOS MODOS FINITOS, LA ETERNIDAD Y LA SALVACIÓN HUMANA

Si Spinoza rechaza de manera constante la concepción tradicional de una inmortalidad personal, y nunca temporaliza la eternidad, ¿cómo debemos interpretar uno de los pasajes más citados de la *Ética* en donde afirma que “sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos”? ¿Cómo se explica la atribución de la eternidad a los modos finitos, y más precisamente a los seres humanos? Antes de intentar una respuesta, subrayemos tres cosas indispensables para una comprensión adecuada del problema que nos ocupa. Por un lado, es innegable que para Spinoza no hay inmortalidad en el sentido tradicional y religioso. No hay duración o existencia después de la muerte, sino únicamente desde la perspectiva de la imaginación que confunde la eternidad con la existencia actual determinada. Ahora bien, aunque no hay otra vida “más allá”, sí hay una manera de vivir que se vincula con la potencia intrínseca que caracteriza a la mente (la potencia de pensar y conocer), y que constituye el fundamento definitivo del proyecto ético spinozista que reduce la salvación humana o beatitud a la liberación por medio del conocimiento. Por otro lado, es también innegable que la *Ética* extiende el concepto de eternidad más allá del confín que le asignaba el discurso de los *Pensamientos metafísicos* cuando hacía de ella una propiedad exclusiva de Dios. En efecto, la segunda sección de la Quinta Parte, muchas veces con un lenguaje bastante ambiguo, explica que la eternidad se comunica a todas las cosas que se siguen de la potencia de Dios, e incluso a los seres humanos, o más precisamente a su entendimiento adecuado y a una “parte” de su mente. Finalmente, para comprender cómo procede la atribución de la eternidad a cierto aspecto de ciertos modos finitos en la *Ética*, hay que tener en cuenta que, de acuerdo con la ontología de Spinoza, los modos finitos son actuales en dos sentidos: tienen una existencia actual presente o duración, que designa su existencia determinada por causas exteriores, y también tienen una actualidad que corresponde a su ser formal, al hecho de que sus esencias formales están contenidas eternamente en los atributos divinos del que son sólo una expresión parcial. Como se desprende de E I, 16 esto significa que, cuando se los considera no a partir de su determinación extrínseca y como cosas vinculadas a una dimensión espacio-temporal sino como esencias actuales que se siguen —más tarde o más temprano, pero de manera absolutamente necesaria— de la naturaleza divina, son todas *en cierta medida* eternas. Todas las cosas particulares son desde esta perspectiva efectos absolutamente necesarios de una trama infinita, de una producción eterna e intemporal. En el mismo sentido debe leerse la proposición 45 de la Segunda Parte, en la cual Spinoza dice que las “cosas singulares” que existen en acto implican necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios (2009 112). Incluso, para evitar cualquier confusión, en el escolio que añade a esa proposición, nuestro autor agrega que por “existencia actual” no se refiere a la duración (que depende de causas externas), sino a “la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos”, es decir, “la existencia misma de las cosas singulares, *en cuanto son en Dios*” (*Ibid.*, énfasis mío).

En conformidad con estos puntos, podemos diferenciar entonces dos perspectivas a partir de las cuales Spinoza atribuye la eternidad a la mente humana en la ontología de la quinta parte de la *Ética*. Una concierne a lo que Matheron ha llamado la “eternidad en sí”, esto es, a la eternidad que pertenece a *todas las cosas singulares en su esencia*, en la medida en que hay de

ellas una idea en el entendimiento de Dios; la otra, a la “eternidad para sí”, es decir, a la mayor o menor consciencia y conocimiento de esa propiedad que ya no es exclusividad de Dios sino que se atribuye legítimamente a cierto aspecto de los modos finitos que se vincula con la *salvación de los seres humanos* (Matheron 2011 693).

i. La eternidad como propiedad común de todas las mentes

La primera perspectiva, que se desarrolla a lo largo de las proposiciones 21 a 23, explica en qué consiste, y en qué no consiste la eternidad de la mente. Spinoza comienza por el segundo punto, para desestimar de entrada cualquier confusión de esa propiedad que, como dirá, “pertenece a la esencia de la mente”, con lo que tradicional y vulgarmente se llama inmortalidad. En este sentido, en E V, 21 sostiene que la “mente no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo” (Spinoza 2009 257). Para demostrar esto, nuestro autor se apoya de manera exclusiva en determinados pasajes de la segunda parte de la *Ética*. Primero evoca el célebre corolario de la proposición 8, para afirmar que la mente expresa la existencia actual de su cuerpo y que, por consiguiente, concibe como actuales las afecciones corporales únicamente mientras dura el cuerpo (*Ibid.*). Esta referencia se repetirá en la demostración de E V, 23, lo cual revela que ese corolario es fundamental para comprender ciertos aspectos importantes de la doctrina de la eternidad de la mente.

