

De la producción eterna de lo real al tiempo vivido ontología y temporalidad en Spinoza

Autor:

Sibilia, Guillermo

Tutor:

Bilderling, Beatriz von

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

DE LA PRODUCCIÓN ETERNA DE LO REAL AL TIEMPO VIVIDO

ONTOLOGÍA Y TEMPORALIDAD EN SPINOZA



Tesis de Doctorado

Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Doctorando: Guillermo Sibia

DNI: 29.266.109

Directora: Dra. Beatriz von Bilderling

2017

INDICE

INTRODUCCION.....	7
-------------------	---

PRIMERA PARTE. DE LA CREACIÓN CONTINUA A LA PRODUCCIÓN INMANENTE DE LO REAL.....	19
---	-----------

CAPITULO 1. La geometrización del espacio y el tiempo: Descartes y la discontinuidad temporal.....	25
---	-----------

I. Ontología y temporalidad en Descartes	27
1. <i>Ontología y estatus de los conceptos temporales en Descartes</i>	31
2. <i>El problema de la definición de la existencia divina</i>	39
II. Creación continua y discontinuidad temporal.....	44
1. <i>La divisibilidad de la extensión cartesiana</i>	44
2. <i>La duración de la res cogitans</i>	47
3. <i>A modo de conclusión: geometría, física metafísica y temporalidad en Descartes</i> ...	53

CAPITULO 2. De la creación continua a la producción inmanente de lo real: el problema de la temporalidad en los <i>Principios de filosofía de Descartes</i> y los <i>Pensamientos metafísicos</i>	59
--	-----------

I. De Descartes a Spinoza: el Prefacio de L. Meyer y el estatus de los Principios de filosofía de Descartes y los Pensamientos metafísicos.....	59
II. Eternidad, duración y tiempo en el contexto de una ontología de la creación.....	71
1. <i>La “descripción” del ser: lo necesario y lo posible en la obra de 1663</i>	73
2. <i>Eternidad, duración y tiempo</i>	84
III. La divisibilidad infinita del tiempo, o la crítica implícita a Descartes.....	106
1. <i>La divisibilidad del tiempo</i>	107
2. <i>La discontinuidad del tiempo</i>	116

CAPITULO 3. La carta “sobre el infinito”, o hacia una comprensión de la filosofía y la doctrina de la temporalidad spinozianas..... 123

- I. Ontología y temporalidad en la Carta a Meyer de 1663..... 124
- II. El tiempo como auxiliar de la imaginación y la ciencia físico-matemática 132
 - 1. *El tiempo como auxiliar de la imaginación en la carta 12* 132
 - 2. *Caribdis y Escila, o la naturaleza de la divisibilidad temporal* 136

SEGUNDA PARTE. DE LA PRODUCCIÓN INMANENTE Y ETERNA DE LO REAL AL TIEMPO VIVIDO.....145

CAPITULO 4. *Deus sive Natura*, o la filosofía como ontología de la inmanencia .. 153

- I. Autogénesis y determinación positiva..... 156
 - 1. *Acción divina y producción eterna de lo real*..... 156
 - 2. *La libre necesidad de la acción eterna* 164
- II. *Rerum a Deo productarum*: la articulación de lo infinito y lo finito, la radicalidad de la causa inmanente, y la perspectiva “ética” de la *Ética*..... 172
 - 1. *Naturaleza y función de los modos infinitos* 175
 - 2. *Esencia y existencia de las cosas singulares, o la univocidad del ser como prolegómeno de la doctrina de la temporalidad* 187

CAPITULO 5. Los conceptos de eternidad y duración en la *Ética* 207

- I. *Necessitas sive Aeternitas*..... 208
 - 1. *La definición VIII, o la historia de un concepto polémico*..... 208
 - 2. *La originalidad de la eternidad spinozista* 216
- II. Inmanencia y producción de la duración spinozista..... 219
 - 1. *El falso problema del “origen” de la duración* 219
 - 2. *Las características distintivas de la duratio spinozista* 226
- III. El campo de aplicación de los conceptos y el problema de la temporalización de lo eterno..... 237
 - 1. *La eternidad del Dios sive sustancia y sus atributos* 237
 - 2. *El problema de la eternidad de los modos infinitos*..... 241
 - 3. *Eternidad y finitud: las cosas singulares* 250
- IV. El problema de la atribución de la eternidad a los modos finitos..... 253
 - 1. *¿Inmortalidad del alma versus eternidad de la mente?*..... 254
 - 2. *Los modos finitos, la eternidad y la salvación humana*..... 265

CAPITULO 6. Las paradojas del tiempo vivido	291
I. Duración y conatus: la perspectiva “ética” de lo temporal en la Ética	292
1. <i>Fuerza eterna de existir, conatus y deseo humano</i>	<i>292</i>
2. <i>Los afectos, o la duración como transición continua de una potencia singular.....</i>	<i>300</i>
II. Tempus	307
1. <i>La memoria y la representación imaginativa de la duración, o la genealogía del tiempo como dimensión de lo posible en la Ética</i>	<i>308</i>
2. <i>A modo de conclusión: el tiempo como auxiliar de la imaginación en la Ética</i>	<i>330</i>
 CONCLUSIÓN. Las perspectivas del análisis de la temporalidad en Spinoza y la ética como horizonte de su pensamiento filosófico	337
 BIBLIOGRAFÍA	355

INTRODUCCION

1. Una de las enseñanzas más importantes que nos provee la lectura de la obra de Spinoza es que la temporalidad es inherente a la vida humana. Los seres humanos, en efecto, tienen una existencia en la duración y proyectan un devenir. El tiempo, en este sentido, “encarna” necesariamente una visión del mundo y de su inevitable desarrollo, y por eso del mismo modo determina profundamente el comportamiento de los individuos, los ritmos de su vida, así como también su actitud frente a las cosas (esto es, su deseo propiamente dicho). En un primer sentido aproximativo, entonces, podría decirse que la dimensión de la temporalidad es la dimensión de la vida misma.

