	Revista	Latinoamericana	de Filoso	ofía, Vol.	XXIII Nº 2	(Primavera :	1997
--	---------	-----------------	-----------	------------	------------	--------------	------

LA TEORIA DE LOS MODOS INFINITOS DE SPINOZA*

Mario Gómez Torrente

Este trabajo es una discusión de los principales problemas en la interpretación de la teoría de los modos infinitos de Spinoza. Su objetivo es esbozar y defender una línea de interpretación de la teoría, llamando la atención sobre la existencia de relaciones usualmente no observadas entre varios textos de Spinoza. Las afirmaciones de Spinoza sobre los modos infinitos son escasas y particularmente oscuras, y, en parte, lo que es posible decir acerca de la teoría es sin duda conjetural. Una consecuencia de esto es la existencia de un buen número de interpretaciones diferentes y contradictorias en la bibliografía sobre Spinoza. Un resultado indirecto de este trabajo será mostrar las claras deficiencias de algunas interpretaciones parciales de la teoría que han aparecido recientemente.

Empezaremos haciendo un repaso a algunos de los textos más directamente relacionados con la teoría de los modos infinitos. Las proposiciones de la *Ética* que versan explícitamente sobre la teoría son las proposiciones 21, 22 y 23 de la Parte I. La proposición 21 dice: "Todas las cosas que se siguen de la naturaleza de cualquiera de los atributos de Dios han debido existir siempre y ser infinitas, es decir, son, por el mismo atributo, eternas e infinitas". La proposición 22 dice: "Todo lo que

^{*} Trabajo presentado en el Depto. de Filosofía de la UBA.

^{1.} En las citas de textos de Spinoza damos una versión propia, cotejada con algunas traducciones modernas y, especialmente, con la excelente traducción inglesa de E. Curley (*The Collected Works of Spinoza*, vol. I, edición corregida, Princeton, 1988). En el caso de algunas cartas de la correspondencia spinoziana no incluidas en el vol. I de la traducción de Curley, hemos cotejado en especial nuestra versión con la de A. Wolf (*The Correspondence of Spinoza*, Londres, 1928), corrigiéndola en algunos puntos.

se sigue de un atributo de Dios en cuanto que modificado por una modificación que, por el mismo atributo, existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito". La proposición 23 dice: "Todo modo que existe necesariamente y es infinito ha debido necesariamente seguirse o bien de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o bien de algún atributo, modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita". (En la demostración de la proposición, Spinoza da la siguiente paráfrasis de ésta: "el modo, que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios -ya sea inmediatamente (véase la proposición 21), ya sea por alguna modificación mediata, que se sigue de su naturaleza absoluta, es decir (por la proposición 22), que existe necesariamente y es infinita, q.e.d.".) Estas proposiciones indican que para todo atributo existen modos eternos e infinitos que se siguen del atributo, y que éstos pueden seguirse o bien simplemente de la naturaleza absoluta del atributo o bien de la naturaleza absoluta del atributo por medio de algún modo que es eterno e infinito. Los modos infinitos que se siguen directamente de la naturaleza absoluta de los atributos han sido llamados 'modos infinitos inmediatos'; los modos infinitos que se siguen de los atributos por medio de otros modos infinitos han sido llamados 'modos infinitos mediatos'.2

En la carta 63 de la correspondencia de Spinoza, uno de sus corresponsales, G. H. Schuller, le pide (en nombre de otro amigo de Spinoza, E. W. von Tschirnhaus) "ejemplos de esas cosas que son producidas inmediatamente por Dios, y de aquellas que son producidas por la mediación de alguna modificación infinita. Me parece que el Pensamiento y la

2. Usualmente, los intérpretes de Spinoza han supueso que para cada atributo hay exactamente un modo infinito inmediato y exactamente un modo infinito mediato. Curley ha observado (véase *The Collected Works of Spinoza*, vol. I, pág. 429, n. 54) que este supuesto no se sigue de lo dicho por Spinoza en las proposiciones que hemos citado. Es esta una cuestión menor, pero, como veremos, parece claro que para Spinoza el movimiento (o el-movimiento-y-el-reposo) es el único modo infinito inmediato de la extensión y el intelecto o la idea infinita de Dios es el único modo inmediato del pensamiento; véase más abajo nuestra nota 15. Por otro lado, en la sección IV enunciaremos dos interpretaciones posibles de las afirmaciones spinozianas sobre los modos infinitos mediatos. Una de ellas tiene como consecuencia que hay sólo un modo infinito mediato en cada atributo, mientras que la otra no.

Extensión son del primer tipo; del segundo, el Intelecto en el caso del pensamiento, y el Movimiento en el caso de la extensión, etc.". Después del 'etc.' hay una nota marginal (quizá escrita como corrección por Spinoza al leer la carta) que dice: "La forma [facies] de la naturaleza entera que, aunque varía de infinitas maneras, permanece siempre la misma. Véase el Escolio a la Proposición XIII, Parte II". En su respuesta (carta 64 de la correspondencia) Spinoza dice: "los ejemplos que me pide son, del primer tipo, en el Pensamiento, el intelecto absolutamente infinito, mas en la Extensión, el movimiento y el reposo; del segundo tipo, la forma [facies] del Universo entero, que, aunque varía de infinitos modos, permanece sin embargo siempre la misma; sobre este tema, véase el Lema 7 en el Escolio antes de la Proposición XIV, Parte II". En su respuesta, Spinoza corrige a Schuller y dice que el intelecto absolutamente infinito es un modo inmediato del atributo del pensamiento, que el movimiento y el reposo son modos inmediatos de la extensión (o que la pareja movimiento y reposo es un modo inmediato de la extensión) y que la forma del universo entero es un modo infinito producido por un modo infinito, y, por tanto, que se trata de un modo infinito mediato (pero Spinoza no asigna explícitamente la forma del universo entero como modo infinito mediato a ningún atributo en particular).

En el Breve Tratado, Libro I, cap. 9, Spinoza dice: "Pasando ahora a la Natura naturata universal, o aquellos modos o criaturas que dependen inmediatamente de Dios o han sido creados por él, sólo conocemos dos de éstos: el Movimiento en la materia, y el Intelecto en la cosa pensante. Decimos, pues, que éstos han existido desde la eternidad, y que permanecerán por toda la eternidad, inmutables, como obra en verdad tan grande como grande es su artesano" (ed. Gebhardt, vol. I, p. 48). Después de la palabra 'Movimiento', Spinoza o algún estrecho colaborador suyo añadió al pie una nota muy importante: "Nota: lo que se dice aquí del Movimiento en la materia no se dice rigurosamente. Pues el Autor aún busca descubrir su causa, como en cierta medida ha hecho ya, a posteriori. Pero aquí se puede dejar así, porque nada depende de ello". Discutiremos la importancia de esta nota más adelante.

El problema principal en la interpretación de la teoría de los modos infinitos es entender cómo los ejemplos de modos infinitos ofrecidos por Spinoza satisfacen las propiedades adscritas a los modos infinitos. Por ejemplo, entender en qué sentido Spinoza dice que el movimiento (o el movimiento y el reposo) se sigue de la naturaleza absoluta de la extensión, o el intelecto infinito se sigue de la naturaleza absoluta del pensa-

miento, y en qué sentido la forma del universo entero se sigue de un atributo por la mediación de uno de los modos inmediatos. O entender en qué sentido se dice que son infinitos y eternos; este último problema se halla obviamente conectado con el de la interpretación de la demostración de las proposiciones 21, 22 y 23 de la Parte I de la Ética, que hemos citado.