El filósofo holandés (Spinoza 2009 82.) distingue en ese corolario dos tipos de actualidad de las cosas singulares, ya sea que se consideren solamente en cuanto están “comprendidas” (es decir, contenidas) en los atributos, o bien en cuanto que existen *partes extra partes*, no sólo comprendidas en los atributos sino además en cuanto se dice que duran. En otras palabras, podemos considerar las cosas naturales como contenidas en acto y eternamente en los atributos de Dios, por un lado, y como cosas que duran y se esfuerzan por perseverar en la existencia, es decir con una presencia (también en acto) en el tiempo, por el otro. La naturaleza de esta segunda manera de existir no conlleva muchas dificultades; se trata de la existencia actual presente, que depende de la determinación de causas externas y finitas. Más difícil, en cambio, es la primera; no sólo porque Spinoza no nos dice en ese corolario en qué consiste, sino porque no hace referencia a ella hasta este momento de la deducción. Sin embargo, el filósofo holandés nos suministra ciertos indicios importantes para entender la utilización de ese corolario en la sección final de la *Ética*. En primer lugar, nos advierte acerca del modo como afecta la llamada doctrina del paralelismo al problema que nos ocupa. Reenviando al escolio de E II, 7, sostiene que a la contención de una esencia formal en un atributo de Dios, *corresponde* la “existencia” de su idea como comprendida en la idea de Dios, y no simplemente como contenida en el atributo pensamiento (*Id.* 82, 83). Es cierto que eso supone que —en cuanto tiene o es una esencia formal— también está contenida en ese atributo, pues todas las ideas son “en sí mismas” modos del atributo pensamiento. Ahora bien, lo que importa señalar aquí es que esas ideas están también comprendidas en el intelecto infinito (esto es, en el modo infinito inmediato de ese mismo atributo), justamente porque es el punto que Spinoza va a desarrollar en la Quinta Parte. En segundo lugar, aunque no nos diga positivamente en qué consiste, el corolario sí precisa de qué modalidad de la existencia se distingue, a saber: de la existencia actual presente o duración. En efecto, como ya indicamos, para las *cosas singulares en general* (incluidas las ideas) “existir” en cuanto que están solamente contenidas en los atributos no es existir en un tiempo y lugar determinados. Quizás hasta podría decirse que no es “existir” *tout court*, y que, por consiguiente, “estar contenidas” en los atributos no significa otra cosa que tener una esencia que se sigue necesariamente de la esencia divina.

Esta correspondencia vale también para las *ideas de las cosas que existen en acto*, que según Spinoza “implican” una existencia “por la que se dice que duran” (*Ibid.*). Esto significa, en otras palabras, que las ideas que Dios tiene, o que están en el entendimiento infinito —y que ya expresan objetivamente tanto la existencia de la cosa (un cuerpo) como aquello que le sucede (sus afecciones)— deben asimismo estar sujetas a la duración en cuanto a su realidad formal. La mente de Pablo por caso —es decir, la idea del cuerpo de Pablo— tiene una existencia actual, *hic et nunc*. ¿Pero qué pasa cuando una idea —que está en Dios— no expresa objetivamente

la existencia de una cosa que dura? ¿Qué pasa, por ejemplo, cuando desaparece el cuerpo de Pablo, o cuando no consideramos el objeto de la idea-mente de Pablo? ¿Acaso hay que decir que esa idea no es nada, que es un puro posible en el intelecto infinito? ¿O debemos considerar que expresa siempre “algo” que no depende de la duración y que, por lo tanto, es una verdad eterna? Spinoza es riguroso en la respuesta. Puesto que de la naturaleza divina se sigue necesaria y eternamente “todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito”, esto es, todo lo que “debe” existir conforme a E I, 16, resulta claro que si en Dios hay algo que expresa una verdad eterna, ese “algo” es independiente de cualquier consideración temporal. Por lo tanto, si Spinoza evoca en E V, 21 el corolario de E II, 8 no lo hace para afirmar una supuesta existencia en la eternidad de cosas que no existen *más o todavía* en la duración. Es cierto que Spinoza subraya el hecho de que las cosas singulares tienen una doble actualidad (Spinoza 2009 260). Pero eso no significa que, cuando no existen en acto, “existen” bajo la forma de una espera en algún cielo de las formas su producción por una potencia infinita (Dios), o bien que, cuando su cuerpo muere, comienzan a existir en la eternidad por gracia divina. En este sentido, el acento puesto por el filósofo holandés en la modalidad actual de las esencias contenidas en los atributos (y de sus ideas en la idea infinita), tiene el propósito de aclarar un aspecto importante relativo a la eternidad de la mente humana (o mejor dicho del *entendimiento*), a saber: que es una propiedad de su esencia y que se relaciona con la manera como se vive *hic et nunc* la eternidad, y no con la postulación de alguna esfera o dimensión irreductible y separada de la existencia de las cosas. Dicho de otra manera, el corolario de E II, 8 no es una meditación acerca de lo que sucederá después de la muerte, o de lo que habría sucedido antes de la existencia en la duración, sino acerca de aquello que sucede y puede suceder mientras el modo finito existe.