Quizás justamente por esta preeminencia, la naturaleza del tiempo, su ser propio, no dejó nunca de inquietar a la filosofía, que desde sus orígenes buscó comprender racionalmente su significado. Ahora bien, no obstante los intentos de racionalización e intelección, el “concepto” de tiempo continúa siendo uno de los más equívocos de la historia de la filosofía: a veces concebido en función de la eternidad, otras, equiparado a la duración. Por momentos su naturaleza evoca la imagen de un círculo cuyo ciclo se repite perpetuamente, en otros, la de una línea recta que progresa hacia delante de manera indefectible. Pareciera que todos sabemos qué es el tiempo, como si su percepción se tratase de una intuición básica e ineludible, inmediatamente inteligible; pero cuando intentamos explicarlo las palabras parecen no ofrecer ayuda. En este sentido, la tentativa de definir el tiempo —su verdadera naturaleza y sus determinaciones— ha caracterizado desde siempre a la filosofía.

Las huellas de esta problemática pueden fácilmente rastrearse en los éléatas (en especial en Parménides y Zenón) así como en Heráclito¹. También Platón hizo de esta cuestión el objeto de uno de sus más célebres diálogos, el *Timeo*, en el cual el tiempo, creado por el Dios “padre y engendrador” (37c), es reducido a una imagen móvil de la eternidad (37d) que, imitándola, se desarrolla o despliega en círculo “conforme a un número”

¹ Cf. el Poema de Parménides, así como los fragmentos de Heráclito y Zenón (en el caso de este último, recogidos de Aristóteles), en *Los Presocráticos*, traducción y notas de GARCIA BACCA, Juan David, Fondo de Cultura, México, 1996, pp. 33-53; 239-249; y 281-282, respectivamente.

(38a). De acuerdo con la cosmología platónica el tiempo nace con el cielo (38b) y a través del movimiento de los astros (el sol, la luna y “los otros cinco astros conocidos”) su medición es posible (38c). Un corolario importante de esta concepción es que, así como el mundo físico depende del mundo de las ideas, del mismo modo, el tiempo depende para Platón de la eternidad como fundamento suyo: es el devenir mismo de la eternidad desplegándose en el mundo sensible¹. Aristóteles, el más grande discípulo de Platón, fue otro célebre pensador de la época clásica que le dedicó al concepto de tiempo una parte importante de su reflexión teórica. En efecto, en el libro IV de su *Física*, comienza esbozando las dificultades que plantea el tiempo en relación con su inclusión (o no) en el ser (217b 32-33)². Disipadas esas dificultades, más adelante se pregunta por la naturaleza del mismo, y sostiene que existe indefectiblemente ligado al cambio y al movimiento. De allí la conocida e influyente definición aristotélica que será, ya sea para certificarla como para refutarla, una referencia casi inevitable en los filósofos posteriores: “[...] el tiempo es justamente esto: *número del movimiento* según el antes y después” (219b 34-35)³. En un sentido decisivo, entonces, el tiempo es para Aristóteles generado directamente por el movimiento. Frente a esta dependencia del movimiento que hallamos en la concepción aristotélica del tiempo, y recuperando elementos de la concepción platónica, Plotino lo define como algo en esencia independiente del movimiento: éste sólo *manifiesta* el tiempo, pero no lo genera⁴. Si dirigimos nuestra atención a lo que podríamos llamar la tradición filosófica cristiana, no hay dudas de que la cuestión de la temporalidad es también para ella un tema central. Agustín de Hipona, por ejemplo, le dedica un capítulo entero de sus célebres *Confesiones*. Luego de sostener que la eternidad es la pura presencia de Dios, que

¹ Cf. PLATÓN, *Timeo*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 49-142

² ARISTÓTELES, *Física*, Ed. Gredos, 1995, pp. 321. El tiempo es para Aristóteles algo oscuro y difícil de captar, pues al intentar comprenderlo percibimos que una parte suya ya ha acontecido y “ya no es”, otra está por suceder y “no es todavía”. “Pero —concluye el Estagirita— parece imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser” (217b 36 – 218a 4); *op. cit.*, p. 148-149

³ “[...] puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento” (218b 30), *Ibidem*, p. 152. Subrayado nuestro.

⁴ H. Wolfson explica que según Plotino el movimiento aparece recién en el tercer estadio del ser, es decir en la esfera celestial que envuelve todo, mientras que el tiempo lo hace en la segunda realidad (pero anterior a la esfera en orden de prioridad), es decir en el alma universal (*nous*). En este sentido, afirma Wolfson, Plotino repite el argumento de Platón según el cual el tiempo es la imagen de la eternidad. En oposición a Aristóteles, entonces, sostiene que el tiempo es únicamente manifestado por el movimiento (de la esfera) pero no generado por éste. Cf. WOLFSON, H., *Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Vol. 1, Schocken Books, New York, 1969 (1934), pp. 332-334. Cf. asimismo *Enéadas*, III, vii, 10 (II 52-54).

vuelve al tiempo siempre idéntico a sí mismo (XI, 13, 16)¹ reconoce la dificultad que existe al intentar explicar en qué consiste el tiempo², y concluye que es el tránsito entre el futuro, que todavía no es, y el pasado, que ya no es, a través del presente. En su explicación juega un papel importante el aspecto subjetivo del tiempo —que como veremos se encuentra, aunque de distinto modo, presente asimismo en el pensamiento de Spinoza. Para el pensador cristiano son las operaciones del alma, fundamentalmente la memoria y la *expectatio*, las que perciben y miden la fugaz realidad del tiempo (XI, 18, 23)³. También Tomás de Aquino, quizás el más grande de los pensadores cristianos de la Edad Media, se refiere al tiempo en su magna *Suma Teológica*, y lo pone en estricta relación con la eternidad⁴. Influido por Aristóteles define el tiempo —característico de los seres corruptibles y contingentes— como “la numeración de un antes y un después en el movimiento”. La eternidad, por el contrario, es propiedad exclusiva del Creador: no tiene principio ni fin, carece pues de sucesión, dependiendo exclusivamente de la inmutabilidad y uniformidad de Dios⁵.