II

Probablemente la mejor forma de abordar estos problemas sea estudiar primero en qué sentido el movimiento, o el movimiento y el reposo, es un modo infinito inmediato de la extensión, es decir, una cosa infinita y eterna que se sigue de la naturaleza absoluta del atributo de la extensión, y por medio del cual se siguen modos mediatos. Spinoza tiene en mente la tesis cartesiana según la cual la variedad de las cosas extensas que encontramos en el mundo de la extensión depende del movimiento de las partes de la materia o extensión. Descartes enuncia la tesis de la siguiente forma: "23. Que todas las variedades que existen en la materia dependen del movimiento de las partes de ésta. Así pues, hay una sola materia en todo el universo [Descartes acaba de rechazar la hipótesis aristotélica y escolástica de una materia celeste], y esto lo sabemos simplemente por el hecho de que es extensa: puesto que todas las propiedades que percibimos distintamente en ella son reducibles al hecho de que puede ser dividida y movida con respecto a sus partes, y ya que puede adoptar todas las disposiciones diferentes que percibimos que puede adoptar, por medio del movimiento de sus partes" (Principios de Filosofía, II, 23).3

En el sistema cartesiano, los movimientos que hallamos en el universo, y por tanto la variedad que encontramos en las cosas extensas, son explicados usando la suposición de que, cuando Dios creó la materia, la creó con una cierta cantidad de movimiento distribuida de una cierta forma entre las partes de la materia. Esta cantidad de movimiento es la responsable de todos los movimientos y fenómenos que se dan desde entonces en el mundo extenso. "36. Que Dios es la causa primera del movimiento, y que él conserva siempre la misma cantidad de movi-

3. La traducción de los textos de los *Principios de Filosofía* de Descartes es nuestra.

miento en el universo. Después de haber examinado la naturaleza del movimiento, es necesario que consideremos su causa, y puesto que esta causa puede entenderse de dos formas, empezaremos por la primera y más universal, que produce generalmente todos los movimientos que existen en el mundo; después consideraremos la otra, que hace que cada parte de materia adquiera un movimiento que no tenía antes. En cuanto a la primera, me parece que es evidente que no hay otra que Dios, quien por su omnipotencia ha creado la materia con movimiento y reposo, conservando en el universo, con su concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como puso en él cuando lo creó. Puesto que, aunque el movimiento no es sino un modo en la materia que es movida, la materia posee una cierta cantidad que nunca se incrementa ni decrece, a pesar de que tiene más en algunas de sus partes y menos en otras" (Principios de Filosofía, II, 36; véase también Los "Principios de Filosofía" de Descartes de Spinoza, Parte II, prop. 11, escolio, prop. 12 ("Dios es la causa principal del movimiento") y prop. 13 ("Dios todavía conserva, por su concurso, la misma cantidad de movimiento y reposo que impartió originalmente a la materia")).

Cuando Spinoza habla de movimiento o movimiento y reposo como un modo inmediato de la extensión, está intentando traducir a su sistema la tesis cartesiana de que el movimiento fue impartido a la materia (o extensión) por Dios cuando éste creó el mundo, así como la de que él conserva la misma cantidad total de movimiento que comunicó a la materia en el origen; el movimiento que es en el sistema spinoziano un modo inmediato de la extensión, es análogo a, o desempeña el papel sistemático de, el movimiento impartido originalmente por Dios a la materia en el sistema cartesiano. Eso es evidente ya, por ejemplo, a partir del lenguaje causal del siguiente pasaje del Breve Tratado, donde Spinoza usa metafóricamente el concepto de creación: "Dios es una causa principal de los efectos que ha creado inmediatamente, tales como el movimiento en la materia, etc., donde no puede haber lugar para la causa subsidiaria, que queda confinada a las cosas particulares (como cuando Dios seca el mar a través de un fuerte viento, y de manera similar en todas las cosas particulares en la Naturaleza)" (Libro I, cap. 3; ed. Gebhardt I/35-6; véase también Libro I, cap. 9, citado más arriba). Como en el caso del movimiento impartido a la materia por el Dios de Descartes, el movimiento de que se habla aquí tiene al Dios de Spinoza como su causa directa; en esto el movimiento es diferente de las cosas particulares, cuya causa es también Dios, pero por la mediación de causas subsidiarias, a saber, otras cosas particulares que causan a las primeras. Pero, a diferencia de Descartes, Spinoza necesita negar que el movimiento tenga su origen en un decreto de la voluntad de Dios. El movimiento será para él una consecuencia de la naturaleza del atributo divino del que es un modo; específicamente, será una consecuencia de su naturaleza absoluta, a saber, algo que se sigue de la extensión pero que no es causado por cosas particulares en la extensión, o modos finitos del atributo.⁴

La naturaleza precisa de la conexión entre las ideas cartesianas y las spinozianas queda elucidada por una comparación de varios textos de Spinoza. En una de las cartas de la correspondencia, Tschirnhaus, que había solicitado previamente ejemplos de modos infinitos, encuentra problemas en la tesis de que la existencia de movimiento y de cuerpos con una figura se siga de la naturaleza absoluta de la extensión. Tschirnhaus dice: "Me parece sobremanera difícil concebir cómo la existencia de cuerpos que tienen movimiento y figura pueda demostrarse a priori, pues no hay nada de esta clase en la Extensión cuando la consideramos absolutamente" (carta 80). La extensión, cuando se la considera absolutamente, esto es, sin hipótesis subsidiarias acerca de cosas extensas particulares, como la existencia de cuerpos que ya han sido puestos en movimiento, no conlleva el que algunas partes de la materia hayan de ser puestas en movimiento o hayan de adoptar una figura. El que haya movimiento en el universo, dice Tschirnhaus, no puede ser demostrado a priori, es decir (en el sentido técnico de la época) partiendo de la consideración de la supuesta causa, la extensión; esto es lo opuesto de demostrar que algo es la causa del movimiento a posteriori, es decir, partiendo del efecto, el hecho de que hay movimiento, a partir del cual concluimos dentro del sistema que ello ha de seguirse del atributo del que es un modo. Spinoza replica: "a partir de la extensión tal como la concibe Descartes, esto es, como una masa en reposo, no es sólo difícil demostrar la existencia de cuerpos, como usted dice, sino absolutamente imposible. Pues la materia en reposo continuará en reposo tanto como sea posible, y no será puesta en movimiento sino por una causa externa más fuerte. Por esta razón no dudé en decir una vez que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir absurdos" (carta 81). Claramente, Spinoza asiente a la observación de Tschirnhaus, dejándonos inferir que su noción de extensión tiene algunos rasgos que la hacen distinta de la de Descartes, que necesitaba postular que Dios había impartido movimiento a la materia para explicar la existencia del movimiento y de cuerpos con figura.