Gracias a lo anterior comprendemos el primer movimiento deductivo de la demostración de E, V 21, en donde Spinoza (257) afirma que la mente expresa la existencia actual de su cuerpo y concibe como actuales las afecciones corporales, únicamente mientras dura el cuerpo. Esto significa que la mente es —en su ser actual— la idea que Dios tiene de nuestro cuerpo existente en acto, es decir, la idea que expresa objetivamente la *existencia actual* de nuestro cuerpo y de todo lo que le sucede. Ahora bien, esa idea tiene —según E II, 8 corolario— una existencia temporal y expresa objetivamente la existencia actual de su *ideatum* sólo en la medida en que éste último existe de manera actual en la duración. Por lo tanto, aunque Spinoza deja por cierto abierta aquí la cuestión de si la mente puede o no expresar “otra cosa”, establece ya algo importante: cuando un cuerpo deja de durar, la mente que es su idea no puede de ninguna manera expresar la existencia actual de su cuerpo, porque eso implicaría *ipso facto* que Dios concibe algo falso; esto es, implicaría que hay en el entendimiento infinito una idea (una mente) que expresa objetivamente la existencia actual de un cuerpo que sin embargo no existe en acto. Puesto que tiene una existencia actual presente únicamente mientras su objeto tiene una existencia actual presente y, por eso, sólo percibe los cuerpos exteriores como existentes en acto —aquí y ahora— a través de las afecciones de su cuerpo, no puede suceder que la mente humana conciba un cuerpo cualquiera cuando el cuerpo del que ella es la idea ha dejado de existir actualmente. Por el mismo motivo, no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas que la modificaron sino mientras dura su cuerpo.

Sin embargo, esa manera de pensar y concebir las cosas como actuales en un espacio y tiempo determinados y en función de la forma en que afectan al cuerpo, si bien es la más común, no es la única. La locución adverbial con la que se abre la proposición 22 —que explicita las reglas que permiten sustraer la mente y su funcionamiento de la lógica de la duración— evidencia precisamente esto: “*Sin embargo*, en Dios (*In deo tamen*) existe necesariamente una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano *sub specie aeternitatis*” (Spinoza 2009 257). ¿Qué significa esta extraña afirmación, y cómo se relaciona con la mente humana y el cuerpo del que aquella es la idea? Spinoza demuestra esa proposición recordando primero que Dios (o el ser absolutamente infinito) es causa tanto de la existencia de los cuerpos como de su esencia; y que, por lo tanto, esta última “debe concebirse necesariamente” por su esencia infinita (*Ibid.*). En seguida, el filósofo holandés subraya el principio de necesidad que caracteriza la producción eterna de lo real, de la que Dios tiene una idea. Para ello, refiere a dos proposiciones muy importantes: la 16 del *De Deo*, y la 3 del *De origine et natura mentis* (*Ibid.*). Como sabemos,

según la primera, de la naturaleza divina *deben seguirse* infinitas cosas en infinitos modos, es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito. De acuerdo con la segunda, *en Dios se da necesariamente una idea*, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella. El razonamiento de Spinoza en la proposición 22 puede entonces resumirse de la siguiente forma: puesto que Dios es causa de la esencia y de la existencia de *todas las cosas*, debe ser causa de la esencia singular de *todos los cuerpos*. Y ello de acuerdo a una necesidad independiente de cualquier consideración temporal. Esto significa que las “cosas” (o mejor dicho, las esencias de las cosas) se siguen de la esencia de Dios con una necesidad absoluta y eterna. Por lo tanto, puesto que todas las esencias —según la proposición 16— se siguen de la naturaleza divina de una manera absolutamente necesaria, también la esencia singular “de este o aquel cuerpo humano” se concibe como una verdad eterna, en cuanto es una consecuencia de la esencia de Dios, es decir, en cuanto es una expresión particular del atributo extensión del que hay una idea en Dios. Pero simultáneamente, en virtud de la correspondencia de los atributos, esto implica que la idea por la cual el ser perfectísimo —en su entendimiento infinito— concibe esa esencia es asimismo una verdad eterna. En definitiva, la proposición 22 afirma que “en Dios” —esto es, en el entendimiento infinito— las *ideas de las cosas* se siguen de manera absolutamente necesaria, de acuerdo a una ley de producción que no está sometida a la duración o al tiempo. Para lo que nos interesa aquí, esto significa que, consideradas *sub specie aeternitatis* como afecciones de los atributos divinos, tal como se producen en y por Dios (es decir, como expresiones de su potencia infinita), las cosas singulares y también sus ideas son *en cierta medida eternas*. O para ser más precisos, corresponden a verdades eternas, válidas en cualquier lugar y tiempo determinados.