Spinoza no es de ningún modo una excepción en esta “historia del tiempo”: al contrario, una idea que guía nuestro estudio consiste en afirmar que el filósofo holandés hizo de la *temporalidad* un objeto privilegiado de su pensamiento⁶. Ahora bien, si esto es cierto, no lo es menos el hecho de que su aproximación al mismo está lejos de ser homogénea. En efecto, una de nuestras hipótesis consiste en mostrar que, aún cuando el tiempo, la eternidad y la duración conservan a lo largo de su obra el mismo estatus ontológico, el acercamiento de Spinoza a la cuestión de la temporalidad no responde en sus diferentes

¹ AGUSTIN, *Confesiones*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2006 (pp. 584), p. 326

² “En efecto, ¿qué es el tiempo? ¿Quién podría explicarlo fácil y brevemente? ¿Quién lo hará, para formularlo verbalmente, o lo comprenderá con el pensamiento? Mas ¿qué mencionamos al hablar con mayor familiaridad y conocimiento que el tiempo? Y entendemos por cierto cuando hablamos de él; también entendemos cuando oímos hablar de él a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo al que lo pregunta, no lo sé. Pero con seguridad afirmo que sé que si nada pasara no habría tiempo pasado; y si nada llegara, no habría tiempo futuro; y si nada existiera, no habría tiempo presente. Esos dos tiempos, pues, el pasado y el futuro, ¿cómo existen, dado que el pasado ya no existe y el futuro todavía no existe? Y el presente, si siempre fuera presente y no se convirtiera en pasado, ya no sería tiempo sino eternidad. Por eso, si el presente, para ser tiempo, llega a serlo porque pasa a ser pasado, ¿cómo decimos, también en su caso, que existe, si la causa por la cual existe es que no existirá, es decir, que no afirmamos en verdad que es tiempo sino porque tiende al no ser?” (*Ibidem*, XI, 14, 17; p. 327-328).

³ *Ibidem*, pp. 331-332. Wolfson afirma que la concepción agustiniana del tiempo está lejos de ser “puramente ideal” como los intérpretes generalmente sostienen. Cf. WOLFSON, H., *op. cit.*, p. 343

⁴ TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Primera Parte, Cuestión 10, a.1, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p. 49

⁵ *Ibidem*, Cuestión 10, a.2; p. 49-50.

⁶ Por “temporalidad” entendemos en esta investigación, en términos generales, la doctrina que vincula de modo problemático las nociones de “tiempo”, “duración” y “eternidad” a lo largo de la obra de Spinoza. Como intentaremos mostrar, Spinoza no prioriza temáticamente ninguno de estos conceptos tradicionales y los somete igualmente a un profundo análisis crítico.

escritos a un único problema, ni a los mismos campos o dimensiones teóricas con los que se relaciona (ciencia de la naturaleza, antropología, ética, etc.). Así, para dar aquí un ejemplo, mientras en su obra de 1663 (los *Pensamientos metafísicos*) podemos encontrar una *definición* explícita del tiempo como *ente de razón* que permite “explicar” la duración de las cosas (incluidos los cuerpos en movimiento de una física geometrizada), en la *Ética* jamás hallaremos un paralelo semejante: no hay definición del tiempo, ni mucho menos una meditación acerca de su funcionalidad para una ciencia física. En este sentido, es forzoso notar que la diferencia del objeto de estudio determina simultáneamente la diferencia de su análisis. A este respecto, sostendremos la hipótesis que afirma que la progresiva dispersión de las referencias al tiempo —en cuanto instrumento epistemológico— en la obra de Spinoza, sobre todo en la *Ética*, se entiende por el hecho de que la definición del tiempo, imperiosa para la explicación racional a la que aspira la ciencia natural o física geometrizada, no lo es tanto para una obra cuyo objeto principal es la ética. Sin embargo, esto no significa que en la obra póstuma no sea posible descubrir la presencia de una interrogación constante de la dimensión temporal de la existencia humana, sino todo lo contrario. La ausencia de homogeneidad que mencionamos antes, entonces, y la ausencia de una definición precisa del tiempo en la *Ética*, lejos de implicar la falta de pertinencia de la cuestión de la temporalidad es, como veremos, signo de una “intención” más profunda de la reflexión spinozista.

Esto nos lleva a subrayar desde ahora una característica esencial del proyecto filosófico de Spinoza que guía nuestro estudio, a saber, que aquél está centrado primordialmente en la ética y la política, en la vida humana y su dimensión práctica. En otras palabras, su itinerario filosófico se dirige a la constitución de una “ciencia” de los afectos, cuyo objetivo fundamental es la liberación individual y colectiva de todo tipo de opresión y subyugación, ya sea corporal o mental. La meditación acerca del tiempo que aparece en los *Pensamientos metafísicos* y en los *Principios de filosofía de Descartes* son pues una suerte de preámbulo. ¿Debemos decir por ello que Spinoza simplemente extrapola de forma acrítica el modelo científico aplicado a la física y lo emplea del mismo modo en aquellos otros ámbitos? De ninguna manera: como explica la carta 12 que analizaremos en el capítulo 3, para Spinoza hay que cuidarse (es decir, el filósofo debe cuidarse) del prejuicio de una geometrización total de la Naturaleza¹. Un conocimiento integral de lo

¹ Nos referimos a la carta del 20 de Abril de 1663 que Spinoza enviara a Meyer, y que en el Epistolario se ubica como carta 12. Cf. SPINOZA, B., *Opera*, ed. Gebhardt, vol. 4, p. 52-62. Traducción de Dominguez,

real —de su unidad y potencia constitutivas—, cuya inteligibilidad es posible según el filósofo holandés, requiere un tratamiento crítico de los modos y condiciones de aplicabilidad de aquel modelo matemático y de los instrumentos intelectuales con los que éste opera sobre la Naturaleza, entre los cuales el *tiempo* ocupa un papel central. En este sentido, entonces, es cierto como sostiene por ejemplo Laurent Bove que el pensamiento de Spinoza exhibe una continuidad entre su modelo epistemológico del saber y el conocimiento político e histórico; continuidad que según él encuentra su fundamento en la concepción spinoziana de la complejidad y unidad de lo real como afirmación absoluta de la existencia¹. Ahora bien, esto no exime a la estrategia filosófica de Spinoza de realizar un “rodeo” y a la vez una crítica al pensamiento cartesiano; al contrario, aquella continuidad sólo se constituye a través de la crítica, por cierto, como veremos, no siempre de modo explícito². Aquí radica por lo tanto otra de las hipótesis que intentaremos verificar en la primera parte de esta investigación a través de un estudio del problema de la temporalidad y de los conceptos de eternidad, duración y tiempo.

