

# *Naturaleza, función y temporalidad de los modos infinitos en la Ética de Spinoza*

*Nature, function and temporality of infinite modes in Spinoza's Ethics*

GUILLERMO SIBILIA

Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de José C. Paz  
guillermosibilia@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.007>  
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 139-162



*Recibido: 14/04/2022*  
*Aprobado: 18/07/2022*

Este artículo es una reelaboración de una sección de la tesis de Doctorado defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en el año 2017.



## Resumen

La doctrina de los modos infinitos de Spinoza es una de las más originales y difíciles de la *Ética*. Por esa dificultad, se pensó que el Ser absolutamente infinito (Dios o sea la sustancia) debe atravesar distintos momentos para producir, finalmente, las cosas singulares finitas. Se pensó que entre la sustancia absolutamente infinita y las cosas finitas se interpone una mediación emanantista, que es efectuada precisamente por los modos infinitos, garantizando así la continuidad e indivisibilidad de lo infinito. Sin embargo, esto está muy lejos de la intención final de Spinoza. Para demostrar esto, estudiaremos la naturaleza, función y temporalidad de los modos infinitos, y su relación con los modos finitos, según Spinoza.

**Palabras clave:** *inmanencia; modos infinitos; función; temporalidad.*

## Abstract

Spinoza's doctrine of infinite modes is one of the most original and difficult of the *Ethics*. Because of this difficulty, it was thought that the absolutely infinite Being (God or substance) must pass through different moments to produce, finally, finite singular things. That is, it was thought that between the absolutely infinite substance and finite things an emanantist mediation is interposed, which is effected precisely by the infinite modes, thus guaranteeing the continuity and indivisibility of the infinite. However, this is far from Spinoza's ultimate intention. To demonstrate this, we will study the nature, function and temporality of the infinite modes, and their relation to the finite modes, according to Spinoza.

**Keywords:** *Immanence; infinite modes; function; temporality.*

## 1. Introducción

EN LA ÉTICA Spinoza somete los conceptos de la escolástica y del cartesianismo a una profunda crítica, y con ello da forma a una filosofía sumamente singular, uno de cuyos aspectos más representativos es su concepción del ser absolutamente infinito —Dios, la sustancia, la Naturaleza— como autoproducción infinita, y del ser finito como parte (y a la vez efecto) de ese ser. En términos generales, sabemos que en las proposiciones 21 a 29 del *De Deo* Spinoza considera la acción divina, ya no en su esencia absoluta y eterna, sino desde el punto de vista de sus consecuencias (infinitas y finitas). En este sentido, expone la naturaleza y modalidad de operación de los *modos*, es decir, según la expresión de E I, 24, de las “cosas producidas por Dios” (*rerum a Deo productarum*). Si seguimos la argumentación que ordenan esas proposiciones, podría pensarse que la determinación o despliegue de la causa eficiente se realiza por etapas, como si el ser absolutamente infinito debiera atravesar distintos momentos para producir, finalmente, las cosas singulares finitas que expresan su potencia “de cierta y determinada manera” (*certo et determinato modo*)<sup>1</sup>. En la medida en que se aboca primero a los modos infinitos (inmediatos y mediatos) y luego a los modos finitos, podría creerse en efecto que el texto está organizado de forma que, entre la sustancia absolutamente infinita y las cosas finitas, se interponga una mediación emanantista, que sería efectuada precisamente por los modos infinitos, garantizando así la continuidad e indivisibilidad de lo infinito. Sin embargo, esto está muy lejos de la intención final de Spinoza.

Como mostraremos en este artículo, para el filósofo holandés es sólo una ilusión de la imaginación el pretender separar las modificaciones infinitas del atributo en que se expresan necesaria e inmediatamente; así como es un error (también de la imaginación) pensar que entre los modos finitos y la sustancia absolutamente infinita existe una mediación ontológica que “cierra” un abismo. En cualquiera de esos casos, se supone inadecuadamente que la sustancia está escindida de sus efectos o afecciones; esto es, que lo uno está separado de lo múltiple, cuando en realidad no es sino el principio de su productividad inmanente y necesaria. Entre las preguntas que intentaremos responder emergen pues la siguientes. Si no han de romper la continuidad por la cual lo infinito se afirma

---

<sup>1</sup> Spinoza, B. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Atilano Domínguez). Trotta, I, 36, p. 67.

en lo finito, ¿cuál es entonces la naturaleza y la función de los modos infinitos en el sistema de Spinoza? Y puesto que esa respuesta concierne a su modo de ser o existir: ¿en qué sentido son eternos los modos infinitos y cómo se relacionan con los modos finitos? Las respuestas a estas preguntas no sólo son importantes para comprender, como indica nuestro título, en qué consisten los modos infinitos según Spinoza y cómo hay que comprender su modalidad de existencia. Importan además porque de su comprensión depende asimismo lo que podemos llamar la “física” de Spinoza.

## 2. Naturaleza y función de los modos infinitos

SI QUEREMOS QUE LAS RESPUESTAS a estos interrogantes no se apoyen en simples conjeturas, que no harían más que hacerle decir a Spinoza lo que queremos que diga, necesitamos antes que nada traer aquí los textos en donde la teoría es expuesta de manera explícita.

### 2.1. La inmediatez de la producción del universo en el *Tratado breve*

LA PRIMERA FORMULACIÓN la encontramos en el *Tratado breve*, en el segundo Diálogo de la Primera Parte. Erasmo y Teófilo discuten allí sobre la causalidad divina, más precisamente sobre la relación de la causalidad inmanente (que se le atribuye a Dios) y los efectos que produce. La cuestión parece desdoblarse en tres problemas: a) por un lado, cómo conciliar la causa inmanente con la causa remota<sup>2</sup>; b) por otro lado, cómo concebir que Dios sea causa inmanente de sus efectos, sin que eso implique alguna variación en su esencia<sup>3</sup>; y finalmente c) cómo puede Dios ser causa inmanente de todas las cosas, incluso de aquellas que perecen<sup>4</sup>.

El propio Erasmo, probablemente sin comprender del todo las afirmaciones previas de Teófilo, arriesga una respuesta a la última pregunta y distingue, por un lado, los efectos que Dios produce inmediatamente —de los que es “propia causa”— y, por el otro, los efectos “cuya existencia no depende inmediatamente de él, sino que han surgido de otra cosa”. Los primeros, dice, no pueden perecer “mientras dura su causa” (*dan zoo lang haar oorzaak duurt*); los segundos, en

<sup>2</sup> Spinoza, B. (1990). *Tratado breve* (Trad. Atilano Domínguez). Alianza, I, Diálogo II, p. 74

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 77.

cambio, puesto que no son efectos inmediatos, “pueden perecer”<sup>5</sup>. La respuesta de Teófilo ciertamente no agota la cuestión, pero ofrece algunos indicios importantes para aproximarnos a su resolución:

Es cierto, Erasmo, que las cosas que no necesitan para su existencia otra cosa que los atributos de Dios, han sido creadas por él inmediatamente y desde la eternidad (*dingen [...] die onmiddelyk van hem [God], van eeuwigheid geschapen zyn*). Pero conviene observar que, aunque es necesario que, para la existencia de una cosa, se exija un modo especial [*“modificatio”* en el original] de Dios y una cosa fuera de sus atributos, no por eso deja Dios de poder producir esa cosa inmediatamente<sup>6</sup>.