La proposición 23 cierra esta primera perspectiva a partir de la cual es estudiada la eternidad de la mente. La fórmula, cuya ambigüedad es causa de muchas dificultades en el spinozismo, dice lo siguiente: “La mente humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno” (Spinoza 2009 257). ¿Qué significa que la mente humana no puede ser “totalmente” destruida con el cuerpo? ¿Acaso “permanece” una “parte” de ella luego de la muerte? Si, como vimos, no hay inmortalidad personal, ¿acaso cuando muere Pablo su mente no debería desaparecer por completo? Como hicimos antes, detengámonos en la demostración para dar una respuesta a estas preguntas. Apoyándose en lo que viene de ser afirmado antes, y en dos pasajes centrales de la Segunda Parte (más concretamente en E II, 13 y E II, 8 corolario), Spinoza (*Ibid.*) sostiene que el concepto o idea que está en Dios, y que expresa la esencia de este o aquel cuerpo *sub specie aeternitatis*, es necesariamente algo que “pertenece” a la esencia de esta o aquella mente humana correspondiente. Esto significa que, en tanto es la idea de una esencia, la mente humana tiene también una esencia, y como tal debe ser concebida por Dios como una “verdad eterna”.

Desde la perspectiva que culmina en la proposición 23, la mente humana es entonces eterna —y le cabe legítimamente ese adjetivo en el mismo sentido que a la sustancia— porque es la idea de una verdad eterna que está en Dios, independiente de cualquier referencia temporal. Es decir, la eternidad de la mente humana se fundamenta aquí en el hecho de que es una idea o concepto que expresa *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo. Por lo tanto, como sostiene Matheron (2011 700), de lo que se trata en este caso, o de acuerdo con esta perspectiva, es de la idea eterna que *somos* (o que Dios tiene de nuestra mente) y no de la idea que nosotros *tenemos* o que *podemos tener*. Ahora bien, si esto es así, la atribución de la eternidad no sólo vale para los seres humanos, pues Dios concibe necesariamente como una verdad eterna todas las cosas que se siguen de su naturaleza infinita. Por eso, podemos decir con Allison que ésta es una acepción “trivial” de la eternidad de la mente, que no se relaciona con lo específicamente humano y que, agreguemos, puede predicarse de cualquier “cosa” (Allison 1987 170). Esto quiere decir que esta eternidad no puede explicar aquello que sin dudas le interesa a Spinoza en la Quinta Parte de la *Ética*, a saber: la salvación que pueden “conquistar” algunos individuos a través del conocimiento. Porque *ser* una idea eterna no significa *tener* ideas eternas. Por lo tanto, para gozar efectivamente de una eternidad (más o menos) consciente es necesario de acuerdo con Spinoza entrar en posesión formal de la potencia intrínseca de concebir las cosas *sub specie aeternitatis*, esto es, devenir causa adecuada del conocimiento verdadero de las cosas tal como son producidas

por y en Dios.

ii. El conocimiento sub specie aeternitatis y la salvación humana

Spinoza presenta la eternidad de la mente desde la perspectiva sugerida antes, vinculada ya no al fundamento de la comunicación de esa propiedad a *todas las cosas*, esto es, al hecho de que hay en Dios una idea que expresa *sub specie aeternitatis* su esencia, sino relativa a algo peculiar de la mente humana: el *conocimiento adecuado*, y la alegría que conlleva (Spinoza 2009 258). Ya no se trata de una eternidad común o “universal”, que se puede predicar tanto de Pablo (o cualquier individuo humano) como de cualquier animal, sino de aquella que en los seres humanos —dotados de un cuerpo y una mente complejas— se relaciona con su salvación, es decir, con su realización ética. Esta perspectiva, que desarrollar Spinoza en las últimas proposiciones de la *Ética*, nos explica asimismo que hay *diferentes grados de consciencia y conocimiento* de nosotros mismos, de las cosas y de Dios, y que por lo tanto, unas mentes humanas producen efectivamente más ideas adecuadas que otras, y en ese sentido participan en mayor medida de la eternidad. Como es evidente, esta aproximación ya no concierne entonces a los seres humanos de manera indistinta, sino a *algunos* de ellos, a quienes probablemente está dirigida la última parte de la *Ética*, a saber: aquellos que desean y logran —parcialmente— orientar su *conatus* hacia el conocimiento intuitivo y el amor que de allí resulta, y comprenden gracias a ello que la beatitud (entendida como goce eterno de una alegría constante) no es un premio futuro a la virtud sino el ejercicio mismo de una vida virtuosa, aquí y ahora. Veamos brevemente como se desarrolla esta perspectiva en el texto.

Antes sugerimos que hay que rechazar la representación de la eternidad de la mente en los términos de una sucesión cronológica, como si la esencia eterna comenzara a existir luego de la existencia temporal misma. Por los mismos motivos también hay que rechazar que, para Spinoza, la mente humana pueda tener en sí misma porciones absolutamente independientes. O mejor dicho, debemos rechazar que ese “algo de ella” que —según Spinoza— es eterno, es una parte que constituiría la esencia de la mente en oposición —o como una parte separada— a su existencia actual. Como señalan de diversa manera Macherey (1994 129) y Rousset (1968 45), esto significa que la esencia no es una “parte” o un ser distinto de la existencia de una cosa; la esencia y la existencia de una cosa no se diferencian como lo hacen por ejemplo dos cuerpos, *partes extra partes*. Son *dos aspectos del mismo modo* (sea un cuerpo o una idea). Recordemos de hecho que en la demostración de la proposición 23 nuestro autor no dice que la mente humana es eterna, sino que “algo” que *pertenece* a su esencia es “necesariamente eterno” (E V, 23 demostración). Ahora bien, si —como vimos— esa eternidad no es una inmortalidad del alma, si esa propiedad no pertenece irrestrictamente a la existencia actual presente de los modos, o a su esencia como si ésta fuera una parte separable y distinta de su existencia concreta, ¿qué es *lo eterno en ciertos modos finitos*, y más precisamente en los seres humanos?