Tschirnhaus insiste preguntando a Spinoza por su propia opinión: "Me gustaría que me hiciera el favor de mostrarme cómo, a partir de sus ideas, puede deducirse la variedad de las cosas a priori a partir de la consideración de la Extensión. Pues usted recuerda el punto de vista de Descartes según el cual sólo puede deducirse esta variedad de la Extensión suponiendo que se trató del efecto producido en la Extensión por movimiento que fue iniciado por Dios. En mi opinión, por tanto, él no ha deducido la existencia de los cuerpos a partir de la materia inerte, a menos que hagamos caso omiso de la hipótesis de Dios como motor; pero usted no ha mostrado cómo eso se siga necesariamente a priori de la esencia de Dios; algo cuya demostración Descartes creyó hallarse más allá de la comprensión humana"⁵ (carta 82). Tschirnhaus sabe que Spinoza tiene un punto de vista diferente al de Descartes, por ejemplo, que piensa que la hipótesis cartesiana de que Dios creó el movimiento en la materia por un acto extraordinario de su voluntad no pertenece a la verdadera metafísica; el hecho de que haya movimiento en la materia debe seguirse de la naturaleza absoluta de la extensión, uno de los atributos que constituyen la esencia de Dios. La réplica de Spinoza, en la penúltima carta que conservamos de él, es la siguiente: "Pregunta usted si la variedad de las cosas puede demostrarse a priori a partir únicamente de la consideración de la Extensión. Creo que ya he mostrado de manera suficientemente clara que esto es imposible, y que por tanto la materia está mal definida por Descartes como Extensión, más bien debe necesariamente definirse como un atributo que expresa una esencia eterna e infinita. Pero quizá, si mi vida dura lo bastante, discutiré esta cuestión con usted más claramente en algún otro momento. Pues hasta ahora no he

^{4.} Sobre la noción de "absolutez" véase M. Gueroult, *Spinoza*, vol. I, París, 1968, págs. 312-313.

^{5.} En un pasaje de interés histórico, Tschirnhaus continúa: "Así pues, le pido que me responda acerca de este tema, plenamente consciente de que usted tiene un punto de vista diferente, a menos que haya alguna razón especial por la que no haya usted querido hacerlo público hasta ahora. Que esto pueda ser así no lo dudo, o no habría sido necesario hablar de esto de forma oscura. Pero puede estar usted seguro de que tanto si me dice algo abiertamente como si prefiere guardarlo en secreto, mi aprecio por usted seguirá siendo el mismo".

sido capaz de escribir nada sobre estos asuntos en el orden apropiado" (carta 83).

Spinoza está indicando que el hecho de que la extensión sea para él un atributo de Dios, que expresa una esencia eterna e infinita, debería permitir una deducción del movimiento (y por tanto, de la variedad de las cosas) a partir de la naturaleza de la extensión (deducción imposible bajo la concepción cartesiana de la extensión). El sentido en que esto debe entenderse queda iluminado por el siguiente pasaje del Breve Tratado, donde Spinoza está examinando un argumento paralelo al de Tschirnhaus: "[26] Sin embargo, puede hacerse la objeción adicional de que debe haber necesariamente una causa primera que hace que este cuerpo se mueva, pues cuando está en reposo, no puede moverse por sí mismo. Y puesto que es claro que hay movimiento y reposo en la Naturaleza, se piensa que éstos deben venir de una causa externa. [27] Pero es fácil para nosotros responder a esto. Pues concedemos que si un cuerpo fuera una cosa que existiera por sí misma, y que no tuviera otras propiedades que longitud, anchura y profundidad, entonces, si estuviera en reposo, no habría causa en él para que empezara a moverse. Pero hemos postulado más arriba que la Naturaleza es un ente del que se predican todos los atributos. Siendo esto así, nada puede faltarle para producir todo lo que haya por producir" (Breve Tratado, Libro I, cap. 2, §27). Las objeciones de las que habla Spinoza al principio del texto citado son las objeciones que pueden hacerse a su tesis de que la extensión, como atributo que expresa la esencia de Dios, no puede ser afectada por nada fuera de ella (cfr. ibidem, §18) (este "algo fuera de ella" es lo que Spinoza llama aquí y en la carta 81 una 'causa externa', lo que en el sistema cartesiano sería el Dios de Descartes). Que el atributo de la extensión (o la "infinita cosa extensa", como Spinoza a veces lo llama) es infinito significa precisamente que nada perteneciente a la extensión puede concebirse fuera de él. Una consecuencia de esto es que la causa de la existencia del movimiento en la materia no puede buscarse fuera de la extensión, y por tanto, la extensión misma ha de ser su causa. La elíptica conclusión de Spinoza en el pasaje citado es que puesto que la extensión es un atributo y todos los atributos están en la naturaleza, la naturaleza es necesariamente capaz de producir por sí misma todo lo que pertenezca a cualquiera de sus atributos, como el movimiento en el caso de la extensión.

Que es así como debemos entender la solución de Spinoza al problema de Tschirnhaus se ve si cabe aun más claramente en otro texto del Breve Tratado, que corrobora nuestra exégesis punto por punto, y que ci-

taremos in extenso debido a su importancia para nuestros propósitos. Spinoza está demostrando la existencia de nuestro cuerpo a partir de la existencia de nuestras pasiones: "[4] Así pues, mostrar que hay un cuerpo en la Naturaleza no puede ser difícil para nosotros, puesto que ya sabemos que Dios existe, y qué es Dios. Pues le hemos definido como un ente de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito y perfecto. Y puesto que hemos mostrado que la extensión es un atributo infinito en su género, necesariamente debe también ser un atributo de ese ente infinito. Y dado que también hemos demostrado que este ente infinito es real, se sigue al mismo tiempo que este atributo es también real. [5] Además, puesto que también hemos mostrado que aparte de la Naturaleza, que es infinita, no hay ni puede haber otro ente, es evidente que este efecto del cuerpo [las pasiones] a través del cual nosotros [lo] percibimos no puede venir sino de la extensión misma, y no de alguna otra cosa que (como algunos piensan) tenga esa extensión eminentemente. Pues como ya hemos mostrado en el primer Capítulo [Spinoza probablemente se refiere al primer libro del Breve Tratado, y al capítulo que comentamos en el párrafo anterior], tal cosa no existe. [6] Así pues deberíamos observar que todos los efectos que vemos que dependen necesariamente de la extensión deben atribuirse a este atributo, verbigracia, Movimiento y Reposo. Pues si el poder de producir estos efectos no se hallara en la Naturaleza, sería imposible que existieran (aunque pueda haber también muchos otros atributos en la Naturaleza). Pues si una cosa produce otra, su esencia debe ser tal que pueda producir esa otra cosa y no más bien otra" (Breve Tratado, Libro II, cap. 19, §§4-6; una nota marginal antes de §6, quizá de Spinoza y sin duda originada en las preocupaciones spinozianas sobre el tema, dice: "Lo que ahora se presenta a nuestra consideración es de gran importancia"). La infinitud del atributo de la extensión implica que todo lo que sea un modo de la extensión debe tener su causa en la extensión misma; en particular, el movimiento debe seguirse de la extensión. Es esta una demostración típicamente a posteriori, en cuanto que no muestra que un efecto se siga de su causa a través de la consideración de la causa sola; por el contrario, se muestra que la causa es tal partiendo de la existencia de su supuesto efecto.