No es claro el pasaje, pero quizás significa esto: que el entendimiento humano es el efecto mediato de Dios (en cuanto es finito y es la idea de un cuerpo), pero también inmediato (en cuanto es verdadero y tiene la idea de Dios antes que cualquier otra)<sup>7</sup>. Más adelante en el texto se formula explícitamente la teoría con una alusión clara a la tradición escolástica. En el capítulo VIII, Spinoza sostiene que la Naturaleza (*Natuur*) se divide en *Natura naturans* y *Natura naturata*. Después de equiparar la primera con “un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él” —esto es, después de equipararla con una sustancia causa de sí—, el filósofo holandés divide la Naturaleza naturada en dos: en efecto, hay una naturaleza naturada universal (*algemeene*), que “consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios”; y también una naturaleza naturada particular (*bezondere*), que “consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales”<sup>8</sup>. En el siguiente capítulo (IX), Spinoza especifica cuáles son esos modos que constituyen la Naturaleza naturada universal: el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante (*Beweginge in de stoffe / Verstaan in de denkendezaak*). A esto se suman dos aclaraciones importantes, en línea con lo que decía antes, en el Diálogo, Teófilo. En primer lugar, Spinoza sostiene que esos modos universales inmediatos (*dingen die onmiddelyk van God geschapen zyn*) “han existido desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad” (*van alle eeuwigheid zyn geweest, in alle eeuwigheid onveranderlyk zullen blyven*). Y en segundo lugar, agrega que tanto

<sup>5</sup> *Ibid.* Esta diferencia le sirve de argumento a Spinoza para demostrar luego que el entendimiento humano, aunque es parte de la Naturaleza naturada, es inmortal y no puede perecer si se une a Dios. Cf. Spinoza, *Tratado Breve, op. cit.*, II, cap. XXII, pp. 156-157 y especialmente II, cap. XXVI, 8, p. 166.

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 92-93. Spinoza parece decir que los modos particulares son causados por los modos universales, lo cual parecería reducirlos a una suerte de mediación necesaria para la producción de las cosas finitas. Sin embargo, como veremos, en la medida en que no son otra cosa que *leyes* que regulan la aparición y desaparición de las cosas, puede decirse eso sin que ello signifique que hay una mediación emanantista.

el movimiento como el entendimiento son “hijos, hechuras o efectos inmediatos de Dios” (*een Zone, maakzel, of uytwerkzel, onmiddelyk van God geshapen*)<sup>9</sup>.

Como vemos, la inmediatez y la eternidad de las “cosas” producidas depende aquí de la ausencia de cualquier mediación ontológica entre esas cosas y la naturaleza perfecta y omnipotente de Dios, que crea siempre todo lo que puede. Se niega así la intervención de la voluntad divina en la producción de cualesquiera de sus efectos infinitos, porque alcanza con la productividad de los atributos divinos para que existan. Ahora bien, más adelante, la noción de “inmediatez” juega un papel importante también en relación con el entendimiento humano y la inmortalidad o eternidad:

El entendimiento verdadero no puede jamás llegar a perecer, ya que no puede haber en sí mismo ninguna causa para hacerse destruir [...]. Y dado que Dios lo ha producido inmediatamente y sólo él es una causa inmanente, necesariamente se sigue que él no puede perecer mientras dura su causa [...]. Ahora bien, esta causa suya es eterna. Luego también él<sup>10</sup>.

De estos textos, entonces, merecen ser subrayados tres aspectos. En primer lugar, la afirmación de Spinoza según la cual hay efectivamente “cosas” que han sido producidas de manera inmediata y “desde toda la eternidad” por Dios, y que, precisamente por eso, son imperecederas. En segundo lugar, y tal como señalan la mayoría de los intérpretes, el hecho de que en ninguno de estos pasajes del *Tratado Breve* se menciona la existencia de modos infinitos “mediatos”<sup>11</sup>. Como vimos, en efecto, sólo se alude a las cosas particulares (finitas y percederas<sup>12</sup>) y a los modos universales infinitos, producidos inmediatamente y “desde toda la eternidad” por Dios (el movimiento y el entendimiento divino). En fin, hay que darle importancia a la afirmación de Teófilo, que le explica a Erasmo que Dios también produce “inmediatamente” algunas cosas —como el entendimiento verdadero— que exigen una modificación especial.

## 2.2. La univocidad del ser y la producción inmanente de las cosas en la Ética

PASEMOS A LA ÉTICA, que es la obra que dio pie a las expresiones, ausentes en la pluma de Spinoza, de “modos infinitos *inmediatos*” y “modos infinitos *mediatos*”.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 166

<sup>11</sup> Cf. por ejemplo: Giacocotti, E. (1995), *Studi su Hobbes e Spinoza*. Bibliopolis, p. 281; Schamlitz, T. (1997). Spinoza's Mediate Infinite Mode. *Journal of the History of Philosophy* 35 (2), p. 209.

<sup>12</sup> No todas, sin embargo. Como mencionamos antes en una nota, Spinoza demuestra que el entendimiento humano verdadero, aunque es una cosa particular finita, es inmortal; es decir, es imperecedero puesto que es un efecto inmanente e inmediato de la actividad divina.

La teoría se expone en las proposiciones 21 a 23, y es resumida luego en el escolio de la proposición 28. Tal como sostenía el *Tratado Breve*, entramos en el dominio de la *Naturaleza naturada*, donde operan las leyes eternas que se siguen tanto de la necesidad de la naturaleza infinita de Dios (es decir, de la necesidad absoluta de sus atributos) como de la naturaleza de sus atributos afectados por una modificación infinita.

Spinoza demuestra primero que lo que se deriva o sigue de la naturaleza absoluta de un atributo cualquiera existe siempre, es decir, es eterno e infinito por la necesidad de su causa, el atributo mismo: “Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, debieron existir siempre y ser infinitas, esto es, son eternas e infinitas en virtud del mismo atributo”.<sup>13</sup> No puede ser finito ni existir solamente durante un tiempo determinado porque, en ese caso hipotético, entraría en contradicción con la concepción que se ha dado de la esencia divina, la cual existe necesariamente y es absolutamente infinita. En otras palabras, si lo que se sigue de la naturaleza absoluta de un atributo cualquiera fuese finito y temporal, debería ser determinado por *otra cosa* (por algo finito y temporal, como un cuerpo), y no por el atributo en términos absolutos; y eso contradice la hipótesis de la demostración<sup>14</sup>. Más adelante, el filósofo holandés muestra que también aquello que se deriva o sigue de la modificación infinita de un atributo es infinito y existe necesariamente<sup>15</sup>. Aunque en este caso Spinoza no dice que es eterno, finalmente la proposición 23 y su demostración lo sugieren; allí, en efecto, nuestro autor resume lo anterior afirmando que las modificaciones infinitas de un atributo, sean inmediatas o mediatas, se encuentran siempre determinadas por el mismo principio de necesidad e infinitud: “Todo modo que existe necesariamente y es infinito, debió seguirse *necesariamente* o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita”<sup>16</sup>.

Como vemos, en estos pasajes Spinoza deduce en términos formales los *efectos o modificaciones infinitas*, producidas actual y necesariamente por Dios. Uno de los aspectos más relevantes, ausente en el *Tratado breve*, consiste en la discriminación de dos géneros de modos infinitos: los modos infinitos inmediatos a partir de los atributos, y los modos infinitos mediatos a partir de los inmediatos. Aunque son valiosos porque distinguen lo que se sigue “inmediatamente” de la naturaleza absoluta de un atributo divino, de aquello que se sigue de un atributo “mediante alguna

<sup>13</sup> Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, I, 21, *op. cit.*, p. 57.

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, 21 dem., *op. cit.*, p. 57. Cf. Gueroult, M. (1968). *Spinoza, t. I. Dieu*. Aubier Montaigne, pp. 310-311; Macherey, P. (2001). *Introduction à l'Éthique. La première partie*. Presses universitaires de France, pp. 168-169.