Tanto la demostración como el escolio de la proposición 23 nos ofrecen ya algunos indicios importantes. Por un lado, en la primera Spinoza (2009 258) refiere a ese “algo” como una “idea o concepto” (E V, 23 demostración). Para un lector de la *Ética*, esos términos remiten necesariamente a la definición que aparece al inicio de la Segunda Parte, más concretamente en la tercera definición, en la que se identifica la idea con la acción de la mente:

Por idea entiendo el concepto de la mente, que la mente forma, porque es cosa pensante.  
*Explicación.* Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre percepción parece indicar que la mente es pasiva respecto del objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción de la mente (Spinoza 2009 77).

Por otro lado, y en el mismo sentido, en el escolio Spinoza (2009 258) dice que la idea que expresa la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* es un “modo del pensar” (*certus cogitandi modus*) que pertenece a la esencia de la mente y es necesariamente eterno (E V, 23 escolio). Con esa expresión el filósofo holandés reenvía a una cuestión importante, sobre la que había insistido

al momento de elaborar su teoría del conocimiento, relativa a la “naturaleza” de la idea verdadera. Decía Spinoza en el escolio de E II, 43: “[. . .] tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente o lo mejor posible. Y nadie en absoluto puede dudar de ello, a menos que piense que una idea es algo mudo, cual pintura en una tabla, y no un *modo del pensar, a saber, el mismo entender*” (Spinoza 2009 110).

Hay como vemos una doble equivalencia: entre la idea y la acción de la mente, y entre esta última y el entendimiento de las cosas de manera adecuada o verdadera. Estos pasajes, nos permiten concluir entonces que aquello que Spinoza considera eterno, esto es, la idea o concepto que pertenece a la esencia de la mente humana, es el acto de concebir en tanto que constituye una de sus funciones; es decir, en tanto la mente se define íntima y positivamente por una actividad, irreductible a la imaginación y a la memoria. En otras palabras, se trata de una aptitud o capacidad intrínseca, una potencia de conocer que expresa una acción de la mente (Rousset 1968 35, Macherey 1994 109, Jaquet 1997 109). Nuestro autor (Spinoza 2009 258) no dice otra cosa cuando vincula en el escolio de E V, 23 la experiencia de la eternidad con la concepción que la mente humana puede tener de las cosas a partir de su “inteligencia”: “[. . .] sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos. Pues la mente no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria” (E V, 23 escolio).

Ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento es éste? Como vimos, la principal característica de esta capacidad o modalidad de conocimiento es que aprehende su objeto (la esencia del cuerpo) *sub specie aeternitatis*, esto es, independientemente de cualquier referencia temporal. Si sólo tuviésemos en cuenta las proposiciones que siguen al escolio mencionado, podríamos llegar a pensar que se trata únicamente del tercer género de conocimiento, el cual —como dice Spinoza (*Ibid.*)— constituye el supremo esfuerzo de la mente y su máxima virtud (E V, 25). No obstante, basta con detenerse en ciertos pasajes de la Segunda y la Quinta parte de la *Ética* para comprender que alcanza también al segundo género de conocimiento. Consideremos por ejemplo la proposición 44 del *De origine et natura mentis*. Allí se dice que pertenece a la naturaleza de la *razón* contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes (Spinoza 2009 111). Luego de desarrollar la forma en que la imaginación percibe los objetos externos (a saber, como situados en un contexto espacio-temporal y localizados en el tiempo), nuestro autor (Spinoza 2009 112) afirma en el segundo corolario de esa proposición que es “propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad (*sub quadam specie aeternitatis*)” (*Ibid.*). La prueba es sencilla: refiriendo a la proposición 16 de la primera parte, Spinoza dice que, puesto que la necesidad de las cosas “es la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios”, “es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad (*sub hac specie aeternitatis*)” (*Ibid.*).

Más adelante, en la demostración de E V, 29, que reenvía precisamente al corolario de E II, 44, el filósofo holandés asimila el conocimiento racional *sub quadam specie aeternitatis* de ese corolario con la concepción *sub specie aeternitatis*:

[. . .] la eternidad no se puede explicar por la duración (por 1/d8 y su explicación). Luego, en este sentido, la mente no tiene la potestad de concebir las cosas *sub specie aeternitatis*, sino porque por naturaleza es propio de la razón concebir las cosas *sub specie aeternitatis* (por 2/44c) y porque también pertenece a la naturaleza de la razón concebir la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* (por 5/23) (Spinoza 2009 260).