2. Precisemos un poco más el objeto de esta investigación. La teoría definitiva de la temporalidad —la articulación de los conceptos de eternidad, duración y tiempo— constituye uno de los mayores enigmas de la ontología de Spinoza. Muchos problemas y doctrinas están vinculados a ella: la cuestión de la producción de lo real y la de la naturaleza de la existencia (infinita y finita), el significado (ontológico) de lo que la tradición anterior entiende por la creación y la continuación de la existencia de las cosas particulares, la comprensión de la vida/muerte del ser humano, el “alcance” de la eternidad del alma o mente, la memoria e imaginación del tiempo, los afectos y las pasiones (tales como el miedo y la esperanza), etc. Es probable que lo que contribuye a dar forma a ese enigma —o por lo menos a la dificultad de su resolución— es el hecho

A., en: SPINOZA, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988. A partir de ahora citaremos la misiva directamente como “carta 12”.

¹ BOVE, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, VRIN, Paris, 1996, pp. 340; Id., “De la prudencia de los cuerpos a la historia de los hombres”, en: *Spinoza: de la física a la historia* (J. Carvajal; M. L. De la Cámara coordinadores), Ed. Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2008, pp. 19-31

² En un célebre artículo Althusser afirma “la necesidad para toda filosofía de pasar por el *rodeo* de otras filosofías para definirse y asirse a sí misma en su diferencia: en su división”. Y agrega: “En realidad (cualesquiera que sean sus pretensiones) ninguna filosofía se da en el simple absoluto de su presencia (...). No existe más que «trabajando» su diferencia con las otras filosofías, con las que pueden, por proximidad o contraste, hacer sentir, percibir, y comprender, a fin de ocupar sus propias posiciones”. Cf. ALTHUSSER, L., “Sobre Spinoza”, en: *Elementos de autocrítica*, Editorial Laia, Barcelona, p. 46. Subrayado nuestro.

de que, en general y en oposición a Descartes, Spinoza aparece sencillamente como un filósofo de la eternidad¹. En efecto, Spinoza “atribuye” esa propiedad a Dios —a su esencia o atributos— y a sus efectos, es decir, a los modos infinitos (mediatos e inmediatos), e incluso a cierto aspecto de los modos finitos, más precisamente al entendimiento humano en cuanto tiene ideas adecuadas y en la medida en que concibe la esencia de su cuerpo y las cosas exteriores *sub specie aeternitatis*. Asimismo, su concepción de la salvación humana y de la libertad están estrechamente ligadas a la cuestión de la eternidad de la mente. Ahora bien, aunque esa representación es en gran medida correcta, ella conlleva el peligro de desatender (o menospreciar) el significado que tiene la duración en su filosofía, y ocultar por ello las modalidades de articulación que ésta guarda con la eternidad y con el tiempo. Si en exclusiva se presta atención a lo que, ciertamente de manera polémica, dice respecto de la eternidad, no sólo se pierde la comprensión adecuada de la naturaleza de la *duratio* propiamente spinozista, sino que además se complica la elucidación de los problemas vinculados a ella, en especial el de la teoría del *conatus* y el del papel que juega el tiempo (*tempus*) en un pensamiento como el de Spinoza, cuyo horizonte es “ético”.

Como cualquier problema filosófico, el de la temporalidad en Spinoza tiene asimismo una historia. A lo largo de su obra, en efecto, el filósofo holandés distingue sistemáticamente los conceptos de eternidad, duración y tiempo. Les asigna un estatus ontológico preciso. Cada una de esas nociones temporales concierne a modalidades de existencia “específicas” y a modos de entender o imaginar la existencia. En este sentido, y en función de la identificación spinoziana de la esencia (i. e. aquello que es inteligible) con una verdad eterna, esto es, con una verdad independiente de cualquier referencia o relación con el tiempo, Spinoza puede sostener de manera constante dos cosas: por un lado, que la eternidad se define como la existencia necesaria, es decir, como la existencia que se sigue necesariamente de una esencia; y por otro, que la duración, en cambio, no puede entenderse como la existencia que se sigue de la esencia. Esa coherencia o sistematicidad, sin embargo, lejos de significar la afirmación de una única perspectiva, indica la presencia de diferentes puntos de vista y cuestiones que orientan el análisis de la temporalidad. Tanto en la obra publicada en 1663 como en la carta 12, por ejemplo, la distinción entre esencia que implica la existencia necesaria y esencia que no implica la existencia necesaria es subrayada para afirmar que sólo a Dios

¹ Así ha sido leído desde las tempranas interpretaciones de su obra, fundamentalmente por la estrecha vinculación entre la beatitud o perfeccionamiento del entendimiento y la eternidad o existencia necesaria.

o a la sustancia cabe atribuirle la eternidad. Por lo que respecta a las creaciones o modos, al no mencionarse allí con claridad ningún tipo de vínculo necesario entre esos “efectos” y una esencia eterna, cabe atribuirles únicamente la duración. Con respecto a la definición de la eternidad, aunque no la extiende más allá de Dios, podría decirse que los *Principios de filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos* priorizan una perspectiva polémica: revelan la intención de Spinoza de distinguir con cuidado esa existencia necesaria *per se* (eternidad) de aquella que afecta a las cosas creadas (duración), para evitar ciertos contrasentidos presentes en el pensamiento cartesiano y la escolástica¹. Lo mismo ocurre con la distinción entre la duración y el tiempo, los cuales no deben confundirse para evitar las dificultades relativas al infinito y el continuo, centrales en la incipiente física matematizada. Ahora bien, por otro lado, a pesar de ser de la misma época y parecerse en muchos aspectos, la obra de 1663 y la carta 12 manifiestan diferencias no menos importantes². La más significativa es que en esta última se adopta una perspectiva ontológica propiamente spinozista y se afirma la inherencia de las cosas en la sustancia —aunque, por cierto, las consecuencias de ello no son allí completamente explotadas. Por otra parte, en relación con el tema que nos ocupa, todavía confrontada con el tiempo, a partir de la carta 12 Spinoza sugiere que la duración es en sí misma indivisible. Con respecto al *tempus*, mientras que en la obra de 1663 se lo define explícitamente como un “ente de razón” que sirve para “explicar” la duración, la carta 12 privilegia sostener que es un “auxiliar de la imaginación”³.