<sup>15</sup> Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, I, 22, *op. cit.*, p. 58

<sup>16</sup> *Ibid.*, I, 23, *op. cit.*, p. 58. Subrayado nuestro.

modificación”, lamentablemente estos textos —a diferencia del *Tratado Breve*— no ofrecen en el momento de su deducción formal ejemplos.

Ahora bien, ya en la demostración de la proposición 21 Spinoza da un indicio importante, puesto que refiere a la idea de Dios como modo infinito “inmediato” del pensamiento absoluto<sup>17</sup>. No obstante, hay un lugar de la obra spinoziana que explicita deliberadamente los ejemplos de estos modos infinitos tan importantes para la economía de la *Ética*, a saber: la célebre carta 64 de la *Correspondencia*. Ésta, como sabemos, es una respuesta a una misiva de G. H. Schuller, quien por encargo expreso de W. Tschirnhaus, preguntaba cuáles son los ejemplos de las cosas que Dios produce inmediatamente y de aquellas que produce mediante alguna modificación infinita<sup>18</sup>. En julio de 1675, es decir, cuando ya terminó la redacción de su obra más importante y sistemática, Spinoza responde lo siguiente:

[...] los ejemplos que usted pide son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el universo (*facies totius Universi*), la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma: vea sobre esto el escolio del lema 7 que precede a la proposición 14 de la parte II<sup>19</sup>.

Gracias a los ejemplos de la carta comprendemos entonces que, de acuerdo con la ontología spinoziana, el movimiento y reposo se expresa inmediatamente en la extensión, de la misma forma que lo hace la idea de Dios (o, como también la llama, el entendimiento infinito) en el pensamiento. Esto significa que, si bien los atributos se conciben por sí y en sí<sup>20</sup>, no existe la extensión sin movimiento y reposo —como una materia inerte inmodificada<sup>21</sup>—, como tampoco existe la potencia de pensar divina sin el entendimiento infinito o *idea Dei* que comprende “todo”, es decir, las esencias objetivas de todas las cosas.

Más allá de esto, la última parte de la respuesta de Spinoza genera algunos interrogantes, ya sea porque parece romper la simetría que exige el llamado para-

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, I, 21 dem., *op. cit.*, p. 57: “[...] si la idea [de Dios] en el pensamiento, o algo (no importa de qué cosa se hable, ya que la demostración es universal) en algún atributo de Dios, se sigue de la necesidad de la naturaleza absoluta de dicho atributo, debe ser necesariamente infinito”. Más adelante, en la proposición 31 y en el corolario de la 32, Spinoza explicita los ejemplos de las modificaciones infinitas que conocemos. Cf. *Ibid.*, I, 31 y 32 cor. 2, *op. cit.*, pp. 62 y 63, respectivamente.

<sup>18</sup> Spinoza, B. (1988). *Correspondencia* (Trad. Atilano Dominguez). Alianza Editorial, p. 348.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>20</sup> Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, I, def. 4, *op. cit.*, p. 39.

<sup>21</sup> Esta es una de las principales críticas de Spinoza a Descartes: “[...] la materia es mal definida por Descartes, por medio de la extensión, y [...] debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita” (Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 412).

lismo, ya sea porque parece dejar una laguna en los ejemplos ofrecidos, complicando aún más la comprensión de la naturaleza y función de los modos infinitos. Lo primero que debemos reconocer es que Spinoza mismo contribuyó a la confusión, puesto que remite explícitamente en la carta al lema 7, que forma parte de la “breve física” de la *Ética*. Por esa referencia, entonces, la *facies* pareciera excluir de su dominio a los modos infinitos mediatos que corresponden al atributo pensamiento.

Sin embargo, como sostienen algunos intérpretes, la célebre doctrina de la identidad absoluta del orden de las ideas y las cosas, que antecede precisamente al lema 7 mencionado en la carta, ofrece ya una solución. En efecto, si como dice Spinoza el “orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”, y si “la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia de actuar”<sup>22</sup>, se puede afirmar legítimamente que la “faz de todo el universo” comprende tanto las modificaciones infinitas mediatas de la extensión como aquellas del atributo pensamiento<sup>23</sup>. En este sentido, en virtud de la correspondencia de los atributos, habría también una naturaleza mental, o un conjunto infinito de ideas. Es decir, habría no sólo un individuo infinito corpóreo (compuesto por la unión de infinitos individuos), sino también un individuo mental, o mejor dicho, la idea de aquél individuo corpóreo, compuesta por las ideas/mentes que varían indefinidamente aunque la naturaleza psíquica total permanezca inmutable.

La referencia al lema 7 no debe pues confundirnos. Si bien sirve —en el contexto de una misiva— para explicarle a Schuller, con un ejemplo extraído del mundo físico, la estructura compuesta y unitaria del modo infinito mediato<sup>24</sup>, el universo spinoziano no puede reducirse a sus expresiones corpóreas puesto que comprende necesariamente las infinitas formas en que, por su naturaleza absoluta, se expresa la potencia/esencia de Dios. En efecto, como leemos por ejemplo en una nota agregada a un pasaje central del *Tratado teológico político* referido a los milagros, Spinoza afirma que por “naturaleza” no debemos entender solamente la materia sino también “infinitas cosas” aparte de ella<sup>25</sup>. Por lo tanto, Spinoza no comete el error —imputado por ciertos intérpretes— de no mencionar en la carta el equiva-

<sup>22</sup> Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, II, 7 y cor., *op. cit.*, p. 81

<sup>23</sup> Cf. Giacotti, *op. cit.*, pp. 293-294; Rousset, B. (2000). *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Kimé, pp. 87-88; Macherey, *op. cit.*, p. 171; Chauvi, M. (1999). *A nervura do real*. Companhia das Letras, pp. 879-881.

<sup>24</sup> En efecto, a esto apunta precisamente el lema 7: “El individuo compuesto mantiene también su naturaleza, ya se mueva en su totalidad ya esté en reposo, ya se mueva hacia un lado ya hacia otro, mientras cada parte mantenga su movimiento y lo comunique, como antes, a las demás” (Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, II, lema 7, *op. cit.*, p. 91).

<sup>25</sup> “Se podría probar fácilmente lo mismo por el hecho de que el poder de la naturaleza es el mismo poder y virtud de Dios y que el poder divino es la mismísima esencia divina [...]. Por tanto, no sucede nada en la naturaleza\*, que repugne a sus leyes universales, ni nada que no esté acorde con ellas o no se derive de ellas. [...] \*NB.

lente del modo infinito mediato en el atributo del pensamiento; tampoco rompe la simetría del paralelismo porque, en la intención de nuestro filósofo, la expresión “*facies totius Universi*” era suficiente, en la medida en que incluye al conjunto infinito y eterno de los cuerpos y de las ideas existentes.

Como ya dijimos, en el escolio de la proposición 28 Spinoza parece volver sobre el problema de los modos infinitos, como si fuera necesario en ese momento de la deducción precisar ciertos aspectos de la teoría. A primera vista, pareciera simplemente resumirse el recorrido llevado hasta ese momento, para mostrarle al lector cómo se debe comprender el movimiento o “pasaje” de la proposición 21 (i.e. derivación o deducción de los modos infinitos inmediatos) a la 28 (i.e. determinación recíproca de los modos finitos), a través de la proposición 26, que afirma la determinación necesaria de todas las cosas por Dios como algo positivo<sup>26</sup>. El pasaje que contiene no es fácil de interpretar y ha suscitado muchas lecturas diversas, incluso opuestas. Conviene por eso citarlo entero:

Como algunas cosas debieron ser producidas inmediatamente por Dios, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y otras por medio de estas primeras, que, sin embargo, no pueden ni ser ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí: 1º. Que Dios es causa absolutamente próxima y no, como dicen, en su género, de las cosas inmediatamente producidas por él. Se sigue 2º. Que Dios no puede decirse propiamente que es causa remota de las cosas singulares, a no ser quizá con el solo objetivo de distinguir a éstas de aquellas que produjo inmediatamente o más bien que se siguen de la naturaleza absoluta de Dios. Pues por causa remota entendemos aquella que no está en modo alguno unida con el efecto. Ahora bien, todas las cosas que son, son en Dios y dependen de tal modo de Dios que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas<sup>27</sup>.

