


## Lost in Translation: La distinción entre *Mens-Anima-Intellectum* en la filosofía de Spinoza y su relevancia conceptual en *Ética V*

Rodrigo Miguel Benvenuto

Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas – Universidad Nacional de San Martín (Argentina)  
Instituto de Educación, Justicia y Trabajo – Universidad Nacional del Oeste (Argentina) ✉ 

<https://www.doi.org/10.5209/ashf.95467> Recibido: 09/04/2024 • Aceptado: 23/09/2025

**Resumen:** El objetivo de este artículo consiste en desentrañar un problema filosófico en el pensamiento de Spinoza y que, bajo la apariencia de una dificultad semántica ligada a la traducción, evidencia la complejidad de las relaciones entre la mente y el intelecto, como también las consecuencias que se derivan de la ontología de la inmanencia en la Quinta Parte de la *Ética*. Esta dificultad se plantea a partir de los significados que poseen los términos *Anima*, *Mens* e *Intellectum* en la filosofía de Spinoza. Para ello, se analizará la relación de identidad indisoluble entre *Mens* y el cuerpo, y que expresa la radicalización de la ontología de la inmanencia contra la substantialización operada por Descartes. Asimismo, se propone reinterpretar el significado que posee la *Mens* en la ontología de Spinoza a partir de la exposición del amor intelectual de Dios como experiencia del tercer género de conocimiento. Consideramos que es en la Quinta Parte de la *Ética* donde se refleja, con mayor claridad, el significado materialista de la concepción spinoziana de la *Mens*.

**Palabras clave:** Eternidad; Inmanencia; Ontología; Relación; Spinoza; Mente

### EN Lost in Translation: The Distinction between *Mens-Anima-Intellectum* in Spinoza's Philosophy and its Conceptual Relevance in *Ethica V*

**Abstract:** The objective of this article is to unravel a philosophical problem in Spinoza's thought that, under the appearance of a semantic difficulty linked to translation, shows the complexity of the relationships between the mind and the intellect, as well as the consequences that arise. They derive from the ontology of immanence in the Fifth Part of *Ethics*. This difficulty arises from the meanings of the terms *Anima*, *Mens*, and *Intellectum* in Spinoza's philosophy. To address this, the indissoluble identity between *Mens* and the body will be analyzed, highlighting the radical nature of the ontology of immanence in contrast to the substantialization introduced by Descartes. Furthermore, the article proposes a reinterpretation of the meaning of *Mens* in Spinoza's ontology through the exposition of the intellectual love of God as an experience of the third kind of knowledge. We argue that it is in the Fifth Part of the *Ethics* where the materialist significance of Spinoza's conception of *Mens* is most clearly reflected.

**Keywords:** Eternity; Immanence; Ontology; Relation; Spinoza; Mind

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El origen problemático de la identificación entre *Mens* y *Anima* en las primeras obras. 3. *Anima*, seu *Mens*. 4. *Mens* seu *Corpus*: La identidad indisoluble de la mente y el cuerpo en la ontología spinoziana. 5. El concepto spinoziano de *Mens* y su centralidad en la ontología de Spinoza. 6. Sobre la eternidad de la mente. 7. Conclusión.

**Cómo citar:** Benvenuto, R. M. (2026). "Lost in Translation: La distinción entre *Mens-Anima-Intellectum* en la filosofía de Spinoza y su relevancia conceptual en *Ética V*". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (2), 309-321.

## 1. Introducción

En el intercambio epistolar entre Spinoza y Oldenburgh encontramos una carta donde el secretario de la *Royal Society* pregunta al filósofo sobre los defectos que encuentra en las filosofías de Descartes y Bacon. En su respuesta se destaca que ambos “[...] no han comprendido la verdadera naturaleza de la mente humana [quod veram naturam humanae Mentis non cognoverint]”<sup>1</sup>. En el caso de Bacon, agrega incluso que, “[...] el Verulamio suele confundir el intelecto con la mente, y en esto difiere mucho de Descartes [quod Verulamius saepe capiat intellectum pro Mente, in quo Cartesio differt]”<sup>2</sup>. Sin embargo, aun cuando no confunde *intellectus* con *Mens*, Descartes incurre en un error más grave, al separar la voluntad y el intelecto. Detrás de este juicio se observa el esfuerzo de Spinoza para desarticular estos errores y confusiones derivados de una concepción deficiente de la *Mens*, y que se hace especialmente evidente en la filosofía de Descartes a partir del dualismo substancial entre cuerpo y alma. Este esfuerzo se puede encontrar en las primeras formulaciones de su filosofía, donde Spinoza intenta plantear sus diferencias con la filosofía cartesiana. Sin embargo, y como observa Moreau, “[...] el anti-cartesianismo se expresa en un lenguaje todavía cartesiano, y dentro de una problemática – al menos en parte – igualmente cartesiana”<sup>3</sup>.

Al marcar sus diferencias con la filosofía de Descartes, Spinoza establece una clara distinción entre *Anima*, *Mens* e *Intellectum*, de tal forma que cada uno de estos términos posee un significado ontológico muy preciso en su propuesta filosófica. En este sentido, se observa que la tensión conceptual entre *Anima* y *Mens* se instala en medio del debate con la tradición filosófica escolástica y cartesiana.

El problema de la sustitución de *Anima* por *Mens* responde así a un problema filosófico. En este sentido, como ha sostenido Giacottti, la sustitución de *Anima* por *Mens* “[...] no es, obviamente, una cuestión puramente terminológica, sino también filosófica, y terminológica en cuanto filosófica”<sup>4</sup>. Y, en un

sentido similar, Totaro reconoce la importancia de los valores semánticos de *Anima*, *Mens* y su correspondencia en lengua neerlandesa como *Ziel*, a partir de los testimonios que se pueden encontrar en los diccionarios de la época y en las obras de Spinoza<sup>5</sup>. Desde otra perspectiva, Jaquet comienza su investigación sobre la relación entre cuerpo y mente en Spinoza a partir de las observaciones que llevan a cabo Damasio y Changeux desde las neurociencia contemporánea para indagar sobre la ruptura revolucionaria que provoca Spinoza frente a Descartes<sup>6</sup>. Y en tal sentido, expone su crítica a la teoría del paralelismo entre cuerpo y mente para sostener una relación de igualdad. De esta forma, la *Mens* se concibe como “[...] una manera de pensar el cuerpo, de hacerse una idea de éste, más o menos adecuada en función de la naturaleza clara o confusa de los afectos que lo modifican”<sup>7</sup>.

El problema de las distinciones terminológicas se hace evidente en *E. V* (y en especial, a partir de la exposición del tercer género de conocimiento), y una prueba de ello son las diversas interpretaciones sobre la segunda mitad de *E. V*, y los conflictos que se han planteado para determinar su coherencia con el resto de la *Ética*. De allí que, en el desarrollo del amor intelectual de Dios, Guzzo sostiene que Spinoza “[...] destruye más bien que desarrolla, las premisas de su sistema”<sup>8</sup>. Asimismo, Curley confiesa que “[...] a pesar de muchos años de estudio, siento que todavía no he comprendido esta parte de la *Ética* en un modo adecuado”<sup>9</sup>. Finalmente, Bennett mantiene sus dudas respecto a los alcances de la segunda mitad de *E. V*, y establece un juicio terminante al respecto: “Conforme a ese modelo elevado, la segunda mitad de la Parte 5 es desdeñable. Después de tres siglos de fracasos de obtener algún fruto de ella, ha llegado el tiempo de admitir que esta parte de la *Ética* nada tiene que enseñarnos y es, casi con seguridad, inútil”<sup>10</sup>. Y culmina afirmando que “[...] es una basura que es la causa de que otros escriban basura”<sup>11</sup>.

Entre la perplejidad y la condena que se plantea con respecto a los fundamentos del *amor intelectual de Dios*, la *ciencia intuitiva*, la *acquiescentia* y la *eternidad de la mente*, resulta necesario indagar sobre la complejidad conceptual y argumentativa de *E. V*. Y en este punto, consideramos que la distinción entre *Mens* y *Anima* resulta un elemento de peso para determinar el significado preciso de estas ideas en

<sup>1</sup> *Ep*, 2. G. IV, 8. Los textos de Spinoza se citarán según las siguientes abreviaturas: *PFC* Principios de la Filosofía de Descartes; *KV*, Tratado Breve; *CM* Pensamientos Metafísicos (en las tres se indicará Pars (Parte) y Cap. (Capítulo)); *E* *Ética*; *Ep* Epistolario (añadiendo el número de carta); *TIE* Tratado de la enmienda del intelecto (añadiendo el número de párrafo). En las citas correspondientes al *PFC* y a la *Ética* se abreviará, Cor. (corolario), Expl. (explicación), Prop. (proposición), Praefatio (prefacio), esc. (escolio), App. (apéndice), Cap. (capítulo) y Dem. (demostración). Las referencias siguen la edición de Carl Gebhardt, y se citan como G, número de volumen y número de página. Salvo indicación en contrario, las traducciones son nuestras.

<sup>2</sup> *Ep*, 2; G. IV, 9.

<sup>3</sup> Moreau, P-F., *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2014, p. 55.

<sup>4</sup> Giacottti, E., “Sul concetto spinoziano di mens”, en Crapulli, G. Y Giacottti, E. [eds.], *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1969, p. 360. Asimismo, sostiene la autora que el progresivo abandono en el uso de *Anima* y su sustitución por *Mens* indica tanto un rechazo por aquello que se entendía por *Anima* (sobre todo en la tradición judeocristiana), como la necesidad de Spinoza por cuestionar los valores semánticos de los conceptos tradicionales y darles un nuevo significado (como se observa, por ejemplo, en los conceptos de substancia, atributo y modo).