Podemos concluir entonces que, de acuerdo con Spinoza, la razón es capaz de comprender las cosas tanto *sub quadam specie aeternitatis* como *sub specie aeternitatis*. En este sentido, no es legítimo apelar a la primera expresión para establecer una discriminación entre el segundo y el tercer género de conocimiento (Jaquet 1997 120). En ambos casos —ya sea que las conciba a partir de las nociones comunes, ya sea que forme la idea adecuada de su esencia singular— la mente humana “entiende” o concibe las cosas como absolutamente necesarias y eternas, independientemente del modo como nos afectan. El término “*quadam*”, entonces, no tiene otro propósito que reenviar al punto de vista particular (de la razón) en el que las cosas son conocidas a partir de las propiedades comunes; lo cual no compromete el valor adecuado de la concepción

puesto que las propiedades y la esencia del cuerpo son ambas verdades eternas (Matheron 1969 579).

Si hay una distinción importante, entonces, es la que se da entre las ideas inadecuadas (que nos presentan las cosas y nuestros propios afectos fortuitamente y en función de las afecciones discontinuas del cuerpo) y las ideas adecuadas del entendimiento (que nos permiten conocer las cosas y aquello que nos sucede en su necesidad y verdad, ya sea a partir de las propiedades comunes de nuestro cuerpo, o bien a partir de su esencia). La proposición 29, su demostración y el célebre escolio que las acompaña, apuntan precisamente a esto. Allí, Spinoza sostiene por un lado que a la esencia de la mente (que es siempre *idea de un cuerpo* según E II, 13) le pertenecen sólo dos maneras de concebir su cuerpo y las cosas exteriores: o bien *sub specie aeternitatis*, o bien *sub specie durationis* (Cf. E V, 29 escolio, Spinoza 2009 260). Es decir, por su propia naturaleza, la mente humana tiene una capacidad de conocer que depende de la concepción eterna de la esencia de su cuerpo y de las cosas, y una que depende de su existencia actual presente. La primera incluye al segundo y tercer género de conocimiento, y su rasgo principal es aprehender la esencia del cuerpo y la de las cosas, en sí mismas o a partir de sus propiedades; pero siempre como necesarias y nunca como contingentes y fortuitas, pues ésta es la característica principal de la percepción del primer género de conocimiento, esto es, de la imaginación y de la relación espontánea del ser humano con su entorno que aquella implica.

Es cierto que Spinoza subraya en el escolio que en la concepción *sub specie aeternitatis* las cosas no dejan de concebirse o conocerse como “actuales” (no hay espacio en el spinozismo para lo posible como instancia opuesta o previa a lo actual). Pero su actualidad no corresponde a aquella que depende de una dimensión espacio-temporal. La referencia en ese escolio a E II 45 y a su escolio, que nuestro autor coloca deliberadamente al final de este razonamiento, echan todavía más luz al asunto. Allí, como ya señalamos, el filósofo holandés distingue la duración y la “existencia misma de las cosas singulares en cuanto son en Dios (*ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt*)” (E II, 45 escolio, Spinoza 2009 112). Con esa alusión, entonces, Spinoza no quiere decir que, en la medida en que concebimos la realidad actual de nuestro cuerpo y de las cosas *sub specie aeternitatis*, éstas dejan de existir temporalmente; al contrario, apunta a subrayar el hecho de que, a través de ese conocimiento, comprendemos que no existen solamente en relación con el modo como nos afectan sino también, y sobre todo, “en Dios”, esto es, como expresiones *necesarias* de la potencia infinita. Porque como dice nuestro autor en ese escolio, más allá de que las cosas finitas estén determinadas por otras cosas finitas desde el exterior, *partes extra partes*, “la fuerza [. . .] con que cada una persevera en la existencia se sigue de la necesidad eterna de Dios” (*Ibid*).

Spinoza reitera este mismo punto un poco más adelante, en la demostración de E V, 30, al precisar de manera exacta el conocimiento que los seres humanos pueden tener:

La eternidad es la misma esencia de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria (por E I, definición 8). Concebir, pues, las cosas *sub specie aeternitatis* es concebir las cosas, en cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia (Spinoza 2009 260).

Este pasaje debe interpretarse del siguiente modo: Dios, o el ser absolutamente infinito, comunica a las cosas finitas la existencia necesaria, y por eso su realidad no está sujeta a la contingencia. Por lo tanto, cuando esas cosas (que tienen una existencia actual presente y pueden durar más o menos) se conciben a partir de la esencia divina, que es su causa inmanente, la realidad de esas cosas (siempre efectos de la potencia infinita) deja de ser considerada en relación con la duración o el tiempo. Por el mismo motivo, entonces, “en la medida en que nuestra mente se conoce a sí misma y al cuerpo *sub specie aeternitatis* tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios” (*Ibid*). En definitiva, la mente se sabe eterna en el reconocimiento de su propia potencia de concebir las cosas como efectos inmanentes y eternos de Dios. Sabe que es una cosa que está intrínsecamente constituida por una aptitud irreductible a la imaginación. Es decir, para decirlo de otra forma, en el conocimiento *sub specie aeternitatis*,