La cita presenta dos problemas: en primer lugar, comprender a qué remiten los términos “y otras [cosas producidas] por medio de estas primeras” (*et aliam mediantibus his primis*), y en segundo lugar, identificar cuáles son los efectos de la causalidad próxima de Dios, que allí parece incluir sólo a los modos infinitos. En la literatura secundaria abundan las explicaciones. De acuerdo con Wolfson, por ejemplo, las cosas producidas inmediatamente por Dios son sólo los modos infinitos inmediatos, y “las otras” se refieren a los modos mediatos; por lo tanto, según el intérprete, Dios es causa absolutamente próxima de los modos infinitos inmediatos y causa próxima en su género de los modos infini-

---

*Adviértase que por naturaleza no entiendo aquí tan sólo la materia y sus afecciones, sino otras infinitas cosas, aparte de la materia*”. Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico político*. Alianza Editorial, VI, p. 171. Subrayado nuestro.

<sup>26</sup> Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, I, 26, *op. cit.*, p. 59.

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, 28 *esc.*, *op. cit.*, p. 60

tos mediatos<sup>28</sup>. Gueroult, por su parte, critica esa interpretación y entiende que para Spinoza las cosas inmediatamente producidas por Dios incluyen tanto a los modos infinitos inmediatos como a los mediatos, y que “las otras” refieren a los modos finitos, que son objeto de la proposición 28. En este sentido, según el intérprete francés, Dios es causa absolutamente próxima de todos los modos infinitos (tanto de los inmediatos como de los mediatos), y causa próxima en su género de los modos finitos<sup>29</sup>. Si como vimos la *facies totius Universi* incluye el conjunto infinito y eterno de los cuerpos finitos y de las ideas/mentes finitas, pueden extraerse dos conclusiones preliminares del escolio de la proposición 28: por un lado, que los *alia mediantibus his primis* que se mencionan allí comprenden a los modos infinitos mediatos y a los modos finitos, en la medida en que los primeros se identifican con el conjunto infinito de los segundos; por otro lado, que Dios es causa absolutamente próxima de las cosas que son producidas por él inmediatamente (i.e. modos infinitos inmediatos), y causa remota de las cosas singulares. Sin embargo, quizás es más importante señalar, como hace allí el mismo Spinoza, que Dios puede decirse causa remota de esas cosas únicamente para distinguirlas de las que proceden de su naturaleza absoluta de forma inmediata. La *facies*, en este sentido, no requiere aislar —como pretende Wolfson— un aspecto particular de la causalidad divina idóneo para producirla.

Ahora bien, todavía puede hacerse una última consideración de este difícil pasaje. Si, como sostiene Spinoza, las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de la sustancia son inmediatamente producidas por Dios, es forzoso reconocer que en el escolio de la proposición 28 —proposición que se refiere explícitamente a la determinación recíproca de los modos finitos— esas “cosas” *a Deo immediate produci* pueden incluir también a los *modos finitos que tienen cierto aspecto eterno*, a saber, el entendimiento humano en cuanto se expresa activamente<sup>30</sup>. Para apoyar esta interpretación, podemos considerar el escolio de E V, 40, en donde Spinoza

<sup>28</sup> Cf. Wolfson, H.A. (1934). *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Harvard University Press, Vol. 1, p. 390 nota 2.

<sup>29</sup> Cf. Gueroult, *op. cit.*, pp. 342-343. Como señala Giancotti, el problema aquí consiste en que no se tiene en cuenta la distinción entre modos infinitos inmediatos y mediatos, tal como es postulada por Spinoza en las proposiciones 21 y 22 (Giancotti, *op. cit.*, pp. 294-295).

<sup>30</sup> Una versión más radical de esta interpretación ha sido defendida recientemente por Jaquet, para quien de ninguna manera se habla en el escolio de *Ética* I, 28 de los modos infinitos. Cf. Jaquet, Ch. (1997). *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Kimé, pp. 194-ss. Para la intérprete francesa, el objetivo del escolio se centra en la elucidación de la distinción entre aquello que, *en las cosas finitas*, depende de una causa próxima y se sigue de la naturaleza absoluta de Dios (el entendimiento adecuado o modo eterno finito), y aquello que pone en juego una causalidad remota, entendiendo por ella la serie infinita de las causas finitas que menciona la proposición 28, o bien su conjunto infinito (la *facies totius Universi*).

dice claramente que la mente humana, en cuanto entiende (esto es, en la actividad inmanente que caracteriza su potencia intrínseca), “es un modo eterno del pensar que es determinado por otro modo eterno del pensar y éste de nuevo por otro, y así al infinito”<sup>31</sup>. Y para justificar eso, no se apoya en la proposición 28 (que plantea la relación intra-modal *partes extra partes*) sino en la proposición 21, que —como vimos— concierne a *todo* lo que se sigue de la naturaleza absoluta de Dios<sup>32</sup>. Esos modos finitos eternos —o impercederos según el vocabulario del *Tratado breve*— no dependen entonces del orden común de la naturaleza (o de la serie infinita de las causas finitas), sino de la naturaleza absoluta de Dios.

Aunque Jaquet, defensora de esta última lectura, tiene razón en afirmar que los modos finitos eternos son los efectos de una causa absolutamente próxima, y que deben por eso ser integrados en la categoría de las “cosas producidas inmediatamente por Dios” que menciona el escolio, no vemos en eso nada que entre en contradicción con lo que sostuvimos antes. Porque, como dijimos, Dios no produce en (o por) dos acciones distintas los modos finitos eternos del pensar (las ideas adecuadas) y el conjunto infinito que forman o que los contiene (esto es, el entendimiento infinito de Dios). Pero tampoco produce el entendimiento humano en un momento distinto o por una acción distinta a la mente humana. Por lo tanto, no obstante el pasaje que contiene sea fundamental para comprender la posterior doctrina spinoziana de la eternidad de la mente (en la medida en que afirma la producción inmediata del entendimiento), y aunque tenga alguna similitud con el *Tratado breve* (que afirmaba la inmortalidad del alma al momento de explicar la causalidad sin mediaciones de Dios), no por ello debemos reducir la cuestión que estudia el escolio y considerar que allí no se mencione en absoluto nada relacionado a los modos infinitos.

### 2.3. Los modos infinitos como códigos y leyes de producción de las cosas

LUEGO DE ESTE RECORRIDO, podemos preguntarnos e intentar responder por fin qué son los modos infinitos inmediatos y mediatos, y cuál es su función en el sistema. Con toda evidencia, los primeros se presentan, tanto en el *Tratado breve* como en la *Ética*, como efectos “directos” de la productividad divina que pertenecen al dominio de la Naturaleza naturada. Estrictamente, no son “cosas” o seres que producen otras cosas —por caso, los modos finitos—, sino modalidades o leyes nece-

<sup>31</sup> Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, V, 40 esc., *op. cit.*, p. 267 (G II, p. 306 “[...] *mens nostra quatenus intelligit, aeternus modus cogitandi sit*”).