La *Ética*, manteniendo el mismo estatuto ontológico para cada uno de los conceptos temporales, continuará y profundizará la perspectiva de la doctrina: en efecto, el escrito mayor de Spinoza —a través de la afirmación de la radicalidad de la causa inmanente— “extenderá” la eternidad a todos los modos infinitos (ausentes en los otros textos), pero también a los modos finitos, cuya eternidad será objeto específico del final de la obra. Y eso, como veremos, es posible porque la eternidad ya no es definida estrictamente como la existencia necesaria *per se*, sino como la existencia necesaria, como la necesidad de la existencia de alguna cosa. El análisis de la duración de las cosas, por otra parte, sufrirá asimismo el efecto del cambio o radicalización de la perspectiva: no sólo no

¹ Como veremos, Descartes se refiere a la existencia divina indistintamente como duración y eternidad.

² Señalemos dos de los más importantes: 1) la necesidad, subrayada por Spinoza en ambos escritos, de distinguir la eternidad y la duración; y 2) la explicitación del hecho de que esa distinción deriva de otra, a saber, la distinción entre el ser que existe por su propia naturaleza y el ser cuya esencia no implica la existencia necesaria.

³ Como sostendremos a diferencia de Prelorentzos, no vemos que eso implique una modificación del estatus ontológico del tiempo. Se trata, a lo sumo, de la presencia de dos perspectivas distintas sobre las que se apoya el análisis de este concepto, y de la temporalidad en general.

aparecerá como divisible sino que el interés de Spinoza estará al contrario en subrayar su indivisibilidad y la continuación inmanente que la duración de una potencia singular conlleva. Con respecto al concepto de tiempo, la coherencia también se mantiene en esta obra: el *tempus* es siempre un modo de pensar que carece de realidad ontológica, y a partir del cual “ordenamos” nuestras percepciones y damos cierto sentido a nuestra vida. Ciertamente, sin embargo, en la *Ética* la atención de Spinoza por este auxiliar, por este modo de pensar o imaginar, se concentrará en la dimensión “ética” implicada en su ontología y, por eso mismo, en las consecuencias *afectivas* de la imaginación del tiempo y su posible función en el devenir activo de los modos finitos.

Tomando en cuenta lo que antecede, el objetivo general de esta investigación consistirá en elucidar el significado que tienen los conceptos de eternidad, duración y tiempo en la filosofía de Spinoza, con especial atención en el problema de la producción de lo real. Creemos que la obra y la doctrina de Spinoza justifican por sí mismas esta aproximación particular: en efecto, tanto en la publicación de 1663 sobre Descartes como en la *Ética* una de las cuestiones más importantes que sirven a la introducción del problema de la temporalidad es precisamente la de la significación de la creación divina y la de la producción inmanente de lo real, respectivamente. Ahora bien, este objetivo general supondrá, además de un estudio del estatus ontológico de aquellos conceptos, la determinación del “campo” en que se aplican y los problemas a los que se vinculan. Nuestro propósito apuntará por lo tanto a alcanzar además una comprensión de los motivos que, en cada obra que estudiaremos, ordenan lo que podemos llamar la doctrina definitiva de la temporalidad spinoziana.

La hipótesis general que intentaremos sostener consiste en afirmar que, aunque siempre se mantiene la misma distinción (ontológica) entre la eternidad, la duración y el tiempo, es posible encontrar diversas perspectivas (física, ontológica, ética) y problemas (infinito, divisibilidad, acción divina/producción inmanente de lo real, *conatus* como fuerza singular, imaginación y afectividad humana, salvación o beatitud) que determinan y justifican la aproximación particular que se sigue en cada texto estudiado. Pero no se trata simplemente de afirmar la presencia de diferentes perspectivas, sino sobre todo de mostrar, por así decir, la prioridad de la ética como horizonte de la reflexión de Spinoza.

La tesis se desarrolla asimismo en función de ciertas hipótesis particulares, identificables en cada capítulo, que podemos resumir de la siguiente manera:

A) Spinoza da forma a su doctrina de la temporalidad en referencia a la de Descartes. Pero eso no impide que realice críticas a las doctrinas del autor que expone (en la obra que publica con su nombre en 1663), las cuales orientan subrepticamente la teoría de la temporalidad hacia un horizonte propiamente spinozista. Entre esas críticas se destacan: a.1) la eliminación sistemática del uso del concepto “duración” para referirse a la existencia de Dios; a.2) la afirmación, en una perspectiva estrictamente cartesiana, de la divisibilidad infinita de la duración y del tiempo que la mide.

B) La carta 12 sobre el infinito constituye un momento fundamental de la reflexión de Spinoza sobre la temporalidad y sobre un problema central asociado a ella: el infinito actual y el continuo. Escrita en la misma época que la obra expositiva sobre Descartes y la escolástica, la carta se revelará como un texto bisagra, en la medida en que si bien aborda cuestiones similares a las que aparecían en la obra de 1663, lo hace de un modo nuevo, concluyendo que siempre que se confunde el tiempo con la duración se introduce la discontinuidad en la Naturaleza. Esto último señala entonces una “evolución” de la doctrina de la temporalidad spinoziana.

C) La ontología de la inmanencia y de lo necesario que afirma radicalmente la *Ética* constituye la base o condición sobre la que Spinoza fundamenta su singular teoría de la temporalidad. Desde esta perspectiva, entonces, la eternidad ya no aparecerá con tanta insistencia (como sucedía en la obra de 1663, y todavía en la carta 12) como lo opuesto a la duración. Al contrario, lo que revelará la obra capital de Spinoza es un modo particular de articulación de esas dos modalidades de lo actual, que nos permitirá afirmar que los individuos finitos (entre ellos el ser humano) son tanto eternos como durables. En este sentido, la *Ética* supone asimismo una radicalización de lo sostenido por Spinoza en la carta 12, en la que la distinción entre la eternidad y la duración derivaba directamente de la distinción entre la existencia de la sustancia y los modos.