Parece claro que la demostración a posteriori de que la extensión es la causa del movimiento, ofrecida en el Breve Tratado, no era satisfactoria para Spinoza. Esto resulta obvio ya cuando leemos las últimas frases de la carta 83. Por otro lado, como notó Gebhardt, las resignadas afirmaciones de Spinoza en esa carta están íntimamente relacionadas con la nota

al pie acerca del movimiento como modo inmediato de la extensión, en el *Breve Tratado*, Libro I, cap. 9, que citamos más arriba. La nota al pie deja claro que Spinoza era perfectamente consciente de que disponía únicamente de una justificación *a posteriori* de la tesis de que el movimiento se sigue de la naturaleza de la extensión; la función de esa nota es claramente reconocer que el autor no se halla en posesión de una deducción *a priori*, y al tiempo insinuar que nada de lo que va a decir descansa en la hipótesis de que una deducción tal obra en su poder.⁶

Aunque para el mismo Spinoza resultase oscuro cómo el movimiento se sigue de la naturaleza absoluta de la extensión, está razonablemente claro en qué sentido Spinoza pensaba que el movimiento en el universo es infinito y eterno. Es infinito en cuanto que es infinito en su género, como Spinoza dice en el Breve Tratado, Libro I, cap. 9, §2, lo cual a su vez significa que no puede ser limitado por otra cosa de la misma naturaleza o género (véase Ética, Parte I, def. 2), esto es, en el presente caso, por otro movimiento; el movimiento en la materia es infinito en su género porque no puede haber movimiento aparte del movimiento que encontramos en la extensión como un todo. Por otro lado, el movimiento en el universo es eterno en cuanto que es algo cuya existencia en todo tiempo es necesaria; en este respecto sería diferente de algo que existera en todo tiempo, no necesariamente sino sólo de hecho. (En el Breve Tratado, Libro I, cap. 9, §1, Spinoza dice que los modos infinitos son inmutables, y lo repite acerca del movimiento en particular en §2. Parece muy razonable conjeturar que al hablar aquí de inmutabilidad Spinoza está pensando en la conservación de la cantidad de movimiento en el universo, en la que Descartes insistía en uno de los pasajes citados más arriba.)

Según una interpretación que ha ganado el favor de varios comentadores recientes, con 'movimiento' o 'movimiento y reposo' Spinoza se refiere a las leyes (cartesianas) del movimiento y el reposo; uno de los intérpretes que adoptan esta línea, Edwin Curley, resume su punto de vista como sigue: "en el caso de uno de los modos infinitos al menos, movimiento y reposo, tenemos una idea tolerablemente clara de en qué consiste el "seguirse" ese modo del atributo. Hay leyes del movimiento y el reposo, principios que se aplican a todos los cuerpos que están en movimiento o en reposo, principios que son deducibles de las leyes de la extensión, es decir, de principios que se aplican a todas las cosas extensas sin salvedades. Estas leves del movimiento y el reposo a su vez sirven como principios explicativos para hechos más particulares, es decir, para leyes de menor generalidad y para acontecimientos particulares en la naturaleza. Estas leves son infinitas en el mismo sentido en que lo son las leyes asociadas a los atributos: se aplican a lo largo y ancho de la naturaleza, sin limitación a ningún tiempo y lugar particulares. Son eternas en el sentido de que su existencia es necesaria". 7 Esta línea interpretativa es muy claramente incorrecta. Para empezar, podría verse únicamente como una conjetura aventurada, pues no la apoya ningún texto de Spinoza, ni directa ni indirectamente. Pero, lo que es más importante, sólo puede ser defendida (y lo ha sido) a costa de hacer caso omiso de algunos de los textos de Spinoza que hemos comentado, o de malinterpretarlos.

Para interpretar la tesis de que los modos infinitos se siguen de la naturaleza absoluta de los atributos, bajo la hipótesis de que el modo infinito inmediato de la extensión son las leyes del movimiento y el reposo, Curley postula que este "seguirse" es la deducibilidad lógica de estas leyes a partir de ciertas "leyes de la extensión". Spinoza nunca habla de tales leyes, pero Curley sugiere que ejemplos de "leyes de la extensión" son los siguientes axiomas enunciados por Spinoza en la Ética, Parte II, prop. 13, corolario: "Axioma 1: Todos los cuerpos o bien se mueven o bien están en reposo. Axioma 2: Todo cuerpo se mueve, ya lentamente, ya más rápidamente". A partir de ellos Spinoza deduce un lema que puede verse como una versión de la ley cartesiana de la inercia: "Lema 3: Un cuerpo que se mueve o que está en reposo es llevado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, que también ha sido llevado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, y éste a su vez por otro, y así sucesi-

^{6.} Al comentar la nota, Curley dice: "No está claro qué porción del texto [del cap. 9, §1] pretende repudiar Spinoza, posiblemente el uso del lenguaje creacionista" (*The Collected Works of Spinoza*, vol. I, p. 91). A estas alturas de nuestro trabajo está claro ya que la conjetura de Curley es incorrecta.

^{7.} E. Curley, Behind the Geometrical Method, Princeton, 1988, pp. 45-6. Esta interpretación fue enunciada por primera vez por Curley en su libro Spinoza's Metaphysics (Cambridge, Mass., 1969), pp. 58-62. El mismo punto de vista lo adopta J. Bennett, A Study of Spinoza's Ethics (Indianápolis, 1984), pp. 111-113 y en gran medida H. E. Allison, Benedict de Spinoza. An Introduction (Nueva Haven, 1987), pp. 70-71 y 73 ad finem.

vamente, al infinito". Curley toma esta deducción como un ejemplo de deducción de una ley del movimiento a partir de una ley de la extensión, esto es, a partir de "un principio que se aplica a todas las cosas extensas sin salvedades".⁸

Se debe observar, en primer lugar, que no está claro en absoluto que los axiomas aducidos por Curley hubiesen sido considerados por Spinoza como expresiones de la naturaleza de la extensión, al contener las nociones de movimiento y reposo; no deberíamos olvidar que la distinción entre extensión y movimiento (y reposo) es modal: la extensión puede concebirse sin movimiento o reposo, mientras que lo converso no es cierto. En segundo lugar, debe notarse que si admitimos que los dos axiomas son "leyes de la extensión" entonces el lema es también una ley de la extensión: todos son "principios que se aplican a todas las cosas extensas sin salvedades". En particular, ninguno de ellos afirma o implica la existencia real del movimiento o el reposo, o de una cantidad particular de movimiento y reposo. Como hemos visto, lo que Spinoza quiere deducir de la naturaleza absoluta de la extensión es la existencia real del movimiento.

Pero no es necesario discutir las deficiencias de una noción obviamente no spinoziana para interpretar apropiadamente las doctrinas de Spinoza. Sea como sea que interpretemos las afirmaciones de Spinoza, el "seguirse" el movimiento de la extensión no puede ser la deducibilidad lógica de ciertas leyes a partir de otras leyes. Esto resulta obvio cuando leemos la correspondencia de Spinoza con Tschirnhaus. Como hemos visto, a Tschirnhaus le preocupa el problema de cómo deducir de la extensión considerada absolutamente la variedad de las cosas extensas, de los cuerpos con diversos movimientos y figuras. Esta variedad puede explicarse como causada por el movimiento impartido a la extensión. Esta es también la opinión de Spinoza, pero, mientras que para Descartes el movimiento es impartido a la extensión por Dios, Spinoza no dispone de este recurso, pues necesita deducir la existencia del movimiento a partir de la naturaleza absoluta de la extensión. En la carta 83, unos pocos meses antes de su muerte, Spinoza da a entender a Tschirnhaus que no ha sido capaz de hacer esto a priori. Decir, como hace Jonathan Bennett, que "[Tschirnhaus] le recuerda [a Spinoza] que Descartes dijo

que la definición de 'materia' en términos de extensión no implica las leyes de la física", 9 o decir, como hace Curley, que con sus afirmaciones en la carta 83 Spinoza se lamenta de no haber deducido todavía las leyes del movimiento a partir de "leyes de la extensión" ¹⁰ es malinterpretar los textos y el problema que está en juego para Spinoza y sus interlocutores.