<sup>32</sup> *Ibid.*

sarias y eternas del ser infinito y de su necesaria expresión. Así como los atributos divinos son los infinitos órdenes de existencia del único ser infinito que es la sustancia, los modos infinitos inmediatos son las *leyes* que regulan la producción de todas las cosas que expresan su potencia dinámica. En este sentido Edwin Curley —entre otros— niega explícitamente que los modos infinitos sean seres infinitos situados entre Dios y la Naturaleza<sup>33</sup>. De esta manera, su función consiste en “codificar”, por así decir, la interminable multiplicidad de cosas singulares que componen el orden inmanente de la Naturaleza. En este cuadro, la *facies totius Universi* (i.e. el modo infinito mediato, ausente en el *Tratado breve* y también en el escolio de E I, 28) no es más que el sistema o conjunto infinito de los cuerpos e ideas/mentes existentes, el orden fijo y eterno de su producción, cuya constancia total o inmutabilidad no impide en absoluto la variabilidad indefinida de sus infinitas partes. Por eso, como señala Rousset, no es una instancia (o una mediación) de la determinación del ser infinito sino un “resultado” constante e infinito de la misma, formado por infinitos resultados, concretos pero variables<sup>34</sup>.

De aquí se siguen consecuencias importantes. La diferencia entre la existencia necesaria de la sustancia (implicada en su esencia) y la existencia de los modos (infinitos y finitos), también necesaria pero como efecto de la necesidad de la sustancia, ciertamente reproduce la distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata*. Pero se revela como una distinción interna a la única realidad, a la única necesidad del ser absolutamente infinito (sustancia-Dios) que, por una necesidad intrínseca (implicación de esencia y existencia) se produce a sí misma y se pluraliza en una infinidad de modos infinitos y finitos, que aparecen por eso como las modalidades determinadas y concretas de su mismo ser<sup>35</sup>. En este contexto debe comprenderse por lo tanto la polémica afirmación de Spinoza del escolio de la proposición 25, según la cual “en el mismo sentido (*eo sensu*) en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas”<sup>36</sup>.

No hay para él dos órdenes de realidad absolutamente irreductibles, uno sustancial, infinito y eterno, y otro modal, finito y sometido inexorablemente a la corrupción del tiempo. Nada rompe la unidad del *Deus sive Natura*, del ser infinito que es afirmación absoluta de la existencia. Existe una única y misma realidad, continua e indivisible, absolutamente afirmativa y determinada por leyes eternas, en las que

<sup>33</sup> Cf. Curley, E. (1969). *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*, Cambridge University Press. Cf. asimismo Rousset, B., L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza, *op. cit.*, p. 73; Rousset, B. (1968). *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozismo*. Librairie Philosophique J. Vrin.

<sup>34</sup> Rousset, L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza, *op. cit.*, p. 76.

<sup>35</sup> Cf. Giancotti, *op. cit.*, p. 297; Rousset, L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza, *op. cit.*, *passim*.

<sup>36</sup> Spinoza, Ética, *op. cit.*, I, 25 esc., *op. cit.*, p. 59. Traducción de Domínguez modificada.

lo finito y lo infinito se articulan de manera necesaria. Parafraseando a Macherey, podríamos decir que, de acuerdo con la ontología de la inmanencia de Spinoza, no se puede pensar entre la sustancia y los modos ningún “pasaje” o mediación que signifique un proceso de descomposición de lo infinito en lo finito, y que, por eso, la sustancia spinozista está entera y eternamente presente en todas sus afecciones y no puede ser pensada fuera de ellas, como tampoco aquellas pueden ser pensadas sin la sustancia<sup>37</sup>. Dicho de otra forma, el “paso” de lo absoluto a lo relativo, de lo infinito a lo finito, no se realiza en el spinozismo como el paso de la potencia al acto, precisamente porque *todo* es en acto, o para decirlo todavía con otras palabras, “la totalidad” (*omnia*, incluso los modos finitos) incluye los actos reales y efectivos de la potencia absolutamente infinita.

Spinoza se opone entonces al emanantismo. Los modos infinitos no son en la intención profunda de Spinoza mediaciones que garantizan un pasaje gradual de la sustancia absolutamente considerada a los modos finitos<sup>38</sup>. Como si estos últimos se situaran “luego” y, por así decir, “al final” de un proceso de degradación progresiva del ser infinito. Dios produce en un mismo acto perfecto e infinito todo, simultáneamente lo que se sigue inmediata y mediatamente de su esencia, y aquello que es una expresión “relativa” (*certo et determinato modo*) de su potencia. No hay primero sustancia y atributos, produciendo en un momento preliminar las modificaciones infinitas y, finalmente, en otro momento, las cosas particulares. Muy por el contrario, el *De Deo* tiene como uno de sus principales objetivos mostrar que el ser infinito y perfecto (Dios-sustancia-*ens realisimus*), en la infinitud de sus órdenes o formas de existencia (atributos) y según las modalidades infinitas de las determinaciones de su existencia (modos infinitos), está siempre presente en todas las modalidades finitas de su potencia, que son, en este sentido, las concretizaciones —extrínseca pero también intrínsecamente determinadas— de esas determinaciones infinitas<sup>39</sup>. Pero lo que resulta asimismo importante señalar aquí es que la doctrina de los modos infinitos deviene un elemento indispensable para pensar el motivo “ético” que caracteriza el pensamiento de Spinoza. Porque al reducir el entendimiento divino y el movimiento/reposo a la categoría de *efectos*, suministra los medios para expulsar cualquier representación antropomórfica y finalista de la acción de Dios, y, por consiguiente, para pensar la única libertad posible para los seres humanos finitos, a saber: la libertad como autonomía en el marco del determinismo natural.

<sup>37</sup> Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón, p. 257.

<sup>38</sup> Gueroult (*op. cit.*, p. 309) dice que entre la causa infinita y sus efectos, Spinoza, “como Filón y los neoplatónicos, pero de manera muy distinta, coloca intermediarios” (los modos infinitos y eternos). Subrayado nuestro.

<sup>39</sup> Cf. Rousset, L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza, *op. cit.*, p. 75-76; Macherey, *Hegel o Spinoza*, *op. cit.*, p. 185; Chauvi, *op. cit.*, pp. 888-ss.

### 3. El problema de la eternidad de los modos infinitos

A DIFERENCIA DE LO QUE SUCEDE con el Dios *sive* sustancia y sus atributos, comprender la modalidad de existencia de las infinitas cosas producidas por el ser absolutamente infinito (es decir, todo aquello que se sigue de manera necesaria de la naturaleza de Dios) se vuelve una tarea más compleja. ¿Acaso su eternidad es intemporal o se reduce a una forma de sempiternidad? Spinoza, como sabemos, distingue con cierta ambigüedad esas “cosas” en dos: unas son infinitas, otras finitas. Detengámonos en lo que Spinoza llama “cosas infinitas”, es decir, en los modos infinitos de los atributos. Con respecto a la difícil cuestión de la modalidad de existencia de los modos infinitos, los textos tempranos no nos ofrecen los elementos para resolverla. Los *Pensamientos metafísicos*, en efecto, no hacen alusión a la existencia de modos infinitos. De hecho, aunque en la senda de la física cartesiana el movimiento y el reposo son objeto de estudio en la primera parte de la obra (*Principios de filosofía de Descartes*), sin embargo no encontramos allí ninguna referencia explícita a su infinitud positiva, y mucho menos a su eternidad. Tampoco el *Tratado de la reforma del entendimiento* ofrece, por sí solo, una respuesta a este problema. Aunque algunos intérpretes han relacionado —no sin fundamentos— las llamadas “cosas fijas y eternas” del párrafo § 101 con los modos infinitos, el opúsculo inconcluso no da una prueba de su eternidad, así como tampoco se detiene en el problema de su naturaleza. Esto no debe sorprendernos dado que el interés específico de ese texto es, por así decir, “metodológico” antes que “ontológico”.