<sup>5</sup> Véase Totaro, P., “«Ad sensum verborum attendere» Le ricerche terminologiche nella moderna letteratura su Spinoza”, en Totaro, P. [ed.] *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale. Seminario Internazionale Roma, 29-30 settembre 1995*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1997, p. 261.

<sup>6</sup> Jaquet, Ch. *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Córdoba, Encuentro Grupo Editorial, 2013.

<sup>7</sup> Jaquet, 2013, p. 20.

<sup>8</sup> Guzzo, A., *Il pensiero di Baruch Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980, p. 169.

<sup>9</sup> Curley, E., *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza’s Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 84.

<sup>10</sup> Bennett, J., *Un estudio de la Ética de Spinoza*. Traducción de José A. Robles García, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 378.

<sup>11</sup> Bennett, 1990, p. 380.

el contexto general de la filosofía de Spinoza<sup>12</sup>. De allí que la persistencia en la traducción de *Mens* por *alma* no permite reconocer el contenido materialista, vinculado a la ontología de la immanencia, Spinoza quiere expresar bajo el concepto de *Mente*.

Nuestra hipótesis sostiene que la tensión conceptual que plantea Spinoza entre *Anima* y *Mens*, se explica en el contexto de la crítica a los presupuestos de la filosofía de Descartes, a partir de una interpretación materialista de la unidad de la mente y el cuerpo. Esta hipótesis se corrobora, según nuestra lectura, en *EV*, donde Spinoza manifiesta su disidencia con respecto a Descartes y expone las consecuencias que se siguen de la distinción entre alma y cuerpo. A partir de sus críticas al dualismo cartesiano, propone una lectura ontológica de la relación entre la mente y el cuerpo bajo la perspectiva de la eternidad, en la cual el significado materialista de *Mens* permite reconocer la trama inmanente de la relación entre Dios y las cosas singulares.

Por esta razón, consideramos que la traducción de *Mens* por *alma* oculta el significado más profundo de la transformación filosófica que Spinoza propone en su obra<sup>13</sup>. Evidentemente esta dificultad en el plano de la traducción es un indicio de una tensión más profunda, en el plano filosófico, que se evidencia especialmente en *E. V.* De allí que no han sido pocos los especialistas que han derivado de allí una interpretación espiritualista o mística que, de algún modo, contradice las partes precedentes de la *Ética*<sup>14</sup>.

A partir de esta disparidad de criterios en torno a la terminología filosófica que utiliza Spinoza, nos

proponemos en este artículo indagar sobre la especificidad que tienen los conceptos de *Mens*, *Anima* e *Intellectus* en su filosofía. Para ello consideramos que, en primer lugar, es preciso dilucidar el origen de *Mens* a partir de una delimitación prudente y progresiva que lleva a cabo Spinoza del concepto de *Anima*. Prudente, ya que reconoce que el término *Anima* se vincula con el prejuicio substancialista a partir de la filosofía de Descartes, y que Spinoza quiere desactivar en su reflexión filosófica. A su vez es progresiva, ya que reconoce la diferencia entre *Anima* y *Mens* en un proceso constructivo que se puede evidenciar desde el *TIE* hasta la *Ética* y que tiene su más alta elaboración conceptual en el desarrollo del tercer género de conocimiento como amor intelectual de Dios (*Amor Intellectualis Dei*). Finalmente se propone analizar el significado materialista que adquiere el concepto de *Mens* a partir de su importancia central en la ontología de la immanencia spinoziana, y que se refleja especialmente a partir de *E. V.*

## 2. El origen problemático de la identificación entre *Mens* y *Anima* en las primeras obras

El indicio textual más concreto de la tensión entre *Mens* y *Anima* se encuentra en la recepción crítica de Spinoza a la filosofía de Descartes en su obra temprana *Principios de la filosofía de Descartes*. Allí se transcribe la definición VI de la exposición geométrica de las razones que explican la existencia de Dios, y que Descartes propone en las *Respuestas a las Segundas Objeciones a Meditaciones Metafísicas*. Spinoza transcribe esta definición de acuerdo con la edición en latín de 1641 del texto de Descartes:

La substancia en la que inhiere inmediatamente el pensamiento se llama *Mente*. Y hablo aquí de *mente* más bien que de *anima*, porque el término *anima* es equívoco, y se toma con frecuencia por una cosa corpórea<sup>15</sup> (*PFC*, pars I, Def. VI; G. I, 150).

<sup>12</sup> Aun cuando el concepto de *Mens* posea una especificidad que se puede encontrar a lo largo de la tradición filosófica y que se torna clave en la filosofía de Spinoza. Para una historia del concepto de *Mens* remitimos especialmente a Canone, E. *Per una storia del concetto di mente*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2005; y a Macdonald, P. S., *History of the Concept of Mind. Speculations about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume*, New York, Routledge, 2017.

<sup>13</sup> De hecho, se trata de un problema con cual deben lidiar los traductores de la obra de Spinoza. En este sentido, y ateniéndonos a la lengua castellana, Vidal Peña reconoce la connotación espiritualista de una tradición contra la cual Spinoza se pronuncia con claridad. Sin embargo, propone traducir *Mens* por *alma* al considerar que la voz *mente* “[...] permanece demasiado adscrita, en castellano, a «contenidos cerebrales», y tampoco es ése el caso de la *mens* espinosiana, que es forma o idea del cuerpo, y no – o no sólo – «representación cerebral»” En Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2013, p. 109, n. 24. Por su parte, Domínguez deja constancia de la dificultad para encontrar equivalentes a palabras que, en el contexto spinoziano, tienen un significado propio como *Anima* y *Mens*. Asimismo, expresa su decisión de traducir *Mens* por *alma* en una nota al *Praefatio* de *E. V.*, al considerar que *Mens* es un término “[...] tan socorrido hoy”. En Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2009, p. 244, n. 29. Por el contrario, Lomba Falcón y Caimi optan por respetar el significado original, al traducir *Mens* por *mente*. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición de Pedro Lomba. Madrid, Trotta; Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Bs. As, Colihue, 2022.

<sup>14</sup> Sobre las interpretaciones que proponen una lectura en clave mística de la Quinta Parte de la *Ética*, véase Nadler, S., “Spinoza and Philo. The Alleged Mysticism in the *Ethics*” En Miller, J.- Inwood, B. [eds.] *Hellenistic and Early Modern Philosophy*. New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 232-250.

<sup>15</sup> “Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur *Mens*. Loquor autem hic de *mente* potius, quam de *anima*, quoniam *animae* nomen est aequivocum, et saepe pro corporea usurpatur” En *PFC*, Pars I, Def. VI; G. I, 150. Véase la edición en latín de las *Respuestas* de Descartes a las *Segundas objeciones*: “*Substantia*, cui inest immediate cogitatio, vocatur *Mens*; loquor autem hic de *mente* potius quam de *anima*, quoniam *animae* nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur” (AT, VII, 161). Sin embargo, en la edición en francés de 1661 (que recoge las revisiones y correcciones que el propio Descartes habría realizado al texto latino en 1647) se encuentra una importante modificación respecto del original, donde la equívocidad ya no marca la necesidad de distinción entre *Mens* y *Anima*, sino que opera otro criterio: “La substancia en la que reside inmediatamente el pensamiento se llama aquí *Espíritu*. Y sin embargo este nombre es equívoco, en cuanto se lo atribuye también algunas veces al viento o a los licores muy sutiles; pero no conozco uno más apropiado [La substance dans laquelle réside immédiatement la pensée, est ici appelée *Esprit*. Et toutefois ce nom est équivoque, en ce qu'on l'attribue aussi quelquefois au vent et aux liqueurs fort subtiles; mais je n'en sache point de plus propre] » (AT, IX, 125). Como plantea Gregory, el término francés *esprit* traduce y unifica una terminología latina que oscila entre *mens*, *animus*, *ingenium* y *mentis acies*, y desde esta unificación Descartes propone la interpretación de *spiritus* en línea con un concepto médico y mecánico de vida y sensibilidad. Véase T. Gregory, *Origini della terminología filosófica moderna. Linee di ricerca*. Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2006, pp. 63-64. Los textos de Descartes se citan según la edición de Adam y Tannery (AT) indicando el tomo y

Inmediatamente encontramos en la edición holandesa del *PFC* (y que Gebhardt incorpora a su edición de la obra de Spinoza) una nota de Pieter Balling que da cuenta de la tensión y complejidad entre ambos términos:

Lo que añadió Descartes a esta definición se aplica solo al término *mens*, pues, ya que en latín no es equívoco ni significa algo corpóreo, expresa más claramente su pensamiento. Sin embargo, ya que en nuestra lengua no encontramos ningún término que no signifique igualmente algo corpóreo, un término no expresaría su pensamiento más claramente que el otro, y por lo tanto habría sido inútil traducir aquí<sup>16</sup>.

Por esta dificultad de la lengua neerlandesa para determinar una equivalencia con el término *Mens*, Balling propone un criterio de traducción que le permita sustituir *Mens* por el equivalente de *Anima* en neerlandés (es decir, *Ziel*). De esta forma, el reemplazo de *Mens* por *Ziel* (*Anima*) parece responder más a una limitación léxica que se le presenta a Balling, antes que un criterio filosófico<sup>17</sup>. Una evidencia de esta limitación podría estar dada en la omisión de la expresión spinoziana *Mens, seu Anima* en la edición de Balling, y que Lodevijk Meyer escribe en el prefacio. De esta forma, Meyer busca diferenciar la propuesta de Spinoza del dualismo cartesiano y evitar las consecuencias que se siguen de ella.

En la edición original en latín, Spinoza afirma que, del mismo modo que el cuerpo es extensión determinada por el movimiento y el reposo según las leyes de la naturaleza, “[...] así también la mente o el alma humana no es absolutamente el pensamiento [sic etiam Mentem sive Animam humanam non esse absolute], sino tan solo el pensamiento determinado, de un modo cierto por las ideas, según las leyes de la naturaleza pensante”<sup>18</sup>. Nuevamente, la edición neerlandesa de Balling sustituye la disyunción *Mens, seu Anima* por la expresión “[...] el alma humana [de menschelyke ziel] no es el pensamiento humano en sentido absoluto”<sup>19</sup>.