Es necesario hacer otras observaciones críticas a la línea interpretativa que estamos comentando, siquiera sea brevemente. Por ejemplo, si aceptamos la reconstrucción de Curley, es muy difícil darle sentido a la diferencia que el propio Spinoza veía entre sus supuestos y los de Descartes, a menos que supongamos que Spinoza creyera haber aislado algunos "principios que se aplican a todas las cosas extensas sin salvedades" que Descartes hubiese negado (y no hay la más mínima evidencia de tal cosa). Pero en cualquier caso la diferencia no puede radicar en esto, pues como hemos visto, ha de dar cuenta de la necesidad que Descartes tenía de postular un Dios que impartiese movimiento a la materia (a fin de justificar la existencia del movimiento). Ningún principio que se aplique a todas las cosas extensas sin salvedades podría justificar la existencia del movimiento.

Otro punto, menos importante tal vez, sobre el cual sólo podemos ofrecer unos someros comentarios, tiene que ver con el sentido en que Spinoza dice que el movimiento es infinito y eterno. Curley (véase el texto citado más arriba) y Bennett¹¹ intentan explicar la afirmación de que el movimiento es infinito suponiendo que significa que las leyes del movimiento "se aplican a lo largo y ancho de la naturaleza". Pero cuando Spinoza dice que algo es infinito en su género simplemente quiere decir que ninguna otra cosa de ese género puede limitarlo; en el caso de las leyes del movimiento esto significaría que ninguna ley puede limitarlas, algo que suena absurdo (si es que tiene sentido). El que suene absurdo tiene que ver con la absurdidad de decir que la existencia de las leyes es necesaria, que es como Curley interpreta la tesis de que el movimiento es eterno. Eternidad y temporalidad, finitud e infinitud son en Spinoza propiedades predicables de res, esto es, de cosas que existen o son capaces de existir. Pero las leyes del movimiento no son "cosas" en

^{8.} Véase Curley, Behind the Geometrical Method, pág. 46, y también Spinoza's Metaphysics, pp. 60-61.

^{9.} J. Bennett, A Study of Spinoza's Ethics, p. 112. 10. Cfr. E. Curley, Behind the Geometrical Method, pp. 46-47.

^{11.} Cfr. J. Bennett, A Study of Spinoza's Ethics, p. 113.

el sentido spinoziano, pues no hay ningún sentido en que existan o puedan existir en el mismo modo en que un hombre o el movimiento en el universo existen o pueden existir. Es absurdo predicar eternidad e infinitud, en el sentido técnico de Spinoza, de las leyes del movimiento (o de cualesquiera otras leyes).

M. GOMEZ TORRENTE

III

El ejemplo de modo infinito inmediato del pensamiento dado por Spinoza en la carta 64 es el intelecto absolutamente infinito, llamado simplemente 'intelecto' en el *Breve Tratado*. En la demostración de la proposición 21 de la Parte I de la Ética se dice que lo que allí se llama 'la idea de Dios' se sigue de la naturaleza absoluta del atributo del pensamiento, y se demuestra que de ello se sigue que la idea de Dios es tanto infinita como eterna (Spinoza dice que la demostración se puede generalizar a los modos que se siguen de la naturaleza absoluta de los otros atributos). El intelecto infinito y la idea de Dios son la misma cosa. Esto no es sorprendente, pues una tesis central spinoziana es que una mente, ya sea finita o infinita, es una idea, compuesta de otras ideas (una tesis a la que nosotros retornaremos después), pero para nuestros propósitos será útil discutir brevemente los textos en los que se afirma la identidad del intelecto infinito y la idea de Dios.

La idea de Dios es una idea que contiene a las ideas de los atributos de Dios (o de la esencia de Dios) y de los modos de Dios, esto es, las ideas de todas las cosas; o, equivalentemente, todo lo concebible por un intelecto infinito. Que tal idea existe y, por tanto, que está en Dios, se demuestra en la proposición 3 de la Parte II de la Ética: "En Dios hay necesariamente una idea, tanto de su esencia [de la esencia de Dios] como de todo lo que se sigue necesariamente de su esencia. Demostración: Pues Dios (por la proposición 1 de la Parte II) puede pensar un número infinito de cosas en un número infinito de modos, o (lo que es lo mismo, por la proposición 16 de la Parte I) puede formar la idea de su esencia y de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella. Pero todo lo que cae bajo el poder de Dios existe necesariamente (por la proposición 35 de la Parte I); por tanto, tal idea existe necesariamente, y (por la proposición 15 de la Parte I) está solamente en Dios, q.e.d.". Que esta idea es única se demuestra en la siguiente proposición: "Proposición 4: La idea de Dios, de la cual se sigue un número infinito de cosas en un número infinito de modos, ha de ser única. Demostración: Un intelecto infinito

comprende sólo los atributos de Dios y sus afecciones (por la proposición 30 de la Parte I). Pero Dios es único (por la proposición 14 de la Parte I, corolario 1). Por tanto, la idea de Dios, de la que se sigue un número infinito de cosas en un número infinito de modos, debe ser única, q.e.d.". La demostración, en contra de lo que dice Gueroult, 12 no afirma explícitamente la identidad de la idea de Dios y el intelecto infinito de Dios, pero implica claramente que la idea de Dios contiene todo lo comprendido en un intelecto infinito; la identidad, sin embargo, es inmediatamente sugerida por el hecho de que Spinoza usa el verbo 'comprehendere' no sólo para referirse a lo comprendido en el intelecto infinito de Dios, sino también a las ideas comprendidas en la idea de Dios: "Las ideas de cosas singulares, o modos, que no existen deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios de la misma manera que las esencias formales de las cosas singulares, o modos, están comprendidas en los atributos de Dios" (proposición 8 de la Parte II).

Pero la identificación aparece más claramente en otros textos. Así, en un pasaje del segundo apéndice del Libro II del Breve Tratado que es el antecesor directo de las proposiciones 3 y 4 de la Parte II de la Ética, Spinoza dice: "el modo más inmediato del atributo que llamamos pensamiento tiene objetivamente en sí mismo la esencia formal de todas las cosas, de forma que si uno postulara alguna cosa formal cuya esencia no existiera objetivamente en el atributo mencionado, éste no sería infinito o supremamente perfecto en su género (en contra de la proposición 3 [del primer apéndice al Libro II]). [4] Y puesto que la Naturaleza o Dios es un ente del que se predican infinitos atributos, y que contiene en sí todas las esencias de las cosas creadas, es necesario que se produzca en el pensamiento una infinita Idea de todo esto, que contiene objetivamente en sí misma la naturaleza entera, tal como es en sí misma. Por ello he llamado también a esta Idea una criatura creada inmediatamente por Dios (en [el Libro] I, [capítulo] ix), ya que tiene objetivamente en sí misma la esencia formal de todas las cosas, sin omisión ni añadido. Y [esta Idea] es necesariamente única, si consideramos que todas las esencias de los atributos, y las esencias de los modos contenidos en esos atributos, son la esencia de un único ente infinito" (Breve Tratado, Apéndice II al Libro II, §§3-4). Claramente, la idea infinita de la que habla Spinoza es lo que ha llamado 'Intelecto' en el capítulo 9 del Libro I, que ya hemos citado y al que el

propio Spinoza se refiere en el pasaje. Merece la pena observar que la identidad de la idea de Dios y el intelecto infinito, y en particular el texto recién citado, refutan definitivamente una interpretación tradicional de la teoría de los modos infinitos del pensamiento que aún disfruta de un cierto prestigio, según la cual el intelecto infinito es el modo inmediato del pensamiento y la idea de Dios es el modo infinito mediato. 13