Ahora bien, entre estos textos tempranos y la *Ética* existe una obra que, aunque de dudosa autoría, puede arrojarnos ciertos indicios preliminares para llegar a una comprensión de la modalidad de existencia de los modos infinitos: el *Tratado breve*, al que nos referimos antes. Reiteremos los aspectos centrales. Dicho con pocas palabras, la doctrina de ese escrito afirma que hay “cosas” que se siguen inmediatamente de los atributos de Dios, y que no fueron producidas en algún momento determinado del tiempo, sino que existen “desde la eternidad” y permanecerán en esa misma eternidad. Ciertamente, no es esta la primera ni la única vez que Spinoza utiliza esa expresión. En efecto, en el capítulo X de los *Pensamientos metafísicos* sostiene que las cosas cuya esencia no implica la existencia han sido creadas “*ab aeterno*”. Pero como él mismo se encarga de aclarar, allí la expresión corresponde a una existencia sempiterna, es decir, a una duración sin comienzo e innumerable<sup>40</sup>. Sin dudas, este no es el sentido que tiene la expresión en el *Tratado breve*, puesto que allí, específicamente en el capítulo 1 de la primera parte, Spinoza dice que las esen-

<sup>40</sup> Spinoza, B. (1988). *Pensamientos metafísicos*. Alianza, p. 288.

cias de las cosas “son desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad” (*De wezentheeden van de zaaken zyn van alle eeuwigheid, en zullen in alle eeuwigheid onveranderlyk blyven*)<sup>41</sup>. De manera que si la expresión “desde toda la eternidad” significase de manera inequívoca lo mismo, y designase solamente una duración ilimitada, habría que afirmar que las esencias no son eternas sino sempiternas, algo que Spinoza niega a lo largo de toda su obra<sup>42</sup>. En definitiva, esta obra temprana nos enseña que la existencia de las cosas producidas *inmediatamente* por Dios no puede asimilarse a una duración sempiterna o ilimitada y que, al contrario, a esas “cosas” les corresponde —en virtud de su causa inmanente— una eternidad entendida como existencia necesaria.

¿Cuál es la doctrina de la Ética? Para algunos intérpretes, resulta imposible calificar de eternos a los modos infinitos: en efecto, si la eternidad es la propiedad de aquello que existe *por sí*, esta modalidad de existencia no puede pertenecer a los modos (que existen *por otro*) sino exclusivamente a la Naturaleza naturante. Esto ha llevado a esos intérpretes a pensar que la eternidad de los modos infinitos no es en realidad sino una existencia sempiterna o una duración infinita, o bien a considerar que Spinoza no es del todo riguroso en la presentación de su filosofía<sup>43</sup>. Sin embargo, hay que tomar muy en serio el hecho de que Spinoza afirme explícitamente —y que demuestre en una proposición— que los modos infinitos son “eternos” (E I, 21-23). ¿Cómo podemos resolver esta cuestión? Es posible seguir dos caminos, que no son mutuamente excluyentes. Por un lado, podemos analizar esas proposiciones para aprehender el sentido de la demostración de la eternidad de los modos infinitos, esto es, el rechazo de conferirles una duración (aunque sea infinita). Por otro lado, podemos intentar aplicar a estas afecciones infinitas algunas de las características que están presentes en la definición de la duración. Comencemos por esta segunda vía.

Sabemos que la duración es para Spinoza la “continuación indefinida de la existencia”. El carácter indefinido de aquello que dura responde al hecho de que no es ni su esencia ni su causa eficiente aquello que la determina o limita negativamente. Lo indefinido, en este sentido, admite límites, pero sólo exteriores. Asimismo, aquella característica implica un máximo y un mínimo: la duración de la existencia de las cosas finitas, en efecto, puede ser más larga o más corta; una cosa finita puede

<sup>41</sup> Spinoza, *Tratado Breve*, *op. cit.*, I, 1, p. 56.

<sup>42</sup> Cf. por ejemplo Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, *op. cit.*, II, 1, pp. 262-266. Prelorentjos y Jaquet recurren a esta misma explicación para rechazar la reducción de la expresión “van allee eeuwigheid” a una especie de duración ilimitada. Cf. Prelorentjos, Y. (1992). *La durée chez Spinoza* (tesis inédita), Université de Paris IV (Sorbonne), p. 249, y Jaquet, *op. cit.*, p. 71.

<sup>43</sup> Gueroult, *op. cit.*, p. 309 y Prelorentjos, *op. cit.*, pp. 302-303, respectivamente.

durar más o menos tiempo, dependiendo de las causas exteriores que pueden destruirla. ¿Puede aplicarse esa duración indefinida, que caracteriza singularmente a los modos finitos, a los modos infinitos? Parece bastante claro que no, por tres motivos. En primer lugar, porque éstos (el movimiento-reposo, el entendimiento infinito, la *facies totius Universii*) son necesariamente ilimitados; y su ausencia de límite se explica por su naturaleza infinita, y no por la imposibilidad de conocer el fin (o límite) que eventualmente impone a una cosa singular la cadena infinita de las causas. En segundo lugar, tampoco podemos decir que la existencia de los modos infinitos responda a un máximo y un mínimo; no es posible concebir el movimiento y el reposo como más grande o más pequeño en razón de su infinitud. Sólo podemos decir que un cuerpo determinado, por ejemplo la piedra que arrojo hacia adelante, se moverá más o menos tiempo, en función de otras causas (su inercia, el viento en contra, la fuerza del impulso inicial, etc.). En definitiva, en tercer lugar, tampoco podemos concebir una causa exterior a los modos infinitos que circunstancialmente destruya o suprima su existencia: en virtud de la infinitud que le comunica su causa inmanente, los modos infinitos existen y existirán siempre: para dar un ejemplo, no habrá nunca un momento del tiempo en el que las leyes del movimiento y el reposo dejen de regular la producción de las cosas (cuerpos) en la extensión.

Como vemos, Spinoza rechaza conferir a la Naturaleza naturada universal una duración indefinida; al contrario, en línea con lo que sostenía tempranamente en la carta 12, nuestro autor busca evitar la confusión entre aquello que es infinito por su causa y aquello que es indefinido, es decir, quiere remediar la confusión “entre aquello que se dice infinito porque no tiene límites, y aquello cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, pese a que conocemos su máximo y su mínimo”<sup>44</sup>. Ahora bien, debemos reconocer que saber esto —saber qué modalidad de existencia no les corresponde— no nos dice todavía cuál es la modalidad de existencia que sí les corresponde a los modos infinitos, esto es, qué existencia les atribuye Spinoza de manera positiva y constante. Debemos pues dirigir nuestra atención al primer camino.

Si seguimos esa vía, constatamos que Spinoza demuestra la eternidad de los modos infinitos al momento de operar su deducción formal<sup>45</sup>. Como ya dijimos, la demostración de la proposición 21 prueba que aquello que se sigue inmediatamente de un atributo no puede ser finito ni existir sólo durante un tiempo determinado porque, en ese caso hipotético, entraría en contradicción con la concepción que se ha dado de la esencia divina, la cual existe de manera necesaria y es absolutamente

---

<sup>44</sup> Spinoza, *Correspondencia*, *op. cit.*, Carta 12, p. 130. Cf. Jaquet, *op. cit.*, pp. 190-191.