D) Puesto que no hay oposición —sino simplemente distinción— entre la duración y la eternidad de acuerdo con el sistema de Spinoza, la comprensión de la articulación de estas dos formas de existencia actual ilumina la doctrina spinozista relativa a la salvación y beatitud humanas. En este sentido, veremos que la eternidad de los seres humanos no es una inmortalidad del alma y que es posible “acceder” al conocimiento del aspecto eterno que siempre tenemos en la medida en que formamos ideas adecuadas, esto es, a través de la concepción *sub specie aeternitatis*.

E) La duración spinozista es “esencialmente” indivisible, y la comprensión adecuada de su naturaleza es indisociable de la comprensión de la teoría del *conatus*. En sí misma,

como propiedad real de las cosas finitas, la duración no es para Spinoza discontinua; al contrario, es expresión continua de las variaciones (indefinidas) de potencia de las cosas singulares. La discriminación del pasado y el futuro, deben por lo tanto su explicación también a la teoría del *conatus* y a la naturaleza de la existencia finita (y por eso limitada) de las cosas singulares. Aunque es en sí misma indivisible, la imaginación concibe la duración en función de las afecciones del cuerpo y a través de la “memoria”. El tiempo aparece entonces estrechamente vinculado al problema de la afectividad humana y como un auxiliar inseparable de las ilusiones de lo posible y lo contingente.

3. Al inicio de emprender esta investigación nos propusimos un objeto de estudio que puede ser metodológicamente abordado de varias maneras, en las que prevalecen dos tendencias generales: por un lado, aquella que hace hincapié en la lectura estrictamente cronológica de los escritos de Spinoza e intenta, a partir de eso, dilucidar la especificidad de cada uno de ellos. Por otro lado, la línea interpretativa que pone atención al “proyecto” —por así decir— “definitivo” de la filosofía de Spinoza, buscando señalar (y criticar) continuidades y discontinuidades en su obra.

Aun cuando nuestra interpretación del problema en cierta medida ha tomado como sustento muchas de las exégesis ubicables en una u otra de las tendencias recién mencionadas, se podría decir que ella ha intentado una vía intermedia. Teniendo esto presente, hemos organizado la tesis en función de los dos criterios mencionados, sin privilegiar uno sobre otro. Por un lado, entonces, la *organización general* de la tesis se apoya en consideraciones de orden diacrónico: comenzamos, casi a modo de introducción, por un análisis del problema de la temporalidad en Descartes (capítulo 1); luego estudiamos algunas cuestiones relativas a la temporalidad en la obra de juventud que Spinoza publicó en 1663, en donde definió explícitamente los conceptos temporales: eternidad, duración y tiempo (capítulo 2); en tercer lugar, abordamos la célebre carta 12 sobre el infinito, texto que, aunque es del mismo período, revela sin embargo un cambio de perspectiva que encuentra su concreción y doctrina definitiva recién en la *Ética* (capítulo 3). En este sentido, en cuarto lugar nos abocamos, a partir del examen de su mayor obra, al estudio de la ontología de Spinoza y a la doctrina de la temporalidad que de ella se desprende (capítulo 4). En el quinto capítulo estudiamos específicamente los conceptos de eternidad y duración, y los problemas que plantea la atribución de la primera a la sustancia y los atributos, a los modos infinitos, y a la realidad modal (o a cierto aspecto de ella) (capítulo 5). El último capítulo se centra

brevemente en dos problemas derivados de esa ontología de la temporalidad, que por cierto no agotan el tema que se propone esta investigación. Por un lado, indagamos el significado y alcance del carácter inmanente de la duración spinozista, así como las consecuencias que eso tiene respecto de la imaginación del tiempo. Analizamos asimismo la duración en relación con ciertos elementos de la teoría del *conatus* de Spinoza y con su “dimensión” ética y afectiva (capítulo 6).

Ahora bien, tal como mencionamos, otro criterio nos servirá para organizar cada capítulo “desde el interior”. En este sentido, la *disposición particular* de cada uno de ellos estará fundamentada en problemas de orden conceptual y doctrinarios. Veremos, por lo tanto, que las relaciones entre la eternidad y la duración, y duración y tiempo, varían conforme se desarrolla y, por así decir, se va gestando el sistema. Pero la inteligibilidad de esos vínculos, si atendemos al segundo criterio, sólo se comprende de manera adecuada cuando se capta o aprehende la perspectiva que, en cada obra o cada pasaje, determina la aproximación spinozista al problema de la temporalidad. Para dar aquí solo un ejemplo valga observar que el tiempo (*tempus*) es analizado por Spinoza en la obra de 1663 en el marco de la fundamentación (en el entendimiento puro) de la ciencia físico-matemática cartesiana, marco que permite concebirlo (y hasta definirlo legítimamente) como un “ente de razón” idóneo para “explicar” la duración. En la *Ética*, cuyo interés central es el correspondiente a su título, no sólo desaparece toda definición “explícita” del tiempo, sino que el análisis de su vínculo con la *duratio* pasa por lo que podemos provisoriamente llamar la “cuestión afectiva”.

En términos materiales, la tesis que proponemos se divide pues en dos partes: por un lado, en la primera, que llamamos “De la creación continúa a la producción inmanente de lo real”, se expone lo que podría denominarse la *formación* de la doctrina de la temporalidad de Spinoza, a partir de tres textos tempranos: los *Principios de filosofía de Descartes*, los *Pensamientos metafísicos* y la Carta 12 (capítulos 1 a 3). En la segunda, que llamamos “De la producción inmanente de lo real al tiempo vivido”, exponemos la doctrina de la temporalidad de Spinoza con base en la ontología que despliega en su *Ética*, con especial atención en las modalidades de articulación entre la eternidad y la duración, y entre la duración y el tiempo (4 a 6).