Como Gueroult indica, podemos encontrar evidencia indirecta de la identificación de la idea de Dios con el intelecto infinito en el escolio a la proposición 40 de la Parte V de la Ética: "nuestra Mente, en cuanto que entiende, es un modo eterno del pensamiento, que es determinado por otro modo eterno del pensamiento, y éste a su vez por otro, y así sucesivamente, al infinito; de manera que juntas, todas ellas constituyen el intelecto eterno e infinito de Dios". Una mente humana es, como sabemos, una idea, una idea cuyo objeto es un cuerpo humano (cfr. la proposición 13 de la Parte II). En cuanto idea, forma parte del intelecto infinito de Dios, esto es, de la idea de Dios (se pueden encontrar afirmaciones similares en la proposición 11 de la Parte II, corolario ("la Mente humana es una parte del intelecto infinito de Dios") y en la proposición 43 de la Parte II, escolio, ad finem). El caso del alma humana será de interés para nosotros más adelante, cuando intentemos identificar un posible candidato a modo infinito mediato del pensamiento.

La idea de Dios, o el intelecto infinito, se sigue de la naturaleza absoluta del atributo del pensamiento, es decir, existe en virtud de la naturaleza del atributo del pensamiento, pero no como un efecto de cosas particulares en el mismo atributo, o ideas finitas. Es de esperar que su existencia sea deducida a priori a partir del atributo del pensamiento, puesto que en la nota al capítulo 9 del Libro I del Breve Tratado se da a

13. Véanse F. Pollock, Spinoza, his life and philosophy, Londres, 1899, p. 176, y H. H. Joachim, A Study of the Ethics of Spinoza, Oxford, 1901, p. 94. La incorrección de la interpretación de Joachim en particular es obvia también por su observación de que "esta única 'infinita idea' es la "versión en el pensamiento" de todos los cuerpos y todos los modos de todos los Atributos: es el sistema completo de todas las 'almas', la contrapartida ideal de la 'facies totius universi'" (A Study of the Ethics of Spinoza, pp. 94-95). La idea de Dios, como hemos visto, no contiene solamente las ideas de los modos finitos, ni siquiera solamente las ideas de todos los modos. También contiene la idea de la esencia de Dios, a saber, las ideas de los atributos de Dios.

entender que mientras que el movimiento no ha sido deducido a priori del atributo de la extensión, no es ese el caso del otro modo inmediato conocido. Y en efecto, tal deducción se lleva a cabo en detalle en los pasajes del Breve Tratado y la Ética que ya hemos citado; entre las versiones de la deducción que aparecen en ambas obras sólo se dan algunas pequeñas diferencias.

La idea general de la deducción puede explicarse en pocas palabras. De la naturaleza del pensamiento se sigue que si algo se sigue de la esencia de Dios (equivalentemente, si algo existe o es capaz de existir, o, simplemente, si es concebible), puede formarse una idea de ello en el atributo del pensamiento; en particular, puesto que Dios es algo que existe, puede formarse una idea de él, y esta idea contiene las ideas de todas las cosas, que son partes de su objeto, Dios. Así, Spinoza dice en el Breve Tratado que "no puede haber nada en la Naturaleza de lo que no haya una idea en el alma de la misma cosa. [nota:] Esto explica lo que dijimos en la primera parte, a saber, que el intelecto infinito debe existir en la Naturaleza desde la eternidad, y por qué lo llamamos el hijo de Dios. Pues dado que Dios ha existido desde la eternidad, así también su Idea en la cosa pensante debe existir en sí misma desde la eternidad; esta Idea coincide objetivamente con él" (Breve Tratado, Libro II, cap. 22, §4 y nota marginal). Spinoza usa la expresión 'hijo de Dios' como sinónima de 'modo inmediato' en el Breve Tratado. El motivo por el que el intelecto infinito es un hijo de Dios o modo inmediato es que es la idea de algo que existe, y no se necesita nada para que se forme la idea de algo que existe. En otro pasaje del Breve Tratado, Spinoza dice: "puesto que para que exista una Idea (o esencia objetiva) sólo se necesita el atributo del pensamiento y el objeto (o esencia formal), es claro que, como hemos dicho, la Idea, o esencia objetiva, es el modo más inmediato del atributo. [nota:] El modo que llamo modo más inmediato del atributo es aquel que, para existir, no necesita otro modo en el mismo atributo" (Breve Tratado, Apéndice al Libro II, §7 y nota). Dada una esencia formal, esto es, algo que existe o es capaz de existir, no se necesita ningún otro modo del pensamiento, ya sea finito o infinito, para que su idea exista. La idea de Dios, o el intelecto de Dios, existe, conteniendo en sí las ideas de todas las cosas que existen, y en ese sentido la idea de toda cosa que existe también existe.

La deducción se lleva a cabo también en las §§3 y 4 del Apéndice II al Libro II, que ya hemos citado. En primer lugar, en la §3 se dice que la idea de Dios contiene objetivamente (esto es, en virtud de contener sus ideas, u objetos de intelección) las esencias formales de las cosas (es decir, los objetos en el sentido usual para nosotros). Que esto ha de ser así se justifica aquí apelando a la infinitud en su género del atributo; Spinoza tiene en mente la misma justificación que antes: el pensamiento no sería infinito en su género si pudiese haber una idea que lo limitase, pero esto sería lo que ocurriría si postuláramos algo que existiera y cuya idea (que entonces habría de existir también) no estuviera en el atributo del pensamiento. Entonces, en la §4, se deduce la existencia de la idea de Dios a partir del hecho de que Dios o la Naturaleza es algo que existe, o "un ente", lo cual implica que debe existir una idea de él. A continuación se demuestra que esta idea es única (como en la proposición 4 de la Parte II de la Ética) a partir del hecho de que Dios, su objeto, es único.

En la Ética, la deducción de la existencia de la idea de Dios en la proposición 3 de la Parte II y su demostración se parece mucho a la del Breve Tratado, y sólo hay ligeras diferencias entre ellas. En la demostración se prueba primero que de toda cosa, sea atributo o modo, puede existir una idea (la existencia de la idea no se afirma directamente). Que de todo lo que existe puede existir una idea se justifica nuevamente por el hecho de que el pensamiento es un atributo, y por tanto infinito en su género. Luego se deriva la existencia de la idea a partir de la proposición de la Parte I que afirma que lo que puede concebirse como posible existe necesariamente, esto es, a partir de la tesis de que lo que es capaz de existir existe (que hace equivalentes la existencia y la posibilidad de existir). Merece la pena poner de nuevo énfasis en que lo que se demuestra en la proposición 3 es la existencia de la idea de Dios, y de las ideas de todas las cosas en cuanto que son partes de la idea de Dios, y no simplemente la existencia "por sí solas", o independientemente de la idea de Dios, de las ideas de los atributos y los modos. Esto lo confirma el hecho de que Spinoza diga, en la demostración de la proposición 5 de la Parte II: "allí [en la proposición 3] dedujimos que Dios puede formar la idea de su esencia, y de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella, meramente a partir del hecho de que Dios es una cosa pensante, y no a partir del hecho de que él es el objeto de su propia idea" (la cursiva es nuestra); esto deja bien claro que lo que está en juego en la proposición 3 es la formación de la idea de Dios, que contiene las ideas de todas las cosas. La proposición 5 afirma que las ideas (y de hecho, las ideas contenidas en la idea de Dios) no tienen su objeto como causa eficiente. 14 Debe observar-

14. Quizá Spinoza corrige aquí sus propios puntos de vista en el Breve Trata-

se, sin embargo, que aunque el objeto no es la causa de su idea, la existencia de la idea de Dios, y en general de todas las ideas, se justifica a partir de la existencia o, equivalentemente, la posibilidad, de sus objetos. Así, no se afirma que pueda existir una idea de algo cuya existencia (o posibilidad) no se siga de Dios.