<sup>45</sup> Cf. Spinoza, *Ética*, I, 21-22, *op. cit.*, pp. 57-58.

infinita. En otras palabras, si lo que se sigue de la naturaleza absoluta de un atributo cualquiera fuese finito y temporal, debería ser determinado por *otra cosa* (i.e. por algo finito y temporal), y no por el atributo en términos absolutos; y eso contradice la hipótesis de la demostración<sup>46</sup>. Lo mismo ha de valer para la proposición 22, cuya demostración dice Spinoza “procede de la misma manera que la demostración de la proposición precedente”<sup>47</sup>.

Como sostiene la mayor parte de los intérpretes, entonces, la eternidad sólo puede atribuirse a los modos infinitos de manera derivada, es decir, únicamente en la medida en que son los efectos necesarios de una causa necesaria, que los produce *in se*, produciéndose eternamente a sí misma<sup>48</sup>. En este sentido, nos parece que no es azaroso que Spinoza divida la demostración de la proposición 21 en dos partes, para probar primero la infinitud de aquello que se sigue de la naturaleza absoluta de cualquier atributo, y luego su eternidad. De esa forma se muestra que la eternidad de los modos infinitos no resulta de su infinitud sino que se sigue de la necesidad de la naturaleza del atributo, considerada en términos absolutos, o en cuanto que está modificado por una modificación infinita. Dicho de otra forma, así se demuestra que los modos infinitos no son eternos porque son infinitos, sino que lo son porque expresan —inmediata o mediatamente— la potencia eterna de la sustancia que los produce, porque son efectos necesarios de la causalidad divina.

Ahora bien, como indicamos antes, ya sea por el carácter derivado de su eternidad, como también por el empleo de ciertos términos (tales como “*semper exister*” o “*tota simul*”), muchos intérpretes han afirmado que Spinoza no es del todo riguroso y que la modalidad de existencia de los modos infinitos se reduce a una sempiternidad (duración infinita) opuesta a lo eterno como intemporalidad<sup>49</sup>. Vinculando la posición de nuestro autor con la de Tomás de Aquino, un intérprete llega incluso a decir que la eternidad de estas afecciones infinitas es en realidad una forma de

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, I, 21 dem., *op. cit.*, p. 57.

<sup>47</sup> *Ibid.*, I, 22 dem., *op. cit.*, p. 58.

<sup>48</sup> Gueroult, *op. cit.*, p. 309; Giancotti, *op. cit.*, p. 295; Matheron, A. (2011). Remarques sur l’immortalité chez Spinoza. En *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique* (pp.681-691). ENS Éditions. p. 681; Prelorentjos, *op.cit.*, pp. 250-ss, y 299-303; Jaquet, *op. cit.*, p. 58.

<sup>49</sup> Puesto que consideran que la eternidad sólo puede pertenecer propiamente a Dios, algunos de esos intérpretes sostienen que el término “eternidad” y sus derivados (eterno, eternamente) designan a veces en la obra de Spinoza la existencia sempiterna. Es decir, cuando no se trata de Dios o la sustancia infinita, la eternidad parece confundirse con una especie de duración infinita sempiterna. Cf. Rousset, *L’être du fini dans l’infini selon l’Éthique de Spinoza*, *op. cit.*, p. 72; Kneale, M. (1968-1969). Eternity and sempiternity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Series, 69, pp. 223-238; Donagan, A. (1973). Spinoza’s proof of immortality. En Grene, M. (ed.), *Spinoza: A collection of critical essays* (pp. 241-258). Garden City, pp. 241-258; Gueroult, *op. cit.*, pp. 304-ss. Véase también: Diodato, R. (1990). *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell’ontologia spinoziana*. C.U.S.L. p. 60 nota 192; Delahunty, R. J. (1985). *Spinoza*. Routledge and Kegan, Paul, pp.144-147. Estos dos últimos intérpretes se refieren a la obra de 1663, que no considera a los modos infinitos, y mucho menos su modalidad de existencia.

“perpetuidad” y que les corresponde como modalidad de existencia el “*aevum*” escolástico<sup>50</sup>.

Por diversos motivos, no nos parece que esas interpretaciones hagan justicia a la intención de Spinoza. Para comenzar podríamos preguntarnos lo siguiente. Si Spinoza, que sin duda conocía los términos que la tradición utilizaba para referirse a otras formas de existencia irreductibles a la eternidad (tales como “duración infinita” o “sempiternidad”), ¿por qué no sostuvo explícitamente que sólo Dios es eterno en sentido propio y que sus modos son sempiternos? ¿Por qué no dijo abiertamente, al momento de deducirlos, que los modos infinitos se asemejan al *aevum* escolástico? Por otra parte, aunque algunos términos —tales como “*semper existere*” o “*tota simul*”— puedan ciertamente tener una significación temporal, no es seguro que nuestro autor haga siempre uso de ellos para dar cuenta del carácter temporal de los modos infinitos. Dicho de otra forma, no es tan evidente que Spinoza utilice esos adverbios para probar la existencia en el tiempo (o en un tiempo infinito) de las leyes eternas e infinitas que se expresan de manera necesaria en los atributos. De hecho, la palabra “siempre” puede expresar en Spinoza una presencia absoluta, y no una mera presencia temporal, o espacio-temporal condicionada<sup>51</sup>. En este sentido, entonces, cuando dice en la proposición 21 que lo que se sigue de la naturaleza absoluta de un atributo existió siempre (asimilándolo explícitamente a la eternidad), quiere decir que existe o “es” necesariamente en acto y que no es un producto contingente de la potencia divina. Esto significa, por ejemplo, que el movimiento y reposo no depende de la creación de un Dios benevolente. Por lo mismo, cuando Spinoza afirma en la demostración de E I, 21 que no puede haber un tiempo en el que no haya existido o no vaya a existir la idea de Dios (o el movimiento y reposo), no está postulando su duración infinita o indeterminada. Todo lo contrario: el objetivo de nuestro autor es demostrar que aquello que se sigue (inmediata o mediatamente) de la naturaleza absoluta de cualquier atributo no puede tener una duración determinada, precisamente en virtud de la necesidad inmutable que vincula, por así decir, de manera indisociable la consecuencia a su fundamento. De la misma forma, el adverbio “*simul*” no reviste sólo una significación cronológica, como quiere Kneale; al contrario, como sucede en matemáticas, puede reenviar a un orden lógico de coexistencia: por ejemplo, el de las partes de un conjunto infinito que están dadas todas a la vez cuando el conjunto es dado<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Cf. Gueroult, *op. cit.*, t. 1, p. 309. Wolfson (*op. cit.*, p. 358-369), a través de un largo estudio de las fuentes en que se habría basado la concepción spinoziana de la eternidad, llega a una conclusión similar a la de Gueroult.

<sup>51</sup> Cf. Macherey, *Hegel o Spinoza, op. cit.*, p. 257.

<sup>52</sup> Cf. Jaquet, *op. cit.*, pp. 131 y 135. La intérprete señala que el adverbio “*sive*” de la proposición apunta precisamente a subrayar la negación de la duración de los modos infinitos.

En fin, hay que subrayar el hecho de que Spinoza —a diferencia de Tomás— nunca define la eternidad como la medida de la permanencia, y nunca dice que se deduce de la inmutabilidad del ser infinito. Para nuestro autor no hay tres categorías temporales irreductibles y expresivas de una jerarquía de seres: el tiempo, como la medida del movimiento, propia de los seres cambiantes y corruptibles; la eternidad, consecuencia de la inmutabilidad y definida como la medida de la permanencia que pertenece exclusivamente a Dios; y entre estas categorías, el *aevum*, es decir, la modalidad de existencia y medida de los seres que no cambian sustancialmente pero que admiten cierta movilidad. Spinoza nunca utiliza la categoría *aevum* y rechaza la jerarquía de la que depende su atribución. Pero además, el filósofo holandés —en la senda inaugurada por Descartes— tampoco presenta la eternidad como una *medida* sino como la *propiedad* inseparable de la existencia divina.