Esta dificultad se trasladará al *Tratado Breve*, donde se reitera el uso del término *Ziel*. En algunos casos, *Ziel* indica la esencia necesaria de ideas no existentes como es el caso de “[...] la idea del amor en el alma sin el cuerpo [en die van de liefde in de ziel zonder ‘t lighaam]”<sup>20</sup>, o, en otros casos, para manifestar su rechazo a la concepción substancial del ser humano “[...] en cuanto consta de espíritu, alma o cuerpo [voor zo veel hy uyt geest, ziele, of lighaam]”<sup>21</sup>. De esta forma, Spinoza desarrolla una larga exposición para demostrar que el alma (*Ziele*), no es una substancia (*Zelfstandigheid*) sino un modo (*een wyze*). Por ello, la idea de cada cosa particular

que existe es “[...] el alma de cada cosa particular [wy de ziel van dit ieder bijzonder ding]”<sup>22</sup>. Y así como la existencia de nuestro cuerpo se determina por la proporción de movimiento y reposo, del mismo modo, debe existir un conocimiento, idea, etc., de todas las cosas en la cosa pensante, “[...] y así también nuestra alma [de ziel van ons is]”<sup>23</sup>. Por ello, la proporción del cuerpo y el alma no cambian por la acción de otros cuerpos. No obstante, si el cambio es violento al punto de destruir la proporción de movimiento y reposo, constituirá la muerte del cuerpo, y en tanto es una idea, conocimiento del cuerpo, etc., implica “[...] una aniquilación del alma [een vernietiging der ziele]”<sup>24</sup>. De la misma forma, Spinoza se refiere al conocimiento como “[...] causa próxima de todas las pasiones del alma [de naaste oorzaak van alle de Lydingen in de ziele]”<sup>25</sup>. El término *Ziele* a su vez se repite en el análisis de las pasiones humanas y, especialmente, en el deseo, que se define como “[...] inclinación que posee el alma hacia aquello que concede como bueno [die nyginge te zy die de Ziele heeft tot iets ‘t geen zy als goet keurt]”<sup>26</sup>.

Por lo que se puede observar en estas diferencias entre la edición latina y neerlandesa, la operación de traducción de Balling oculta una tensión que Spinoza propone entre los conceptos de mente y alma a partir de la expresión *Mens, seu Anima*. La ambigüedad que plantea la sustitución de *Mens* por *Ziel* es mayor, como se puede observar cuando Spinoza aborda la incapacidad de quienes se ocuparon de pensar en los entes de razón antes que en los entes reales, y por ello deducen la existencia real de la voluntad libre. En estos casos, la referencia al *Anima* como substancia no permite distinguir la relación entre la *Mens* y su dinámica productiva y material de las ideas. De allí que, según Spinoza, resulta incomprensible la postura de quienes consideran que las voliciones humanas “[...] forman en su alma un modo general, al que llama voluntad, del mismo modo que de este y aquel hombre forma una idea de hombre [zoo maakt hy in syn ziele een algemeene wyze, die hy Wille noemt, gelyk hy ook zoo uyt deze man, en die man, een Idee maakt van mensch]”<sup>27</sup>. Una primera conclusión que se sigue de la sustitución en lengua neerlandesa de mente (*Mens*) por alma (*Ziele*) es la evidente distorsión que plantea el cartesianismo, y que impide desentrañar la clave ontológica de la distinción entre substancia y modos. En efecto, al identificar *Mens* y *Zielk*, se ubica en un mismo plano la producción de voliciones con la idea de hombre. Por esta razón, nos referimos a un déficit conceptual que se expresa por primera vez en Balling y que se arrastra en la elección de *Anima* o su equivalente neerlandés para remitirse a *Mens* como expresión no-substancializada de los procesos mentales y el conocimiento de la idea.

Desde esta perspectiva, se comprende el significado de la alternativa que se encuentra en el prefacio de Meyer a los *Principios de la filosofía de Descartes*. La expresión *Mens, seu Anima* expone la diferencia que Spinoza quiere plantear frente a

la página correspondiente. En todos los casos, la traducción es nuestra.

<sup>16</sup> *PFC*, Pars I, Def. VI; G. I, 150.

<sup>17</sup> Sobre el rol de Balling como editor y traductor al holandés de las obras de Spinoza, véase Giancotti, 1969, pp. 129-131.

<sup>18</sup> *PFC*, praefatio Meyer; G. I, 132.

<sup>19</sup> Spinoza, *Renatus Des Cartes Beginzelen der Wysbegeerte, I en II Deel, Na de Meetkonstige wijze beweezen door Benedictus de Spinoza*. Amsterdam, Jan Rieuwertsz 1664, p. VI.

<sup>20</sup> *KV*, Parte I, cap. 1, § 8 n.; G. I, 17.

<sup>21</sup> *KV*, Parte II, prefacio, § 2; G. I, 51.

<sup>22</sup> *KV*, Parte II, prefacio, § 2, n. 6; G. I, 51.

<sup>23</sup> *KV*, Parte II, prefacio, § 2, n. 9; G. I, 52.

<sup>24</sup> *KV*, Parte II, prefacio, § 2, n. 14; G. I, 52.

<sup>25</sup> *KV*, Parte II, cap. 2, § 4; G. I, 56.

<sup>26</sup> *KV*, Parte II, cap. 16, § 2; G. I, 80.

<sup>27</sup> *KV*, Parte II, cap. 16, § 4; G. I, 82.

aquellas concepciones que, al identificar la mente con el alma, incurrían en el error de considerar a esta última como forma del cuerpo (Aristóteles y la escolástica) o, como en el caso de Descartes, substancializan el alma y el cuerpo sin explicar con claridad y distinción la unidad entre ambas substancias<sup>28</sup>.

En síntesis, la operación de traducción entre *Mens* y *Ziel* que lleva a cabo Balling constituye un impedimento para reconocer la ruptura que Spinoza provoca frente a la tradición filosófica, al rechazar la substancialización del alma o la unidad hilemórfica de cuerpo y alma. Desde esta perspectiva, resulta posible indagar sobre el significado concreto que posee el término *Mens* en la filosofía de Spinoza, y que no puede ser asimilado al concepto de alma. Una evidencia concreta de esta ruptura con la tradición filosófica se encuentra en las correspondencias entre algunos párrafos del *Tratado Breve* y la *Ética*. De acuerdo con Giancotti, estas correspondencias exponen un proceso de desmitificación progresiva del término *Anima* hacia el concepto de *Mens*<sup>29</sup>. Este proceso de desmitificación, como se verá a continuación, constituye un punto importante en la crítica de Spinoza al cartesianismo, y al mismo tiempo, da cuenta de la originalidad que plantea la ontología spinoziana, a partir de una concepción materialista e inmanente de la *Mens*.

### 3. *Anima, seu Mens*

La desmitificación que introduce Spinoza a partir de su concepción ontológica se inscribe en una crítica a la filosofía de Descartes y, en un sentido más amplio, a las teorías filosóficas que plantean un imperio de la voluntad sobre las pasiones humanas. De este modo, en el *Praefatio* a *E. V*, y luego de criticar la determinación de la voluntad sobre los afectos que defienden los estoicos, agrega lo siguiente:

A esta opinión es no poco favorable Descartes. Él sostiene que el alma, o sea, la mente, está unida principalmente a cierta parte del cerebro [*statuit Animam, seu Mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri*], es decir, a la llamada glándula pineal, por cuyo medio la mente siente todos los movimientos excitados en el cuerpo y los objetos externos, y la mente puede mover esta glándula de diversas maneras, con solo quererlo<sup>30</sup>

La fórmula *Animam, seu Mentem* constituye una crítica al abordaje cartesiano de la unión entre el cuerpo y el alma a partir de la glándula pineal. A partir del argumento mecanicista de la glándula pineal, Descartes puede afirmar el imperio absoluto del alma sobre las pasiones humanas<sup>31</sup>. Sin embargo, detrás de la alternativa entre *Anima* y *Mens*, se expresa un doble movimiento de Spinoza.

En el primer movimiento, Spinoza interpreta que Descartes se refiere inadecuadamente a *Mens*, ya que la concibe como parte adherida a un órgano cerebral (la glándula pineal) que siente los movimientos y determina al movimiento del cuerpo<sup>32</sup>. La alternativa *Animam, seu Mentem* es, desde este punto de vista, inclusiva. Tanto *alma* como *mente* parecen expresar lo mismo. Sin embargo, y luego de elaborar una completa descripción de la teoría cartesiana sobre la potestad absoluta del alma sobre las pasiones, admite su perplejidad frente a Descartes quien, habiendo criticado a los escolásticos, “[...] asume una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta [*Hypothesis sumat omni occulta qualitate occultiore*]”<sup>33</sup>. En efecto, la radical separación entre alma y cuerpo obligó a Descartes a recurrir a Dios, causa de todo el universo, y desestimar una causa próxima para explicar la mente y su unión con el cuerpo.