Que la idea de Dios es infinita y eterna se prueba, como dijimos, en la demostración de la proposición 21 de la Parte I. Sabemos que la idea de Dios es infinita porque no hay ninguna idea que pueda limitarla; toda idea está comprendida en ella, y por tanto ninguna idea puede limitarla. No obstante, en la demostración de la proposición 21, que ha de poder generalizarse a cualquier modo infinito, la infinitud de la idea de Dios se prueba a partir del supuesto de que es algo que se sigue de la naturaleza absoluta de un atributo. El razonamiento de Spinoza es que si algo se sigue de naturaleza absoluta de un atributo, ese algo "ocupa" la totalidad del atributo, de manera que no hay nada fuera de ese algo en el atributo; así pues, ha de ser infinito. De forma similar, Spinoza prueba que la idea de Dios es eterna, o existe necesariamente en todo tiempo. Siendo como es una consecuencia de la naturaleza absoluta del pensamiento, no puede haber nada fuera de ella en el atributo. Pero si hubiera un tiempo en el cual no existiera, entonces habría algo fuera de ella en el atributo (pues el atributo existe eternamente, como dice Spinoza); así pues concluimos que ha de ser eterna.

IV

En esta sección final haremos algunas observaciones sobre los modos infinitos mediatos. La interpretación de esta parte de la teoría es especialmente difícil, puesto que no hay textos directamente pertinentes excepto la proposición 22 de la Parte I de la *Ética* y la mención de un ejemplo de modo infinito mediato en la carta a Schuller (citamos ambos textos en la sección I). A diferencia de lo que hemos dicho en las secciones precedentes, nuestras observaciones sobre los modos infinitos mediatos serán por fuerza conjeturales.

Podría parecer claro que la "forma del universo entero", dada como ejemplo de modo infinito mediato por Spinoza en la carta a Schuller, es

do, donde en varios lugares se describe a las ideas como "surgiendo de sus objetos" (véase, por ejemplo, ed. Gebhardt, vol. I, pp. 119 y 120).

la infinita totalidad de las cosas extensas, o cuerpos físicos. En apoyo de esta opinión se observa que Spinoza remite a Schuller al escolio a la proposición 13 de la Parte II, en el que Spinoza propone una teoría sobre cómo algunos cuerpos extensos (el paradigma que Spinoza tiene en mente es el cuerpo humano) pueden ser considerados como individuos a pesar de estar compuestos de otros cuerpos (que son también individuos), en cuanto que conservan una forma constante. En este escolio Spinoza dice: "la naturaleza entera es un Individuo, cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de infinitas maneras, sin ningún cambio del Individuo total" (ed. Gebhardt, vol. II, p. 102); esto es lo mismo que se dice de la "forma del universo entero" en la carta a Schuller. No parece quedar duda de que el modo infinito mediato de la extensión es lo que Spinoza llama 'la naturaleza entera' bajo el atributo de la extensión, esto es, el individuo infinito formado por la totalidad infinita de las cosas extensas, o cuerpos. Esta totalidad se seguiría de la extensión por la mediación del movimiento en el sentido de que el movimiento sería responsable de su historia, y de los sucesivos estados internos del individuo infinito que constituye la naturaleza entera.

Si esta interpretación es correcta, entonces hay una buena razón para conjeturar que el modo infinito mediato del pensamiento es la naturaleza entera bajo el atributo del pensamiento, el paralelo exacto de la naturaleza entera bajo el atributo de la extensión. Puede ocurrir incluso que con 'la forma del universo entero' Spinoza se esté refiriendo de forma compacta a la totalidad infinita de las cosas finitas extensas (o cuerpos), a la paralela totalidad infinita de las ideas de las cosas existentes (en el atributo del pensamiento), y a las otras totalidades paralelas de cosas finitas en los otros atributos. Como sabemos, los diferentes todos infinitos de cosas finitas son el mismo todo, pero considerado bajo diferentes atributos; quizá esta totalidad sea lo que Spinoza llama 'el orden de la naturaleza entera' en la Ética, Parte II, prop. 7, escolio, en abstracción de todo atributo particular bajo el que se la pueda considerar. Además, Spinoza explica el propósito de su esbozo de una teoría de los individuos extensos en el escolio a la proposición 13 de la Parte II diciendo que para determinar cuál es la diferencia entre la Mente humana y las otras [las otras mentes, es decir, las ideas de las cosas que no son cuerpos humanos], y cómo las supera, es necesario que conozcamos la naturaleza de su objeto, es decir, del Cuerpo humano" (ed. Gebhardt, vol. II, p. 97), y concluye el escolio sugiriendo que no ha sido su intención discutir expresamente el cuerpo (cfr. ed. Gebhardt, vol. II, p. 102, línea 14). Así que

parece que lo que puede decirse de individuos extensos puede decirse de los individuos paralelos en el atributo del pensamiento (sus ideas), y que debe haber un individuo infinito en el pensamiento, correspondiente a la totalidad de las cosas existentes extensas.

Pueden decirse algunas cosas dentro del sistema spinoziano acerca del status metafísico de la totalidad de ideas correspondiente a la totalidad histórica de las cosas extensas. En el corolario a la proposición 8 de la Parte II de la Ética, dice Spinoza: "mientras las cosas singulares no existen, excepto en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o ideas, no existe excepto en cuanto que existe la idea infinita de Dios. Y cuando uno dice que las cosas singulares existen, no sólo en cuanto que comprendidas en los atributos de Dios, sino en cuanto que uno dice que tienen duración, sus ideas también conllevan la existencia por la cual se dice que tienen duración". Cuando una cosa, por ejemplo, una cosa en el atributo de la extensión, no existe temporalmente, sino que sólo existe como posibilidad en su atributo, la idea de la cosa sólo existe como parte de la idea de Dios, que es eterna e infinita y contiene en sí las ideas de todas las cosas. Pero cuando la cosa llega a existir actualmente, su idea también llega a la existencia actual, o existe de forma que podemos decir que tiene duración.