Según Spinoza los modos infinitos inmediatos (es decir, las leyes del movimiento y el reposo, así como los decretos de Dios o leyes del encadenamiento de las ideas) existen necesariamente, son eternos e inmutables; no admiten ellos mismos el cambio, puesto que eso contradeciría la naturaleza absoluta e inmutable del atributo que los causa de manera necesaria, reproduciéndose a sí mismo eternamente. En este sentido, y aunque podamos reconocer que la doctrina de Spinoza permanezca oscura, afirmar —como hacen por ejemplo Donagan y Kneale— que el movimiento y el reposo *presuponen* el tiempo y el cambio, cuando sabemos que ese modo infinito es una expresión inmediata o directa de la potencia eterna y dinámica de una de las expresiones de la esencia divina, podría llevarnos a admitir inadecuadamente que los atributos que expresan la esencia de Dios están sujetos al cambio, o que Spinoza se contradijo a la hora de formular la difícil teoría de los modos infinitos.

¿Qué sucede con el modo infinito mediato o *facies totius Universi*? Pareciera poder reducirse al *aevum* escolástico porque, como afirma Spinoza en la carta 64, admite el cambio permaneciendo idéntico a sí mismo: “[...] la faz de todo el universo, [...] aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma”<sup>53</sup>. Sin embargo, en este caso puede decirse lo mismo: su ser eterno Spinoza no deduce su ser eterno de la inmutabilidad sino que es una consecuencia de la necesidad de la existencia, ciertamente no a causa de la naturaleza absoluta de un atributo, pero sí de la necesidad que le confieren los modos infinitos inmediatos<sup>54</sup>. Aunque las partes modales existentes en la duración varíen *indefinidamente*, según leyes eternas y constantes, el conjunto infinito que forman permanece —precisamente por la eternidad y constancia de esas leyes— igual e invariable en sí mismo,

<sup>53</sup> Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 351.

<sup>54</sup> Cf. Jaquet, op. cit., pp. 66-67.

más allá de cualquier medición temporal. El modo infinito mediato, entonces, *tomado como una totalidad infinita* no responde a la categoría de *aevum*, y se revela —en todo caso— como un “resultado” que permanece siempre igual a sí mismo a través del cambio.

#### 4. Conclusión

EL RECORRIDO QUE HEMOS HECHO nos permite concluir que los modos infinitos no son temporales: no duran puesto que son al contrario eternos, es decir, su existencia es necesaria, aunque no en virtud de su propia naturaleza, sino de su causa. Por lo tanto, aunque aceptemos que la eternidad de los modos infinitos es “derivada”, eso no significa que su eternidad designe la existencia sempiterna —es decir, una duración infinita— o el *aevum*, como quiere Gueroult. Ni tampoco que el texto de la Ética carezca de rigor, como quiere Prelorentjos y, por otros medios, también Kneale. Consideramos que es mejor concluir con Jaquet que, al disociar la eternidad de la inmutabilidad, y al definirla como una “propiedad” real y una noción común, Spinoza muestra que esa existencia necesaria se extiende o “comunica” sin problemas a *los modos infinitos*, eternos por la fuerza de su causa. En la misma línea, incluso puede decirse con P.-F. Moreau lo siguiente: aunque Spinoza rechaza explícitamente desde la misma definición VIII la simetría entre la eternidad y cualquier duración o temporalidad, lo cual prohíbe ciertamente pensar como equivalentes la eternidad y la sempiternidad, no hay que confundir el sentido de ese rechazo. Pues no significa que la eternidad excluya toda relación entre ella y la duración; de hecho, Spinoza admite que las leyes son siempre verdaderas, valen en cualquier tiempo: el “siempre” (*semper*) no forma parte de la definición de la eternidad, pero es una consecuencia de ella. Por eso Moreau concluye afirmando que no puede decirse que, según Spinoza, la eternidad está totalmente “fuera del tiempo”; pero que, sí puede decirse que una cosa eterna existe sempiternamente, con la condición de precisar que no es esa sempiternidad lo que constituye su eternidad.<sup>55</sup>

La verdadera dicotomía que se desprende de la ontología de la inmanencia y del ser necesario de Spinoza, en términos de lo que podemos llamar su “teoría del tiempo”, no se plantea por lo tanto —como quieren algunos intérpretes— entre la eternidad intemporal de Dios y sus atributos y la sempiternidad o duración infinita de los modos infinitos y de las mentes. Tampoco entre la eternidad y la duración, como si la segunda fuera una imagen degradada e imperfecta de la primera. Para

---

<sup>55</sup> Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Presses universitaires de France, p. 507.

Spinoza la diferencia importante a tener en cuenta es la que se da entre aquello que es eterno sin restricción (sustancia, atributos, modos infinitos) y aquello que lo es con ciertas restricciones, a saber: los modos finitos, cuyas esencias son sólo “verdades eternas”, y cuya mente tiene una parte eterna, su entendimiento en cuanto tiene ideas adecuadas. Así pues, la demostración de la función que cumplen los modos infinitos y la explicación del sentido de su eternidad preludian y suministran la base para que Spinoza, en la última parte de la *Ética*, muestre que es posible que los seres humanos finitos tengan una experiencia de la eternidad, tan difícil como rara.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chaui, M. (1999). *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Companhia das Letras.
- Curley, E. (1969). *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*. Cambridge University Press.
- Delahunty, R. J. (1985). *Spinoza*. Routledge and Kegan.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, 1999
- Diodato, R. (1990). *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell'ontologia spinoziana*. C.U.S.L.
- Donagan, A. (1973). Spinoza's proof of immortality. En Grene, M. (ed.), *Spinoza: A collection of critical essays* (pp. 241-258). Garden City.
- Giancotti, E. (1995). *Studi su Hobbes e Spinoza*. Bibliopolis.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza, t. I. Dieu*. Aubier Montaigne.
- Gueroult, M. (1974). *Spinoza, t. II. L'Ame*. Aubier Montaigne.
- Jaquet, Ch. (1997). *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Kimé.
- Kneale, M. (1968-1969). Eternity and sempiternity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Series, 69, pp. 223-238.
- Macherey, P. (2007). *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón.
- Macherey, P. (2001). *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie: la nature des choses*. Presses universitaires de France.
- Matheron, A. (2011). Remarques sur l'immortalité chez Spinoza. En *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (pp.681-691). ENS Éditions.
- Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Presses universitaires de France.
- Morfinò, V. (2012). L'uso dell'avverbio *simul* nell'Etica. En D'Anna, G. y Morfinò, V. (Eds.), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi moderni* (pp. 355-377). Milano.
- Prelorentzos, Y. (1992). *La durée chez Spinoza* (tesis inédita). Université de Paris IV (Sorbonne).

- Rousset, B. (1968). *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Vrin.
- Rousset, B. (2000). *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Kimé.
- Schamltz, T. (1997). Spinoza's Mediate Infinite Mode. *Journal of the History of Philosophy* 35 (2). DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.1997.0024>.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado breve* (A. Domínguez, Trad.). Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2000). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, introd., trad. y notas). Alianza Editorial.
- Wolfson, H.A. (1934). *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Vol. 1. Harvard University Press.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.007>  
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 139-162