A partir de esta crítica, podemos dilucidar el segundo movimiento de la operación especulativa que se encuentra en la fórmula *Animam, seu Mentem*. Spinoza expone el error cartesiano de concebir el *Anima* como una substancia, e interpreta la alternativa en términos de exclusión entre *Anima* o *Mens*. Al designar al alma como sede que explica los movimientos del cuerpo y la determinación de las pasiones por medio de la voluntad, la mente queda reducida a un mero receptáculo que, por medio de una operación fisiológica que sintetiza la glándula pineal, explica inadecuadamente la relación con el cuerpo. De este modo, *Anima* se identifica inadecuadamente

<sup>28</sup> Entre aquellos que interpretan una continuidad entre la concepción aristotélica de la unidad hilemórfica con la concepción spinoziana se destaca la interpretación de Wolfson a partir de identificar (en el Tomo II de su obra) la definición de *Mens* como “idea del cuerpo” como una reformulación de la definición aristotélica de alma como forma del cuerpo. Y, unas páginas más tarde, interpreta que la concepción de la *Mens* como parte del intelecto infinito de Dios lleva a identificar a Spinoza con algunos aspectos de las teorías emanatistas medievales de origen judío y la concepción del Intelecto Agente. Y agrega: “the significance of this statement of Spinoza that “the human mind is a part of the infinite intellect of God” is to be found both in what it directly affirms and in what it indirectly denies. It directly affirms that the human mind is what the mediaevals would describe as being of divine origin. But it seems indirectly to deny that it is what some mediaevals would describe as being a part of God’s essence itself. It is a part only, Spinoza seems to say, of the infinite intellect of God, which corresponds to what the mediaevals call the Active Intellect”. Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Vol. II, Cambridge, Harvard University Press, 1934, pp. 49-50. Sin embargo, la idea misma de una iluminación exterior a la mente humana que permite actualizar las formas, tal como se sostiene en la teoría emanatista del intelecto agente, es exactamente lo contrario de lo que Spinoza deduce de su ontología de la inmanencia. Por tal motivo, no coincidimos con lo expuesto aquí por Wolfson.

<sup>29</sup> Véase E. Giancotti, “Sul concetto spinoziano di *mens*”, en Crapulli, G. y Giancotti, E. [eds.] *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1969, pp. 119-184

<sup>30</sup> *E. V, praef.*, G. II, 278

<sup>31</sup> Descartes plantea de manera clara, en una carta a Mersenne del 22 de abril de 1641, la sinonimia entre *Anima* y *Mens*: “*Anima* en bon latin signifie *aërem, sive oris halitum*; d’où je crois qu’il a été transféré *ad significandam Mentem*, et c’est pour cela que j’ai dit que *saepe sumitur pro re corporea*” (AT, III, 362).

<sup>32</sup> Esta concepción del *alma* o *mente* como sede de las acciones ya había sido oportunamente criticada en el escolio a *E. II*, prop. 35. Puesto que quienes dicen que las acciones humanas dependen de la voluntad, emiten palabras vacías, sin conexión con ninguna idea. Y agrega: “Pues todos ignoran qué sea la voluntad, y cómo mueva al cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa y fingen sedes y habitáculos del alma [qui aliud jactant, & animæ sedes, & habitacula fingunt], suelen provocar risa o náusea” *E. II*, prop. 35, esc.; G. II, 117.

<sup>33</sup> *E. V, praef.*, G. II, 280

a *Mens* al considerar que se trata de una substancia separada del cuerpo.

La crítica spinoziana al alma como receptáculo o sede de la voluntad libre será un aspecto central en la crítica a los prejuicios que Spinoza desarrolla en el *Apéndice a E. I.* Allí se rechaza la tesis cartesiana, en tanto que constituye un prejuicio por el cual “[...] los hombres opinan que son libres, ya que son conscientes de sus voliciones y de su apetito y ni en sueños piensan en las causas por la que están dispuestos a apetecer y a querer” [quod homines, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, sui que appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, et volendum, quia eorum ignari, nec per somnium cogitant]<sup>34</sup>. Y, de un modo explícito en el *Prefacio a E. V.* Allí critica el argumento de la unidad entre cuerpo y alma a partir de la glándula pineal, y admite que las afirmaciones de Descartes sobre la voluntad y la libertad son falsas.

De esta forma, se puede observar que cada referencia de Spinoza al término *Anima* se encuentra en un contexto crítico con el cartesianismo. *Anima* o *Mens* plantea la ruptura con cualquier intento de substancialización de la mente, y que lleve a considerarla como una substancia independiente y separada del cuerpo. De esta forma, *Mens* indica una constitución material de la mente, ligada a la producción de las ideas a partir de la unión con el cuerpo, y que no se identifica con la tradición filosófica. En esta tradición, el concepto de *Anima* como sede o receptáculo de la voluntad, impide determinar esta unidad material y psicofísica con el cuerpo al otorgarle una jerarquía superior a la materialidad del cuerpo.

Evidentemente, Spinoza intenta desligarse de los presupuestos de la filosofía cartesiana, y que persiste en una tensión en el lenguaje y la terminología con la que expresa su filosofía. En el *Tratado de la enmienda del intelecto*, se puede encontrar este intento por desligarse del lenguaje cartesiano, al observar que la relación con el cuerpo siempre puede ser concebida de manera inadecuada o confusa. Así parece sugerirlo Spinoza en una nota al pie al parágrafo 58:

Sucede a menudo que un hombre recuerda la palabra «alma» [*hanc vocem anima ad suam memoriam revocare*], y al mismo tiempo forma alguna imagen corpórea. Puesto que cuando estas ideas se representan al mismo tiempo cree fácilmente que imagina y figura un alma corpórea, pues no distingue el nombre de la cosa misma. Aquí les pido a los lectores que no se precipiten a refutar esta explicación, y espero que no lo hagan, siempre que examinen del modo más cuidadoso posible los ejemplos y al mismo tiempo a aquellas cosas que siguen<sup>35</sup>.

Los ejemplos que impiden refutar esta representación espontánea se basan en una dificultad para expresar con palabras las imágenes corpóreas que se forman de las cosas. Del mismo modo que, al conocer la naturaleza del cuerpo, no podemos figurarnos la existencia de una mosca infinita, tampoco

podemos, una vez que conocemos la naturaleza del alma, fingir que es cuadrada, etc. A través de estos ejemplos, Spinoza utiliza *Anima* en un contexto específico, a saber, el de las ideas falsas que se producen a partir de las cosas ficticias. En estos ejemplos se trata de establecer que, aun cuando se trata de una cosa ficticia, el intelecto se aplicará a demostrar el absurdo de la ficción falsa y de todo lo que puede deducirse de ella (por ejemplo, la mosca infinita, el alma cuadrada). Sin embargo, Spinoza modifica la terminología al explicar esta aplicación del intelecto para demostrar la falsedad de las cosas ficticias. En efecto, ya no se refiere al *Anima* sino a *Mens*:

Pues la mente, cuando atiende a una cosa ficticia [*Mens, cum ad rem fictam*] y falsa por su naturaleza, para examinarla y comprenderla, y deducir en el orden debido las cosas que han de deducirse de ella, descubrirá fácilmente su falsedad. Y si la cosa ficticia es verdadera por su naturaleza, cuando la mente atiende a ella para comprenderla [*cum mens ad eam attendit, ut eam intelligat*], y comienza a deducir de ella en el orden debido lo que se sigue de ahí, continuará felizmente sin interrupción alguna, tal como vimos que ocurre cuando el intelecto inmediatamente se aplica a demostrar, a partir de la ficción falsa que acabamos de mencionar, que es absurda y otras cosas que se deducen a partir de allí<sup>36</sup>.

De acuerdo con esta precisión conceptual, podemos sostener que Spinoza utiliza *Mens* para mostrar la relación con la acción del intelecto (*Intellectus, intelligat*). Y es a partir de esta relación entre *Mens* e *Intellectus* que se puede demostrar la falsedad de las ficciones. Evidentemente el significado de *Mens* expone una operatividad alineada con la *emendatio intellectus*, a fin de expresar la relación entre el intelecto y la idea verdadera. De esta forma, se supera la tensión con la terminología cartesiana (que concibe al *Anima* como sede de la voluntad y de las ideas innatas) a partir de una ontología de la inmanencia. En efecto, se trata de mostrar la materialidad de la *Mens* y su conexión con el orden y producción inmanente. Para ello, en el *TIE*, Spinoza describe el proceso del conocimiento de la idea verdadera como “[...] el conocimiento de la unión que posee la mente con toda la Naturaleza [cognitionem uniones, quam mens cum tota Natura habet]<sup>37</sup>”.

Las referencias que podemos encontrar con relación al *Anima* en el *TIE* enfatizan en esta tensión con la filosofía de Descartes. Un ejemplo de ello, se observa en el parágrafo 85:

Hemos demostrado que una idea verdadera es simple, o está compuesta de ideas simples, y que muestra cómo y por qué algo es, o fue hecho, y que sus efectos objetivos proceden en el alma según la razón de la formalidad de su objeto [*& quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti*]. Esto es lo mismo que dijeron los antiguos, a saber, que la verdadera ciencia procede desde la causa a los efectos, si no

<sup>34</sup> *E. I., appendix*, G. II, 78

<sup>35</sup> *TIE*, 58, nota b, G. II, 22

<sup>36</sup> *TIE*, 61; G. II, 23-24

<sup>37</sup> *TIE*, 13; G. II, 8

fuera porque nunca, que yo sepa, concibieron al alma como nosotros aquí, esto es, que el alma actúa según ciertas leyes, y como un autómatas espiritual [animam secundum certas leges agentem, & quasi aliquod automa spirituale]<sup>38</sup>.

La referencia al *automa spirituale* da cuenta de la producción de las ideas según leyes y en orden a la formalidad de los objetos. Por lo tanto, *Mens* e *Intellectum* están comprendidos bajo una perspectiva materialista: el intelecto está en relación con el cuerpo a partir de las ideas que produce de las afectaciones de un cuerpo, y sometido a las leyes inmanentes de la naturaleza. De allí que, en el Apéndice a E. I, Spinoza se propone desmontar los prejuicios derivados de la ilusión de una voluntad libre, y del libre arbitrio<sup>39</sup>.