la mente humana sabe que participa de la eternidad divina, con la cual se relaciona directamente por vía del conocimiento adecuado. El razonamiento culmina por eso con la explicación de que la mente humana, que concibe las cosas y su cuerpo (del que es la idea) como eternos y atemporales, es ella misma eterna (*mens ipsa aeterna est*) (E V, 31, Spinoza 2009 261). Ella no sólo dispone de la capacidad o aptitud de conocer las cosas *sub specie aeternitatis*; también se afirma a sí misma como “causa adecuada o formal de ese conocimiento” (E V, 31 demostración, *Ibid.*).

Ahora bien, aquí podría presentarse un problema. Como vimos, Spinoza sugiere que en un momento determinado de su existencia actual la mente descubre (o puede descubrir) su aspecto o ser eterno al mismo tiempo que comprende la eternidad de Dios y la de la concepción necesaria de las cosas (entre las que se cuenta a sí misma). ¿Acaso no es problemático sostener que la mente reconoce en el curso de su existencia un aspecto suyo que es eterno, esto es, intemporal? Spinoza no ignora el problema y por el contrario lo afronta directamente en el escolio de E V, 31:

[...] hay que observar aquí que, aunque ya estamos seguros de que la mente es eterna, en cuanto que concibe las cosas *sub specie aeternitatis*, nosotros, sin embargo, a fin de explicar más fácilmente lo que queremos mostrar y que se lo entienda mejor, consideraremos la mente, como hemos hecho hasta ahora, como si ya comenzara a existir y ya comenzara a entender las cosas *sub specie aeternitatis* (Spinoza 2009 261).

El conocimiento reflexivo que tenemos en un momento determinado de que la mente es eterna (es decir, la idea de la idea eterna que es nuestra mente) no está puesto en duda por el desarrollo tendencial y progresivo con que esta certeza es adquirida por un individuo. Siempre que entendemos adecuadamente las cosas emerge su carácter necesario, su eternidad. Se trata entonces, como reconoce Spinoza mismo, de una forma de presentar su doctrina que permite comprender “más fácilmente” un rasgo central que la caracteriza, a saber: que la consciencia de la eternidad está a nuestro alcance y no en un cielo de las formas que la tornaría inaccesible (*Ibid.*). Esto supone que el conocimiento del tercer género es en sí mismo eterno, pero que es *en* la duración (o mientras tenemos una existencia actual presente) que tomamos (o que podemos tomar) consciencia, poco a poco, de esa eternidad, que podemos experimentar que somos eternos (Matheron 1969 582, Rousset 1968 40). Es cierto que no es “por” la duración que conocemos las cosas como eternas; es decir, no es porque concebimos la existencia actual presente de nuestro cuerpo que podemos comprender adecuadamente la eternidad de una parte de la mente y el modo como las cosas se siguen de la esencia divina. Para percibir la mente y las cosas de esa forma es necesario, como vimos, que concibamos la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* (véase E V, 29 y escolio, Spinoza 2009 260). Lo cual da nacimiento a una consciencia que no es más de orden temporal. Pero eso no quita que para que un individuo, en algún momento de su historia personal o progresivamente, devenga consciente de la eternidad de su entendimiento y de las cosas, debe tener una existencia actual presente.

Para terminar con su argumentación, Spinoza agrega algo importante relativo al carácter diferencial de esta eternidad de la que en principio todos pueden devenir conscientes. En E V, 38 dice que cuantas más cosas entiende la mente humana con el segundo y el tercer género de conocimiento, menos padece por los afectos que son malos y menos teme a la muerte (Spinoza 2009 265). Dicho de otra forma, esto significa que cuantas más ideas adecuadas tiene una mente (cuya esencia “consiste en el conocimiento”), tanto más participa de la eternidad *en esta vida*; o como dice nuestro autor en la demostración correspondiente, con cierta ambigüedad, “mayor parte de ella permanece”, pues no es “tocada por los afectos que son contrarios” a su naturaleza (*Ibid.*). Como ya dijimos, Spinoza no está de ninguna manera afirmando una inmortalidad personal; simplemente está diciendo que cuanto mayor es el conocimiento eterno y adecuado de la mente, “la muerte es tanto menos nociva”, es decir, ocupa —en términos de importancia— una porción mínima de su esfuerzo por perseverar en la existencia (véase E V, 38 escolio, *Ibid.*). Ahora bien, como es evidente, esto significa asimismo que esta “eternidad parcial”, para retomar una expresión de Rousset (37), puede ser más o menos desarrollada en los seres humanos. En palabras de Spinoza, en efecto: “Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya

mayor parte es eterna” (E V, 39, Spinoza 2009 265). Ciertamente, entonces, en todos hay al menos una idea verdadera, y sin dudas a la esencia de todas las mentes pertenece “algo” eterno. Sin embargo, esto no significa que no haya diferencias y que no puedan juzgarse, como hace Spinoza, los grados de participación individual de la eternidad divina en términos de la virtud personal. Pues como sostiene él mismo en la última proposición de la *Ética*, la felicidad (*beatitudo*) no es un premio de la virtud que ha de esperarse más allá de esta vida, sino el mismo ejercicio de la virtud, que expresa una potencia eterna que se esfuerza cuanto puede por perseverar en la existencia.