Para finalizar, valga una última aclaración. Aunque por momentos hagamos referencia a otros textos de Spinoza (el *Tratado teológico político* y el *Tratado político*, pero sobre todo al *Tratado de la reforma del entendimiento* y al *Tratado breve*), para el desarrollo y argumentación de esta tesis hemos decidido dejarlos afuera. O al menos no dedicarles

un capítulo específico. No porque ellos no permitan extraer una comprensión de la temporalidad, o porque su forma de analizar el problema marque una ruptura con las otras obras. Tampoco porque la cuestión de la temporalidad y de la historia, tal como aparece en ellos con tanto énfasis, no mantenga alguna relación con la modalidad en que es planteado el mismo tema en los textos aquí estudiados. El motivo de esa decisión estriba en las dimensiones que merece tener esta tesis, y al lugar central que pretendemos dar al tema que nos ocupa.

PRIMERA PARTE

DE LA CREACIÓN CONTINUA A LA PRODUCCIÓN INMANENTE DE LO REAL

Una de las hipótesis que guían esta investigación sostiene que en la obra spinoziana la doctrina de la temporalidad no es homogénea. Es decir, partimos de la idea según la cual, a pesar de asignar a los conceptos temporales tradicionales (eternidad, duración y tiempo) siempre el mismo estatus ontológico, el filósofo holandés no los estudia desde una misma perspectiva, ni en función de una misma problemática. Ahora bien, como ya mencionamos, esa ausencia de homogeneidad, lejos de implicar la falta de pertinencia de la cuestión del tiempo es signo, al contrario, de una intención más profunda de la reflexión de Spinoza, vinculada con la dimensión ética de su pensamiento y con la idea de su filosofía como una *intervención teórica en la historia*; intervención que produce —y se produce a sí misma a partir de— *descentramientos* respecto de conceptos filosóficos existentes.

Partiendo entonces de la idea de un “itinerario” de la filosofía de Spinoza, consideramos que una manera de aproximarnos a esta problemática y de reforzarla a partir de un tratamiento integral de la obra spinozista, puede consistir en comenzar nuestro análisis por un texto relativamente temprano pero fundamental: los *Principios de filosofía de Descartes*, publicado en 1663 por Spinoza y acompañado por un célebre Apéndice, los *Pensamientos metafísicos*¹. Estos textos, sumados al Prefacio que el filósofo hiciera redactar a su amigo L. Meyer para que encabezara la publicación y a la carta que le enviara a éste ese mismo año (carta 12), revisten una importancia primordial por diversos motivos. En primer lugar, porque la publicación de 1663 ha sido poco analizada por los comentaristas de la obra spinoziana². Salvo algunas recientes

¹ Estos textos, como se sabe, son los únicos que Spinoza publicó en vida con su propio nombre, lo cual ya nos ofrece un indicio —pero también interrogantes— acerca del estatus de la publicación. El título completo de la *editio princeps* de 1663 es: “*Renati Des Cartes Principiorum philosophiae Pars I & II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt eiusdem Cogitata Metaphysica, in quibus Difficiliores, quae in Metaphysices tam parte Generali, quam Speciali, circa Ens, ejusque Affectiones, Deum ejusque Attribute, & Mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur*”. A partir de ahora, citamos de la siguiente forma: “DPP” para los *Principios de filosofía de Descartes*, y “CM” para los *Pensamientos metafísicos*. Cabe señalar aquí además que el título del Apéndice evoca los títulos de dos obras centrales, cuya influencia es notoria en la publicación de 1663, y con las que discute Spinoza: las *Méditations métaphysiques* de Descartes y las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez. Cf. DOMINGUEZ, A., “Introducción general”, en SPINOZA, B., *Principios de filosofía de Descartes*, edición que incluye el *Tratado de la reforma del entendimiento* y los *Pensamientos metafísicos*; Alianza, Madrid, 2006, 7-72. Marilena Chaui realiza un exhaustivo análisis de las relaciones de Spinoza con Suárez, así como también con los cartesianos contemporáneos a la publicación. Cf. CHAUI, M., *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Vol. 1: Imanência, Companhia das Letras, São Paulo, 1999, especialmente la Parte 2 “Rumo à Filosofia”, pp. 331-554.

² No es, sin embargo, nuestra intención ofrecer aquí un comentario exhaustivo de la publicación spinoziana de 1663, de los variados problemas que presenta su lectura e interpretación, y de las múltiples críticas que Spinoza dirige a la física y metafísica cartesianas y escolástica. Nos atenemos más bien a los interrogantes asociadas a la cuestión de la temporalidad, que nos servirán para ilustrar el proyecto filosófico de Spinoza, lo que llamamos su “itinerario” filosófico.

excepciones, los intérpretes se han concentrado fundamentalmente en su concepción de la eternidad y de la duración —y de su mutua articulación— presente en la *Ética* y en los tratados políticos¹. Por otro lado, porque en estos textos el problema de la temporalidad —el estatus ontológico de la duración, del tiempo y de la eternidad, la naturaleza y el significado de la divisibilidad del tiempo y de la duración, etc.— es un objeto de estudio explícito por parte de Spinoza, quien a través de una exposición (en apariencia neutral) del pensamiento de Descartes elabora —y en parte expresa— su propia doctrina. Por consiguiente, en tercer lugar, la obra de 1663 nos interesa ya que constituye un momento central de la “evolución” del pensamiento spinoziano; evolución en la cual, asimismo, juega un papel esencial la toma de distancia de Spinoza respecto de la concepción cartesiana de la duración y del tiempo, y del estatuto de la matematización de la Naturaleza.