Bajo estas precisiones, se puede constatar que Spinoza se aparta de cualquier concepción pasiva del *Intellectus*, como se desprende de E. I, prop. 31, esc., al dar cuenta que se refiere al “intelecto en acto” (*intellectu actu*) porque “[...] no es que conceda que se dé algún intelecto en potencia, sino porque [...] no quise hablar sino de cosas percibidas por nosotros con la mayor claridad, a saber, de la intelección misma”<sup>40</sup>. Evidentemente, Spinoza se diferencia aquí de la tradición aristotélica y escolástica que postulaba la distinción entre intelecto agente y pasivo para determinar el acto de intelección y la potencia de conocimiento que tiene el alma. Sin embargo, también se diferencia de la concepción cartesiana que, como sostuvo en la carta a Oldenburg, separa el intelecto de la voluntad y concibe al *Anima* como sede de la voluntad libre.

El movimiento procesual y constructivo de la formación de las ideas, cuando se sigue la vía de la dirección de la mente conforme la norma de la *idea verdadera dada*, procede de la causa al efecto. De esta forma, Spinoza se diferencia de la tradición clásica, ya que los antiguos, aun cuando resaltaron la importancia del conocimiento causal, han malinterpretado el verdadero significado de *Anima*. Una prueba de ello la encontramos en el capítulo IV de la Segunda Parte de *Pensamientos Metafísicos*, al abordar el concepto de vida. En este punto, Spinoza examina las dificultades que presenta la definición aristotélica de vida como “persistencia del alma nutritiva mediante el calor” (en *De Respiratione*, cap. VIII) y como “operación del intelecto” (en *Metaphysica*, L. XII, cap. 7).

En el primer caso, se plantea una contradicción a partir de la doctrina de la división del alma en vegetativa (que se atribuye a las plantas), sensitiva (atribuida a los brutos) e intelectual (atribuida a los seres humanos). Sin embargo, como señala el pensador neerlandés, esta definición nos habilita a pensar erróneamente que tanto las mentes como Dios mismo

carecerían de vida. Y para salvar esta dificultad, se introdujo la definición metafísica del intelecto como *intellectus operatio*. Desde esta perspectiva crítica, Spinoza negará cualquier concepción del *Anima* que remita a un principio de actividad sobre la pasividad de la materia que forma a la materia. En efecto, y como sostiene en TIE, § 85, *Anima* se concibe desde una perspectiva materialista, bajo la idea de un *autómata espiritual* y en relación con el *esfuerzo (conatus)* por perseverar en su ser.

Finalmente, Spinoza elimina cualquier duda respecto a la posibilidad de concebir el *Anima* como entidad espiritual separada de la materialidad del *autómata*. Esto queda claro en el intercambio epistolar con Hugo Boxel, donde se discute sobre la existencia de los espectros. Para Spinoza resulta absurdo el argumento que sostiene que, así como hay cuerpos sin alma, debe haber también alma sin cuerpo. Para refutarlo, se limita a exponer la mecánica de la *corporis fabrica* en relación con la producción de imágenes y la memoria; de la misma manera que exista una esfera sin círculo, porque existe un círculo sin esfera<sup>41</sup>.

Por todo lo expuesto hasta aquí, parece quedar claro que Spinoza recurre a *Anima* en un contexto preciso, para tomar distancia crítica de la distinción cartesiana entre cuerpo como *res extensa* y alma como *res cogitans*. Los intentos denodados de Descartes por explicar la unidad entre cuerpo y alma se sostienen en la existencia de cualidades ocultas y explicaciones poco satisfactorias (como la glándula pineal) para comprender el fenómeno de la unidad psicofísica desde la perspectiva mecánica.

Ahora bien, el significado que posee *Mens* en la ontología spinoziana se transforma en una clave para comprender la operación de des-substancialización de las operaciones que produce el intelecto. Asimismo, permite interpretar el significado de la unión de la mente con la Naturaleza desde una ontología de la inmanencia. Por ello, nos proponemos indagar a continuación sobre el significado materialista que posee el término *Mens* en la filosofía de Spinoza.

#### 4. *Mens, seu Corpus: La identidad indisoluble de la mente y el cuerpo en la ontología spinoziana*

El proceso de des-substancialización que opera en la ontología de la inmanencia de Spinoza se propone reinterpretar a Dios (como única substancia) como causa inmanente de todos los modos de pensar que se siguen inmediatamente de su propia esencia como cosa pensante. En efecto, y tal como se sostiene en el corolario a E. II, prop. 7: “[...] la potencia de pensar de Dios es igual que su potencia actual de obrar. Esto es, que cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, a partir de la idea de Dios, según el mismo orden y con la misma conexión”<sup>42</sup>.

Spinoza explica que un modo de la extensión y la idea de ese modo son una y la misma cosa que se expresan desde dos atributos diversos (extensión y pensamiento), del mismo modo que el ejemplo que

<sup>38</sup> TIE, § 85; G. II, 32

<sup>39</sup> El concepto de *expresión* resulta decisivo para comprender el orden inmanente de la producción divina y, por lo tanto, la relación *expresiva* entre Dios y las cosas singulares a partir de los conceptos ontológicos de substancia, atributos y modos. Para un análisis más exhaustivo del concepto de *expresión* en Spinoza, véase Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik, 1999.

<sup>40</sup> E. I, prop. 31, esc.; G. II, 72.

<sup>41</sup> Véase en este sentido véase *Ep.* 54; G. IV, 253

<sup>42</sup> E. II, prop. 7, cor.; G. II, 89

propone Spinoza entre el círculo que existe en la naturaleza y la idea de ese círculo que también es en Dios. Esta relación de identidad entre “orden y conexión de ideas” y “orden y conexión de cosas” tiene su correlato antropológico, por decirlo de algún modo, con la relación entre el cuerpo y la mente; al mismo tiempo que marcan un límite muy preciso que excluye cualquier interpretación que conduzca a la equivocidad que declaraba Descartes respecto al término *Anima*.

Ahora bien, en la definición de *Idea* que se presenta al comienzo de *E. II*, se observa claramente el rechazo de Spinoza a interpretar cualquier substantialidad de la mente-alma sobre el cuerpo. De hecho, Spinoza es claro al marcar la centralidad del proceso materialista y mecanicista de la mente como *fabrica intellectum*, es decir, bajo el aspecto activo y productivo de la *Mens*. Por ello, la idea se define como “concepto de la mente” (*conceptus mentis*), mostrando la acción de la mente (*actionem Mentis*). Y, de esta forma, se distingue de la percepción. En este caso, según Spinoza, “[...] la mente padece en virtud del objeto [Mentem ab objecto pati]”<sup>43</sup>.

La concepción spinoziana de la *mens* como *fabrica* implica el reconocimiento de la constitución del ser actual de la mente humana desde la “idea de una cosa singular existente en acto” como se afirma en *E. II*, prop. 11. El ser actual de la *Mens* es lo primero a partir de la cual se siguen los modos de pensar como “afecciones del ánimo” (*affectus animi*) que se dan en la existencia humana (de acuerdo con el axioma 3 de *E. II*). Por ello, agrega Spinoza: “De aquí se sigue que la mente humana es una parte del intelecto infinito de Dios [Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei]”<sup>44</sup>.

Spinoza es consciente de la perplejidad que podría causar su ontología de la inmanencia (véase el escolio a *E. II*, prop. 11) frente a aquellas concepciones filosóficas que sostienen la existencia del alma como aquello que “informa” al cuerpo, o, como en el caso del cartesianismo, que entiendan al alma y al cuerpo como sustancias yuxtapuestas que se unen a partir de un mecanismo poco claro y consistente (como es el caso de la glándula pineal).

Para superar las perplejidades y avanzar desde la vía de la inmanencia, había planteado la distinción ya mencionada entre los términos *perceptio* y *conceptus*. Sin embargo, en *E. II*, prop. 12, Spinoza da un paso más, exponiendo el mecanismo de producción de las ideas a partir de la relación entre la mente y el cuerpo. Allí se demuestra lo siguiente:

Todo lo que acaece en el objeto de la idea que constituye la mente humana [humanam Mentem constituentis, contingit], debe ser percibido por la mente humana [id ab humana Mente debet percipi], o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente [in Mente necessario idea]. Esto es, si al objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo [si obiectum ideae, humanam Mentem constituentis, sit corpus], nada podrá

acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por la mente [nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur]<sup>45</sup>.

Bajo la percepción (*percipi-percipiatur*), la mente se encuentra afectada pasivamente por el objeto de la idea que constituye la mente humana. Y, si el objeto que constituye a la mente humana es un cuerpo, debe seguirse que todo lo que acontezca en ese cuerpo será percibido por la mente como afección. De allí que Spinoza enfatice en la necesidad con la cual se dará una idea en la *Mens*. En efecto, en Dios se da necesariamente todo aquello que acaece en el objeto de una idea, como se sostiene en la demostración a esta proposición. Y, en tal sentido, lo que acaece en el objeto de la idea que constituye la *Mens*, se da necesariamente en el conocimiento de Dios, en tanto que constituye la naturaleza de la *Mens* humana. Como se puede ver, la unidad de cuerpo y mente se comprende bajo la relación inmanente, ya que se sigue necesariamente de Dios una idea, tanto de su esencia como de todo aquello que se sigue de su esencia (según *E. II*, prop. 3). Asimismo, el pensamiento es un atributo de Dios (según *E. II*, prop. 1). Por ello, y en cuanto expresa necesariamente su esencia en infinitos modos, en Dios debe darse necesariamente una idea sobre sí, sus afecciones y, por lo tanto, sobre la mente humana (según *E. II*, prop. 20). De allí que, en el escolio a *E. II*, prop. 21, se afirme que la mente y la idea de la mente son una y la misma cosa concebida bajo el atributo pensamiento. Y agregue: “Digo que se sigue con la misma necesidad, de la potencia misma de pensar, que la idea de la mente y la mente misma se dan en Dios” (*E. II*, prop. 21, esc.; *G. II*, 109).