#### 4. CONCLUSIÓN

El recorrido que hemos realizado, siguiendo la misma lógica argumentativa de Spinoza, nos permite comprender tres cosas. Por un lado, que para Spinoza aquello que es eterno en los seres humanos es sobre todo un *conocimiento*, una *idea* que forma parte de la esencia de su mente, que se concibe a sí misma como causa formal del mismo y es en ese sentido eterna. En otras palabras, lo eterno es el entendimiento en la medida en que es causa adecuada de sus ideas eternas, ya sea en cuanto éstas se forman a partir de las propiedades comunes de las cosas, o bien en cuanto que determinan su esencia singular. Por otro lado, comprendemos también que esa eternidad consiste en una *actividad inmanente y liberadora* de la mente, que puede procurar la salvación (beatitud, felicidad, libertad) de seres cuyo esfuerzo es siempre perseverar en la existencia. Con lo cual, reencontramos aquí ciertos rasgos que caracterizan en la primera parte de la *Ética* a la acción divina, esto es, a la potencia infinita. Como sabemos, para Spinoza esa acción causal es eterna y necesariamente libre, *causa sui*. Si bien es cierto que los modos no pueden dejar de ser modos y nunca son causa de sí, en el esfuerzo que define intrínsecamente su mente, identificamos una actividad inmanente y necesaria que no sólo es eterna (pues se basa en una concepción *sub specie aeternitatis* de su cuerpo y de las cosas) sino también liberadora, en la medida en que expresa la auto-determinación del modo, es decir, la auto-determinación de la fuerza singular e intrínseca que lo eternamente atraviesa y constituye. Ciertamente, para Spinoza esta salvación es muy difícil y no puede ser alcanzada sin un gran esfuerzo. Por eso, aunque no niega nunca que podamos tener (o que algunos puedan tener) esa aprehensión de las cosas y de la propia vida, la *Ética* se cierra con una constatación drástica: “Todo lo excelso es tan raro como difícil” (E V, 42 escolio, Spinoza 2009 269).

Finalmente, comprendemos un rasgo particular de la concepción spinoziana de la eternidad tal como es expuesta en la obra póstuma. O para ser precisos del problema que supone la atribución de esa propiedad a las cosas particulares en el marco de su ontología de la inmanencia. Ya sea que la concibamos como una noción común de la que se puede ser más o menos consciente, o bien como una propiedad inmanente, que pertenece a la esencia de la mente humana y expresa *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo, la conclusión es siempre la misma: a diferencia de lo que sostenía en los *Pensamientos metafísicos*, en esta obra madura Spinoza no atribuye exclusivamente la eternidad a Dios, sino que la extiende legítimamente a otras realidades que son sus efectos inmanentes, y que dependen de una determinación que en cierta medida (esto es, parcialmente) escapa de los condicionamientos externos. Por lo tanto, la enseñanza más importante de la parte final de esta obra quizá sea ésta: no hay que justificar ninguna inmortalidad del alma frente a la tradición; los seres humanos son —aquí y ahora, aunque en mayor o menor medida— eternos, puesto que su mente tiene efectivamente ideas adecuadas que expresan *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo y las de las cosas exteriores. Es decir, en otras palabras, los seres humanos (o mejor: algunos de ellos) pueden eventualmente concebir las cosas tal como son producidas en y por Dios. Pero si pueden hacerlo es precisamente porque “algo” de ellos es también eterno: su entendimiento adecuado activo, expresión de la potencia intrínseca de la mente de un ser que se esfuerza siempre cuanto puede por perseverar en la existencia.

REFERENCIAS

- Allison, Henry, *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- Alquié, Ferdinand, *Servitude et liberté selon Spinoza*. Paris: Centre de documentation Universitaire, 1959.
- Gueroult, Martial, *Spinoza, t. I. Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, 1968.
- JAQUET, *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Kimé, 1997.
- KNEALE, M., "Eternity and Sempiternity", en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 69 (1968-1969), pp. 223-238
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la cinquième partie: les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994.
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la deuxième partie: la réalité mentale*. Paris: PUF, 1997.
- Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de Minuit, 1969.
- Matheron, Alexandre, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon: ENS Éditions, 2011.
- Moreau, Pierre-Fraçois, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.
- Prelorentzos, Yannis, *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris: PUF, 1996.
- Rousset, Bernard, *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: Vrin, 1968.
- Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000.
- Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Spinoza, Baruj, *Tratado Político*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Spinoza, Baruj, *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Spinoza, Baruj, *Tratado Breve*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. Cambridge: Harvard University Press, 1934 (2 tomos).