Mientras que las ideas de las cosas finitas no dependen condicionalmente de otras ideas en su ser, en cuanto que están contenidas en la idea de Dios (como partes de la idea de Dios sólo dependen absolutamente de la naturaleza del atributo del pensamiento), las mismas ideas, en cuanto ideas de cosas que existen actualmente, dependen en su existencia de otras ideas finitas que las causan: "Proposición 9: La idea de una cosa singular que existe actualmente tiene a Dios como causa no en cuanto que él es infinito, sino en cuanto considerado como afectado por otra idea de una cosa singular que existe actualmente; y de esta idea también es Dios la causa, en cuanto que es afectado por una tercera cosa, y así sucesivamente, al infinito. Demostración: La idea de una cosa singular que existe actualmente es un modo singular del pensamiento, y distinta de las otras (por la proposición 8, corolario y escolio), y así (por la proposición 6), tiene a Dios como causa sólo en cuanto que él es una cosa pensante. Pero no en cuanto que él es una cosa pensante en el sentido absoluto (por la proposición 28 de la Parte I), sino en cuanto que se le considera como afectado por otro modo del pensamiento. Y Dios es también la causa de este modo, en cuanto que él es afectado por otro modo, y así sucesivamente, al infinito".

Las afirmaciones de Spinoza tienen varias consecuencias respecto a la mente humana, la idea de un cuerpo humano, consecuencias que Spinoza enuncia explícitamente. Así, se puede decir que la mente humana existe actualmente en la duración cuando el cuerpo del cual es la idea existe actualmente en la duración. Pero en cuanto idea que es parte de la idea eterna de Dios, o intelecto de Dios, la mente es eterna. Consiguientemente, la base de la prueba de la eternidad de la mente o alma en la proposición 23 de la Parte V de la Ética es la proposición 22: "En Dios hay necesariamente una idea que expresa la esencia de cualquier mente humana, sub specie aeternitatis", y a su vez la base de la prueba de esta proposición es la proposición 3 de la Parte II. (Véase también el Breve Tratado, Apéndice al Libro II, sección final: "Y por todo esto, así como también porque nuestra alma está unida con Dios, y es parte de la Idea infinita que surge inmediatamente de Dios, podemos ver claramente el origen del conocimiento claro, y la inmortalidad del alma".)

A pesar de su aparente atractivo exegético, la simple identificación de los modos infinitos mediatos de la extensión y el pensamiento con las respectivas totalidades de modos finitos seguramente deja de lado un aspecto muy importante de la teoría de Spinoza y de sus razones para introducir los modos infinitos mediatos. En el segundo Apéndice al Libro II del Breve Tratado, justo después de hablar de la idea de Dios, dice Spinoza: "Debe observarse que todos los restantes modos, como el Amor, el Deseo, y el Goce, tienen su origen en este primer modo inmediato, de manera que si no los precediera, no podría haber Amor, Deseo, etc." (§5). Estos otros modos del pensamiento son mediados por el modo primero o más inmediato, en cuanto que, parafraseando a Spinoza, para existir necesitan ese otro modo en el mismo atributo (cfr. la nota marginal a la sección 7 del Apéndice, ya citada más arriba). Esto debe entenderse en el sentido del axioma 3 de la Parte II de la Ética: "No hay modos del pensamiento, tales como el amor, el deseo, o lo que sea que se signifique con la palabra afectos de la mente, a menos que haya en el mismo Individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede haber una idea aunque no haya otro modo del pensamiento". El pasaje del Breve Tratado sugiere inmediatamente que al hablar en la Ética de modos que se siguen del atributo en cuanto que modificado por una modificación (que es eterna e infinita) Spinoza puede tener en mente, en el caso del pensamiento, el tipo de mediación que hace que los "afectos de la mente" dependan del intelecto, el modo más inmediato del pensamiento.¹⁵ Pero entonces se plantea el problema de entender en qué sentido podría haber modos infinitos del pensamiento denotados por las palabras para los afectos.

De forma más general, el texto sugiere que con la introducción de los modos infinitos mediatos Spinoza puede estar haciendo sitio en su sistema metafísico para todos los modos cartesianos de la extensión y el pensamiento. El movimiento y el intelecto son dos de estos modos en Descartes; pero también la figura o forma en la extensión y la voluntad o el deseo en el pensamiento son modos en el sentido cartesiano. Me parece muy importante señalar a este respecto que las traducciones naturales de 'facies', la palabra usada por Spinoza para referirse al modo infinito mediato de la extensión, son "figura" y "forma". Los comentadores tienden a dejar sin traducir el término, o la entera expresión 'facies totius universi', suponiendo a veces que puede tratarse de un término no técnico para referirse a la totalidad de las cosas extensas; pero nos gustaría sugerir que esta práctica puede estar contribuyendo a ocultar un uso técnico de la palabra 'facies', cuyo único significado estricto es "figura" o "forma". Esto lo confirma el hecho de que los lemas en el escolio a la proposición 13 de la Parte II suponen que la conservación de la naturaleza de un individuo y de su identidad depende de la conservación de su forma (latín forma: lemas 4, 5, 6, escolio al lema 7) o figura (latín figura: axioma 3, ed. Gebhardt, vol. II, p. 100, línea 12); así, como en el caso de cualquier otro individuo, la naturaleza entera es un individuo sólo porque no cambia su forma (cfr. ed. Gebhardt, vol. II,

15. El texto también apoya la tesis de que Spinoza concebía el intelecto como el único modo infinito inmediato del pensamiento, dada la preeminencia que hace que todos los otros modos dependan de él. Encontramos afirmaciones similares acerca del movimiento, o la pareja movimiento y reposo: "Cuando consideramos a la extensión en sí, sólo percibimos en ella movimiento y reposo, de donde vemos que todos sus efectos se siguen" (Breve Tratado, Libro II, cap. 19, §8; véase también el Apéndice II al Libro II, §14). El texto del Breve Tratado, Libro I, cap. 9, §1 también proporciona apoyo a la tesis de que Spinoza postulaba un único modo infinito inmediato por atributo. Dice Spinoza que conocemos sólo dos modos inmediatos, no que hay sólo dos, pero casi con certeza está pensando en su tesis de que conocemos sólo dos atributos, dando a entender que conocemos sólo dos modos infinitos inmediatos, los correspondientes a los atributos conocidos. Spinoza acaba de aludir hace poco a su tesis de los dos atributos cognoscibles, prácticamente con las mismas palabras (ed. Gebhardt, vol. I, p. 44).

318 M. GOMEZ TORRENTE

p. 102, línea 11). ¹⁶ Todo esto sugiere de nuevo que la forma o figura del universo entero es una versión infinita del modo cartesiano de la figura. No es descabellado suponer que la dificultad de encontrar versiones infinitas de los modos cartesianos del pensamiento diferentes a la extensión fuera responsable de que Spinoza no diera un ejemplo de modo infinito mediato del pensamiento en su carta a Schuller. Quizá estas suposiciones hayan de quedar condenadas a la condición de conjeturas.

Universidad Nacional Autónoma de México

ABSTRAC

This paper examines the key problems in the interpretation of Spinoza's theory of the infinite modes. The paper's main aim is to outline and defend a certain exegetical line, by pointing out a number of usually neglected connections between several of Spinoza's texts. At the same time, the paper explains why some other interpretations of the theory are wrong. In particular, the interpretations by Curley, Bennett and Allison of the theory of the infinite modes of extension are shown to be radically defective. Some older interpretations of the theory of the infinite modes of thought, still enjoying considerable prestige, like Pollock's and Joachim's, are also refuted.

^{16.} Estas consideraciones favorecen con fuerza una traducción literal de 'facies' por 'forma' o 'figura'. Una traducción no literal, como la propuesta en inglés por Curley ('body' –que significa "cuerpo"; véase Behind the Geometrical Method, p. 149, n. 48) parece inaceptable.