De esta forma, la sustitución de *Anima* por *Mens* adquiere una nueva resignificación bajo el ámbito de la producción de las ideas en relación con el cuerpo y desde la causalidad inmanente de Dios. Las proposiciones 11 y 13 de *E. II*, dan cuenta de esta resignificación por la cual se propone interpretar la mente como idea del cuerpo (*Mens idea corporis*). En la proposición 11 se afirma: “Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana no es ninguna otra que una cosa singular existente en acto [Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis]” (*E. II*, prop. 11; *G. II*, 94). Y, en la proposición 13: “El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto y nada otro” (*E. II*, prop. 13; *G. II*, 96).

Que la *Mens* sea *idea corporis* es un testimonio del significado materialista que posee el concepto de *Mens* en la filosofía de Spinoza y que, por esta razón, impide cualquier tipo de substantialización o localización del proceso de producción de las ideas en un *Anima*. Al sostener que el cuerpo es el objeto de la idea de la mente humana, la unidad se sigue necesariamente en un orden y conexión de ideas y cosas, bajo la perspectiva ontológica de la inmanencia. De esta forma, y como sostiene Jaquet, la *Mens* es “[...] una manera de pensar el cuerpo, de hacerse una idea de éste, más o menos adecuada en función de la naturaleza clara o confusa de los afectos

<sup>43</sup> *E. II*, def. 3, expl.; *G. II*, 85

<sup>44</sup> *E. II*, prop. 11, cor.; *G. II*, 94

<sup>45</sup> *E. II*, prop. 12, dem., *G. II*, 95

que la modifican<sup>46</sup>. Si la *idea corporis* es la idea que constituye la *Mens* humana, la *Mens* no puede desligarse de las ideas de las modificaciones que padece el cuerpo como afecciones, ya que es a partir de las ideas de las afecciones del cuerpo que la *Mens* puede conocerse a sí misma (según *E. II*, prop. 23). Como se ha dicho, esta interpretación materialista de la *Mens* se encuentra en consonancia con la ontología de la inmanencia que Spinoza propone a partir de la afirmación de Dios (o Naturaleza) como única substancia que se expresa en infinitas afecciones o modos. A continuación intentaremos mostrar la conexión entre la concepción materialista de *Mens* y la ontología spinoziana.

## 5. El concepto spinoziano de *Mens* y su centralidad en la ontología de la inmanencia

Con el objetivo de precisar el significado que adquiere el concepto de *Mens* en la ontología de la inmanencia, resulta apropiado comenzar con lo expuesto en *E. II*, prop. 20:

En Dios se da también una idea, o sea, un conocimiento de la mente humana, que se sigue en Dios del mismo modo, y que se refiere a Dios del mismo modo, que la idea, o sea, que el conocimiento del cuerpo humano [*Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio Corporis humani*]<sup>47</sup>.

Esta proposición condensa la reconstrucción conceptual que, como se enuncia en la breve introducción a *E. II*, “[...] pueden llevarnos como de la mano al conocimiento de la mente humana y de su beatitud suprema [*quae nos ad Mentis humanae, eiusque summae beatitudinis cognitionem, quasi mani, ducere possunt*]<sup>48</sup>. Es evidente un cambio de registro, a partir de la inadecuación que expone el término *Anima*, y que se encuentra en la fórmula *idea sive cognitio* en relación a Dios. En efecto, y como se sigue de los atributos que expresan la esencia de Dios como *res cogitans* (*E. II*, def. 1) y *res extensa* (*E. II*, def. 2), debe darse en Dios una idea de él mismo y de todas sus afecciones (de acuerdo con *E. II*, prop. 3).

Ahora bien, en tanto que la mente humana es una parte del intelecto infinito de Dios (según el corolario de *E. II*, prop. 11) podemos afirmar que Dios tiene una idea de la mente humana, no en tanto infinito, sino en cuanto que es afectado por la idea de otra cosa singular (según *E. II*, prop. 9). Asimismo, en tanto que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas (de acuerdo con *E. II*, prop. 7), se concluye que la *idea mentis sive cognitio* se sigue en Dios y se refiere a Él del mismo modo que la *idea sive cognitio* del cuerpo.

La fórmula *idea sive cognitio* reconoce, de manera explícita, la inmanencia como relación entre la necesidad de Dios y la potencia de pensar que expresa lo mismo bajo el atributo pensamiento, esto es, que

la idea de la mente y la mente “son una y la misma”, y, por ello, se dan en Dios. Como se ha mencionado, el *Tratado de la enmienda del intelecto* plantea una primera formulación de la relación inmanente. Allí Spinoza afirma que los medios para alcanzar la perfección en el conocimiento del bien verdadero requieren de una naturaleza o característica particular que debe adquirir el intelecto. Y esta naturaleza o característica se demostrará en “[...] el conocimiento de la unión que tiene la mente con toda la Naturaleza [*cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*]<sup>49</sup>.”

En *E. II*, prop. 21, Spinoza señalaba que la mente y el cuerpo son uno y lo mismo, concebido bajo el atributo pensamiento (la mente) o bajo el atributo extensión (el cuerpo). A partir de esta unidad psicofísica, la operatividad del concepto de *Mens* no sólo indica un rechazo al concepto tradicional de alma (ligada a una sustancia espiritual, sede o receptáculo de la voluntad), sino que quiere expresar una dinámica activa de la potencia de pensar. Esta unidad psicofísica le da un contenido específico al concepto de *Mens*, al expresar una igualdad entre el orden y conexión de ideas con el orden y conexión de cosas, tal como se plantea en *E. II*, prop. 7.

De esta forma, y contra quienes plantean un paralelismo entre orden y conexión de ideas con el orden y conexión de cosas, Jaquet argumenta que estas interpretaciones ocultan el verdadero sentido de la unidad psicofísica que Spinoza propone en *E. II*, prop. 7. En efecto, la doctrina del paralelismo “[...] oculta tanto la unidad como la diferencia, e incluso la divergencia entre los modos de expresión del pensamiento y de la extensión” (Jaquet, 2013, p. 32)<sup>50</sup>. Como sostiene Jaquet, no se trata de concebir el cuerpo y la mente a partir de una superposición de paralelas, sino que el *idem est* implica la igualdad entre la potencia de pensar y la potencia de actuar, tal como se sostiene en el corolario a *E. II*, prop. 7: “[...] la potencia de pensar de Dios es igual (*aequalis*) a su potencia actual de obrar (*E. II*, prop. 7, cor.; *G. II*, 89). Por esta razón, la potencia de pensar y la potencia de obrar “[...] expresan una naturaleza común, una no podría limitar a la otra debido a su infinitud. De la misma manera, la igualdad entre la potencia de pensar de la mente y la potencia de obrar del cuerpo no puede ser entendida como la expresión de una limitación recíproca, porque una idea no puede estar limitada más que por otra idea y un cuerpo no puede estar limitado más que por otro cuerpo”<sup>51</sup>.

Esta igualdad se vincula con la comprensión de la unidad de la mente con la Naturaleza que se enuncia en el *TIE*. La unión de la mente con la Naturaleza

<sup>49</sup> *TIE*, § 13; *G. II*, 8.

<sup>50</sup> La observación de Jaquet se sostiene en una lectura atenta y precisa de *E. II*, prop. 7 y su corolario. Spinoza afirma: “El orden y conexión de ideas es el mismo [*idem est*] que el orden y conexión de cosas” (*E. II*, prop. 7; *G. II*, 89). La identidad que se propone a partir del *idem est* no plantea un paralelismo entre series o cadenas de ideas y de cosas a partir de la cual se deba establecer una correspondencia entre ellas. De hecho, se trata de una representación deficiente de lo real y alejada de lo que Spinoza parece querer plantear en esta proposición.

<sup>51</sup> Ch. Jaquet, *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2013, p. 36.

<sup>46</sup> Ch. Jaquet. *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2013, p. 20.

<sup>47</sup> *E. II*, prop. 20; *G. II*, 108

<sup>48</sup> *E. II*, *G. II*, 84

parece indicar el significado ontológico de la inmanencia spinoziana. La idea de la mente y la mente misma son en Dios y, como se sostuvo en *E. II*, prop. 21, se siguen con la misma necesidad de la esencia de Dios que, a través del atributo pensamiento, se expresa en la potencia misma de pensar. Pero a partir de la igualdad constitutiva entre la potencia de pensar y la potencia de actuar, la unión entre *Mens* y *Natura* expresa tanto la producción de las ideas como la dimensión afectiva y pasional a partir de la relación inmanente entre Dios (Naturaleza) y las cosas singulares.

En efecto, la *Mens* no se reduce a una interioridad de la conciencia ni se concibe en términos de autonomía; sino que está implicada en el proceso constitutivo e inmanente de la potencia infinita que se expresa en infinitas cosas de infinitos modos, puesto que “Dios es causa inmanente, y no transitiva, de todas las cosas”<sup>52</sup>. En tal sentido, el concepto *Mens* viene a expresar una actividad que, a partir de la relación inmanente entre Dios y las cosas, identifica el orden y conexión entre la potencia de pensar y la potencia de actuar como una y la misma consideradas desde la diversidad de los atributos de Dios.

Desde aquí se puede captar con mayor precisión el significado que posee la afirmación *cognitionem uniones, quam mens cum tota Natura habet*, que Spinoza había planteado en *TIE*, § 13, y que en *E. V* se explicita como la suprema beatitud. Es por ello que, en *E. V*, se podrá reconocer el significado materialista del término *Mens* que, por su especificidad, rechaza cualquier sustitución por *Anima*; ya que guarda una relación directa con la ontología de la inmanencia como relación entre lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, las cosas singulares y Dios.

La suprema beatitud surge del tercer género de conocimiento y, de acuerdo con *E. V*, prop. 42, es la virtud misma. La expresión *salus, seu beatitudo seu Libertas*, como se había mencionado, es “[...] un amor constante y eterno hacia Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres [in constanti, et aeterno erga Deum Amore, sive in Amore Dei erga homines]”<sup>53</sup>. Por otra parte, este amor intelectual de la mente hacia Dios será “[...] el amor mismo de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que puede explicarse por medio de la esencia de la mente humana considerada bajo una especie de eternidad”<sup>54</sup>.

En efecto, la mente se conoce a sí misma *sub specie aeternitatis*, y por lo tanto, conoce a Dios. Y especialmente, “[...] sabe que ella es en Dios y que se concibe por medio de Dios [scitque se in Deo esse, et per Deum concipi]”<sup>55</sup>. De esta forma, y tal como se había expuesto en el *TIE*, el conocimiento adecuado de Dios se sigue de la unión de la *Mens* con la Naturaleza. Este conocimiento, como se plantea en *E. IV*, prop. 2, es inescindible de nuestra experiencia modal como seres humanos, en tanto que somos *parte de la Naturaleza (pars Naturae)*. Dice Spinoza:

“Nosotros padecemos en la medida en que somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí, sin las otras”<sup>56</sup>. Es a partir de la determinación exógena de las pasiones que esta experiencia como *pars Naturae* puede llevarnos a la impotencia y el padecimiento. No obstante, la capacidad para reconocer activamente nuestra existencia como *pars Naturae* implica reconocer que no somos causa parcial, sino inmanente, envolvente e inclusiva de la potencia infinita de Dios como *essentia actuosa*. De esta forma, el *amor Dei intellectualis* se revela como experiencia de lo finito en lo infinito o, en los términos del *TIE*, en la unión de la mente con la Naturaleza.

Esta unión de la mente con Dios o la Naturaleza da cuenta de un sentimiento y experiencia de la eternidad, como plantea Spinoza en el escolio a *E. V*, prop. 23: “[...] no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos”<sup>57</sup>. En este punto, la relación entre *pars Mentis* y eternidad se ha vinculado con la problemática de la inmortalidad de la mente, que Spinoza plantea en la proposición 23. Consideramos que el significado spinoziano de la inmortalidad de la mente permite despejar cualquier interpretación espiritual o mística, y, al mismo tiempo, permite identificar con mayor precisión la concepción materialista de la *Mens*, y que lleva a que Spinoza rechace la sustitución de *Mens* por *Anima*.

## 6. Sobre la eternidad de la mente

Spinoza introduce el problema de la eternidad de la mente en *E. V*, prop. 23 con las siguientes palabras: “La mente humana no puede ser destruida absolutamente con el cuerpo, sino que de ella permanece algo que es eterno [Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui; sed eius aliquid remanet, quod aeternum est]”<sup>58</sup>. La opacidad de esta proposición ha generado diversas interpretaciones y debates entre los estudiosos de la obra de Spinoza. La controversia se plantea en torno al significado que posee aquí el término *remanet*, ya que podría interpretarse como una tesis a favor de la inmortalidad de la mente. Sin embargo, aquí también resulta necesario resaltar el criterio que sigue Spinoza al referirse a la *Mens* y no al *Anima*<sup>59</sup>.

Por otra parte, el problema de la inmortalidad del alma constituía un tema sensible para la época y, en particular, para la Comunidad Judía de Ámsterdam, al punto de que el rechazo al dogma de la inmortalidad probablemente haya formado parte de las “malas opiniones” y “horrendas herejías” que se mencionan en el *herem* con el que se decreta la excomunión de Spinoza<sup>60</sup>. Asimismo, el

<sup>56</sup> *E. IV*, prop. 2; *G. II*, 212.

<sup>57</sup> *E. V*, prop. 23, esc.; *G. II*, 295.

<sup>58</sup> *E. V*, prop. 23; *G. II*, 295

<sup>59</sup> En este caso resulta paradigmática la posición de Wolfson, quien sostiene que *E. V* debe interpretarse como un esfuerzo de Spinoza por demostrar la inmortalidad del alma, permaneciendo fiel a la tradición judía y especialmente la defendida por su maestro Mennaseh ben Israel contra Uriel de Prado quien negó esta tesis y le valió la excomunión. En Wolfson, 1934, pp. 322-325. Teniendo en cuenta este esquema de referencias, consideramos que la tesis de la inmortalidad del alma que sostiene Wolfson no parece ser lo suficientemente consistente con la filosofía de Spinoza.

<sup>60</sup> En este punto, cobra una especial relevancia la investigación histórica sobre las fuentes y, en particular, sobre la excomu-

<sup>52</sup> *E. I*, prop. 18; *G. II*, 63.

<sup>53</sup> *E. V*, prop. 36, esc.; *G. II*, 303

<sup>54</sup> “ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicare potest”. *E. V*, prop. 36; *G. II*, 302.

<sup>55</sup> *E. V*, prop. 30; *G. II*, 299

problema de la inmortalidad del alma había formado parte de los debates escolásticos que culminarán en la bula *Apostolici regiminis* promulgada por el Papa León X en el V Concilio de Letrán de 1513<sup>61</sup>. En este contexto, resulta al menos llamativo que Spinoza se refiera a la inmortalidad y eternidad de la mente a partir de la permanencia de una parte de la mente

Desde nuestra perspectiva, consideramos que el problema se presenta al asimilar eternidad con inmortalidad. En efecto, la permanencia (*remanet*) adquiere un sentido específico cuando se plantea *sub specie aeternitatis*, y por ello, resulta inadmisibles con la tesis de la inmortalidad<sup>62</sup>.

Al sostener que una parte de la mente permanece como eterna, Spinoza quiere circunscribir la “permanencia” de una parte indestructible de la mente más allá del tiempo. En tal sentido, la permanencia de la mente humana no se reduce a los términos de duración. De hecho, Spinoza es lo suficientemente claro cuando afirma que “[...] no atribuimos a la mente humana ninguna duración que pueda definirse por el tiempo sino en la medida en que expresa la existencia actual del cuerpo”<sup>63</sup>.

nión de Uriel da Costa y Juan de Prado, como claros partidarios de la negación de la tesis sobre la inmortalidad del alma. Sobre este tema, véase especialmente Albiac, G., *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Tecnos, 2014; y, desde un análisis más específico sobre las fuentes del pensamiento judío en general, remitimos a Nadler, S., *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, New York, Oxford University Press, 2004.

<sup>61</sup> Sobre el debate escolástico en torno a la inmortalidad del alma, Francisco Suárez Brinda un esquema amplio de las diversas posiciones sobre este tema que se estructuran en función de la interpretación del problema en los textos de Aristóteles (fundamentalmente en *De Anima*). Así, el *Doctor Eximio* identifica a quienes sostienen que Aristóteles niega la inmortalidad del alma humana (como Alejandro de Afrodisias, Plotino, Clemente de Alejandría, Orígenes, entre otros), y aquellos que consideran que Aristóteles afirma la inmortalidad del alma humana (como Simplicio, Alberto Magno y Tomás de Aquino entre otros). Sobre este esquema que propone Suárez, véase Nahuincopa-Arango, A. “Historia de la inmortalidad del alma según Comentaría De Anima y Summa theologica de Suárez” En *Areté*, Vol. 34, N° 1, Lima, ene/jun. 2022, pp. 206-241. Por su parte, Descartes había señalado que “[...] lo primero que se requiere para conocer la inmortalidad del alma es que podamos formar de ella un concepto lo más claro y completamente distinto de todo concepto del cuerpo” (AT, VII, 14). Por ello, la tesis de la inmortalidad del alma se sostiene a partir de la distinción substancial entre cuerpo y alma. Asimismo, al final de la Quinta Parte del *Discurso del Método*, sostiene que el alma racional no puede ser extraída de la potencia de la materia. Por ello, la naturaleza del alma es “[...] enteramente independiente del cuerpo, y, por lo tanto, no está sujeta a morir con él” (AT, VI, 59).

<sup>62</sup> De hecho, en la *Ética*, no encontramos una referencia explícita de Spinoza al concepto de inmortalidad de la mente, salvo en el escolio a *E. V*, prop. 41, donde se presenta tanto la inmortalidad como la eternidad (*aeternam, seu immortalam*) en un contexto específico, para denunciar la convicción común del vulgo (*communis vulgo persuasio*) frente al miedo a ser castigados tras la muerte (véase, *E. V*, prop. 41 esc.). No ocurre lo mismo en *Pensamientos metafísicos*, donde se demuestra la inmortalidad del alma en consonancia con la filosofía de Descartes y su tesis de la creación continua de Dios (véase *CM*, II, cap. XII; G. I, 276). En el *Tratado breve*, en cambio, Spinoza interpreta la inmortalidad como duración eterna (véase *KV*, II, cap. XXIII).

<sup>63</sup> “Sed Menti humanae nullam durationem, quae tempore definiripotest, tribuimus, nisi quatenus Corporis actualem existentiam”. *E. V*, prop. 23, dem.; G. II, 295. La diferencia entre duración y eternidad es fundamental en tanto que permite

Por el contrario, es bajo una perspectiva de la eternidad que una parte de la mente humana permanece como eterna. Este *aliquid remanent* se relaciona con el sentimiento y experiencia de eternidad que se mencionó en el escolio a *E. V*, prop. 23, donde se marca una sutil diferencia con respecto a las capacidades de sentir y experimentar por medio del cuerpo, y, por lo tanto, de las imágenes que se producen en nuestra mente. El intelecto cumple con este rol: “Pues la mente no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las cosas que tiene en la memoria [Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet]”<sup>64</sup>.

En este punto creemos que se puede aclarar el significado de la relación *Mens- Intellectus* a partir de la eternidad. Que la mente pueda sentir, cuando concibe las cosas *sub specie aeternitatis*, refleja una dimensión materialista de la *Mens*. Esta dimensión, por su parte, es el resultado de la concepción desubstancializada de la mente, que lo diferencia de la tradición filosófica y, especialmente, de Descartes. En efecto, sólo puede afirmarse que una parte de la mente permanece como eterna en la medida en que existe en Dios, *quatenus* pensamiento, una idea de cada cosa existente que, sin embargo, no se destruye con el cuerpo. De este modo, la ontología de la inmanencia hace posible reconocer la permanencia de una parte de la *Mens* en tanto está contenida en Dios a partir del atributo pensamiento. Desde allí, el *Intellectus* se concibe como *pars Naturae* y, en la medida en que puede conocer las cosas bajo una especie de eternidad, conoce la unión inmanente de Dios con todas sus afecciones. Un conocimiento que se produce a través de “[...] los ojos de la mente, con los que ve las cosas y las observa, son las demostraciones mismas [Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes]”<sup>65</sup>.

El conocimiento *sub specie aeternitatis* remite a este ámbito de confluencia entre Dios y las cosas singulares, donde es posible concebir la esencia del cuerpo (véase *E. V*, prop. 29), y, por esa razón, la ciencia intuitiva como tercer género de conocimiento “[...] depende de la mente como de su causa formal en cuanto la mente misma es eterna [pendet a Mente, tamquam a formali causa, quatenus Mens ipsa aeterna est]”<sup>66</sup>. Como puede verse, existe un desplazamiento entre la parte de la mente como *aliquid remanet*, es decir algo que permanece como eterno (según *E. V*, prop. 23) a la ciencia intuitiva que se concibe bajo una relación de dependencia entre la mente (*pendet a Mente*) y la eternidad (*Mens ipsa*

matizar el significado que podría adquirir el término inmortalidad. Por esto Jaquet es enfática al considerar que la inmortalidad es un término impropio, puesto que, al constreñir la eternidad a la muerte, podría dar lugar a una falsa interpretación que sugiere la existencia de una parte, que muere en nosotros, y otra parte que permanece inmortal. Véase Jaquet, Ch., *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris, Garnier, p. 99. De allí que, en línea con la idea de la filosofía como meditación sobre la vida que Spinoza aborda en *E. IV*, prop. 67, Jaquet propone concebir la eternidad como “eternidad de vida” y, por lo tanto, despojada de cualquier connotación teológica, como es el caso de la inmortalidad.

<sup>64</sup> *E. V*, prop. 23, esc.; G. II, 296.

<sup>65</sup> *E. V*, prop. 40, cor.; G. II, 306.

<sup>66</sup> *E. V*, prop. 31; G. II, 299.

*aeterna est*), es decir, en cuanto la mente es causa formal o adecuada de este tercer género de conocimiento. En otras palabras, la perfección y felicidad que se sigue al concebir las cosas *sub specie aeternitatis* surge de la aptitud de la mente, *en cuanto es eterna*, para conocer adecuadamente todas las cosas en Dios. El sentimiento y experiencia de la eternidad se refleja en un deleite que se acompaña de la idea de Dios como causa (véase *E. V*, prop. 32) y en la *acquiescentia Mentis* o suprema satisfacción de la Mente.

Sin embargo, al conocer la dependencia de la *Mens* con la eternidad, el movimiento demostrativo vuelve a la noción de permanencia, aunque ahora ligada a la perfección: “De aquí se sigue que la parte de la mente que permanece, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que la que resta [Hinc sequitur partem Mentis, quae remanet, quantacunque ea sit, perfectionem esse reliqua]”<sup>67</sup>. Esta conclusión se encuentra en un contexto singular, ligado al par actividad-pasividad, y en relación a la vida afectiva (que se desarrolla especialmente en *E. III*). Desde allí se logra diferenciar la imaginación (como aquella parte de la mente que padece), mientras que “[...] la parte eterna de la mente (*por las proposiciones 23 y 29 de esta parte*) es el intelecto, solo en cuya virtud se dice que actuamos [pars Mentis aeterna (*per Prop. 23 y 29. huius*) eo magis agit]”<sup>68</sup>. Por ello, el intelecto es la *pars mentis* más perfecta y que permanece como eterna, sea cual sea su magnitud (*quantacunque ea sit*).

De acuerdo con estas precisiones, la ciencia intuitiva permite acceder a la eternidad en un sentido más pleno que el que podría deducirse a partir de la concepción substancial del alma en la tradición filosófica. La inmortalidad como negación de la mortalidad sólo puede surgir de una representación inadecuada de la imaginación que, al no poder concebir afirmativamente lo eterno, lo circunscribe al ámbito de la duración. De allí que, siguiendo a Jaquet, podemos remitir el *remanet* a un significado específico, que no debe concebirse *sub specie durationis* sino *sub specie aeternitatis*, es decir, más allá del tiempo y en tanto que la *Mens* es parte de la Naturaleza.

## 7. Conclusión

El extenso desarrollo de las dificultades que proceden del tratamiento spinoziano de los términos *Anima*, *Mens* e *Intellectum* evidencia una operación de Spinoza para evitar cualquier substancialización de la mente, concebida en relación con la *fabrica intellectus*. De allí que resulta difícil sostener como un criterio válido la traducción del concepto spinoziano de *Mens* por *alma*. Esta relación entre *Mens* e *Intellectus* como *fabrica* se hace evidente en *E. V*, donde puede encontrarse la radicalidad del proyecto ontológico de Spinoza como relación entre lo infinito y lo finito, lo necesario y lo contingente, la duración y la eternidad. Un proyecto que se puede encontrar en sus primeros escritos, aun cuando se desarrolle en medio de una terminología cartesiana, bajo la tarea de la *emendatio* como proceso de conocimiento de la idea verdadera que permite captar, en palabras de

Spinoza, el conocimiento de la unión de la mente con toda la Naturaleza.

De allí se puede reconocer que el concepto de *Mens* da cuenta de la perspectiva materialista sobre la cual Spinoza plantea su propuesta de una ontología de la inmanencia. Las referencias a *Anima* se encuentran asociadas a los intentos de Spinoza por diferenciarse del dualismo substancial cartesiano y de cualquier concepción espiritualista del alma. Por otra parte, en *E. V* se observa claramente esta concepción materialista de la *Mens* en tanto que es concebida como una parte de la Naturaleza. La mente accede a la eternidad en tanto parte y, desde allí, el intelecto progresa en el conocimiento de Dios como cosa eterna e infinita. Por ello, puede conocer adecuadamente la producción de las cosas en Dios. Sólo en este sentido, es decir, en cuanto que posee una potencia de conocer y actuar que expresa una acción de la mente, podemos sostener que una parte de la *Mente* es eterna. Es la experiencia de la eternidad (el concebir las cosas, no desde la duración, sino *sub specie aeternitatis*) el que constituirá el supremo esfuerzo de la mente y, por lo tanto, una virtud, ya que nos permite captar por la vía de la intuición intelectual, la necesidad inmanente de todas las cosas en Dios.

## Referencias

- Adam, Ch. y Tannery, P., *Œuvres de Descartes*. (en 12 Tomos) Paris, Léopold Cerf, 1897-[...]
- Albiac, G., *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid, Tecnos, 2014.
- Bennett, J., *Un estudio de la Ética de Spinoza*. Traducción de José A. Robles García, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Beyssade, J.-M., “Sur le mode infini médiat dans l’attribut de la pensée: Du problème (lettre 64) à une solution («Étique» V, 36)”, en *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, T. 184, N° 1, 1994, pp. 23-26.
- Canone, E. [ed.] *Per una storia del concetto di mente*. Firenze, Leo S. Olschki editore, 2005.
- Chauí, M., *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Curley, E., *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza’s Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik, 1999.
- Giancotti, E., “Sul concetto spinoziano di *mens*”, en Crapulli, G. y Giancotti, E. [eds.] *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1969, pp. 119-184.
- Gregory, T., *Origini della terminología filosófica moderna. Linee di ricerca*. Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2006.
- Guzzo, A., *Il pensiero di Baruch Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980.
- Jaquet, Ch., *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2013.
- Jaquet, Ch., *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris, Garnier, 2015.

<sup>67</sup> *E. V*, prop. 40, cor.; G. II, 306.

<sup>68</sup> *E. V*, prop. 40, cor.; G. II, 306

- Laerke, M., "Spinoza on the Eternity of the Mind" En *Dialogue*, N° 55, 2016, pp. 265-286. DOI: 10.1017/S0012217316000445
- Macdonald, P. S., *History of the Concept of Mind. Speculations about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume*. New York, 2017, Routledge.
- Mignini, F., *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.
- Moreau, P.-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Moreau, P.-F. *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2014.
- Nadler, S., "Spinoza and Philo. The Alleged Mysticism in the *Ethics*" En Miller, J.- Inwood, B. [eds.] *Hellenistic and Early Modern Philosophy*. New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 232-250
- Nadler, S. *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*. New York, Oxford University Press, 2004.
- Ñahuincopa-Arango, A. "Historia de la inmortalidad del alma según Commentaria De Anima y Summa theologia de Suárez" En *Areté*, Vol. 34, N° 1, Lima, ene/jun. 2022, pp. 206-241
- Spinoza, B., *Renatus Des Cartes Beginzelen der Wysbegeerte, I en II Deel, Na de Meetkonstige wijze beweezen door Benedictus de Spinoza*. Amsterdam, Jan Rieuwertsz, 1664.
- Spinoza, *Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Herausgegeben von Carl Gebhardt*. (Cuatro Tomos). Heidelberg, Carl Winters, 1972 - [...].
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 2013.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Trotta, 2009.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición de Pedro Lomba. Madrid, Trotta, 2020.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Bs. As, Colihue, 2022
- Totaro, P., "«Ad sensum verborum attendere» Le ricerche terminologiche nella moderna letteratura su Spinoza" En Totaro, P. [ed.] *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale. Seminario Internazionale Roma, 29-30 settembre 1995*. Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1997, pp. 249-272.
- Wolfson, H. A., *The philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. 2 Vols. Cambridge, Harvard University Press, 1934.