De esta manera, para comprender el “itinerario” spinozista en relación con su doctrina de la temporalidad, y fundamentalmente las modalidades en que aquél se abre a una interrogación ética, resulta provechoso iniciar nuestra investigación a través de un análisis de los *Principios de filosofía de Descartes* y de los *Pensamientos metafísicos*, así como también de la famosa “carta sobre el infinito”, cuya fecha prácticamente coincide con la publicación de 1663, lo cual es ya un indicio importante del vínculo paradigmático que mantienen estos textos entre sí y que invita a leerlos en continuidad. Este procedimiento puede a primera vista parecer problemático. Como sabemos, el horizonte del proyecto o “itinerario” filosófico de Spinoza está fundado en la ética y la política. Como ha sido señalado muchas veces, incluso por comentaristas cuyas concepciones del pensamiento político spinoziano adoptan premisas disímiles, la teoría del *conatus* que se desprende de su ontología es central para comprender su antropología y su teoría política. Es, como dice un intérprete, el “punto de partida de toda la teoría de las pasiones, de toda la política y de toda la moral de Spinoza”². Pero el

¹ Véase: MORFINO, V., *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano, 2002, pp. 272; BOVE, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, VRIN, Paris, 1996, pp. 335; E. Fernández García, *Potencia y razón en Baruch de Spinoza*, tesis de doctorado, Universidad Complutense Madrid, Madrid, 1988, pp. 606. La ausencia de un estudio de la publicación de 1663 en estos textos, responde al hecho de que su aproximación a la cuestión de la temporalidad en Spinoza se centra fundamentalmente en la teoría política. Tres excepciones importantes y recientes que podemos mencionar aquí son los trabajos de Y. Prelorentzos, Ch. Jaquet, N. Israël, que mencionaremos más adelante.

² MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969, p. 9. Para un estudio más profundo de la función del *conatus* spinozista en la dimensión política, véase por ejemplo: MOREAU, P.F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994, pp. 607; BOVE, L., *op. cit.*; VISENTIN, S., *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa,

conatus, en tanto *essentia actuosa* de toda cosa singular que persevera indefinidamente y “desde el interior” en su existencia, es también un concepto básico que se relaciona con la doctrina de la temporalidad de Spinoza. Toda existencia singular, en efecto, se identifica con su “duración”, esto es, con la afirmación de la continuación indefinida de su esencia actual. Puesto que según Spinoza “ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”¹, mientras dura o existe, toda “cosa, en cuanto está en ella sola, se esfuerza por perseverar en su ser”², es decir, por afirmar su propia potencia y devenir autónoma. Definido de esta manera, el *conatus* supone entonces que toda cosa singular, que todo individuo —a su vez compuesto por otros individuos que mantienen cierta proporción de movimiento y reposo— necesariamente se opone o resiste, por su propia esencia, a todo lo que puede suprimir su existencia, su duración intrínsecamente indefinida. El conflicto y la resistencia constituyen de este modo la estructura “permanente” de toda existencia singular y de todo modo finito que, por su naturaleza, despliega en el *tiempo vivido* diferentes y múltiples modalidades de afirmación de su potencia.

Ahora bien, los DPP y los CM, e incluso la carta 12, carecen de una teoría del *conatus* explícita y elaborada, tal como la podemos encontrar en la *Ética*, en la correspondencia y, aplicada a la política, en el *Tratado teológico político* y el *Tratado político*. De hecho, en la medida en que la obra de 1663 se enmarca en una ontología de la creación —consecuencia de la voluntad de Spinoza de exponer con fidelidad el pensamiento cartesiano— el *conatus* como esencia singular de todo modo finito está ausente³. Se preguntará entonces por qué nos interesa afrontar el estudio de este momento de su itinerario filosófico cuando uno de nuestros propósitos es elucidar la relación de la temporalidad con la ética: más allá de los motivos que ya mencionamos, porque Spinoza —como testimonia también su correspondencia— está elaborando en esta época esa doctrina tan central para su ética y su concepción de la salvación humana. Por eso la aproximación crítica a la metafísica y a la física de Descartes (o sobre todo a su *síntesis*, pretendida explícitamente por el filósofo francés), puede pensarse como un estímulo importante para dicho trabajo de interrogación teórica, en la medida en que la

2001, pp. 482; VOLCO, A., *Una modernidad excéntrica. Individuo, multitud y libertad en Spinoza*, tesis de doctorado, Universidad de Bologna, 2010 (inédita).

¹E III, 4, ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 132 (G II, p. 236). Cuando no indicamos otra cosa, en esta investigación utilizamos la edición mencionada, cuya traducción corresponde a Atilano Domínguez, lo mismo que la de todos los otros textos que analizamos.

²E III, 6, *op. cit.*, p. 132 (G II, p. 238).

³La ausencia no es absoluta: hay una primera, aunque bastante incompleta, formulación del *conatus* en CM, I, 6, *op. cit.*, pp. 259-261 (G I, pp. 247-249). Ver *Infra*.

temporalidad y la causalidad cartesianas presentan obstáculos para la teoría spinoziana del *conatus*: las cosas creadas o sustancias finitas son en efecto para el filósofo francés sostenidas *desde el exterior* por una *potencia inconmensurable*. Por eso además encontramos en la exposición spinoziana del pensamiento de Descartes no sólo críticas explícitas a ciertos elementos teóricos de este último, sino asimismo críticas implícitas, silencios perceptibles en el orden de la exposición, advertencias destinadas a los lectores atentos.

En suma, consideramos que analizando en continuidad la publicación de 1663 y la carta enviada ese mismo año a Meyer podrá verse cómo Spinoza diseña —en el marco de ciertos problemas y doctrinas— una teoría de la temporalidad que en cierta medida “evoluciona” desde el marco que le asigna el discurso de la *creación continua cartesiana* hacia su significación en el contexto de una *ontología de la producción inmanente*. Ello nos permitirá ver desde una nueva perspectiva las características sobresalientes de la duración y del tiempo, y asimismo aprehender la manera en que el *conatus* opera de múltiples formas en la *continuación* de la duración *indefinida* que de él mismo fluye. Es este movimiento del pensamiento, de Descartes a Spinoza, pero también de Spinoza hacia Descartes, lo que nos proponemos presentar en la primera parte de esta investigación.

Comenzaremos entonces esta primera parte con un estudio, en gran medida introductorio, de la teoría cartesiana de la temporalidad (capítulo 1). Ello nos permitirá comprender mejor el análisis de Spinoza de lo temporal en la obra publicada en 1663 (capítulo 2). Nuestra aproximación se subdividirá aquí en función de distintas cuestiones que consideramos relevantes: en el primer apartado, estudiaremos el contexto de esa obra, particularmente a partir del “Prefacio”, escrito por Meyer (§ I). En el apartado siguiente (§ II) presentamos las líneas principales de la doctrina del ser que expone Spinoza, y que sirve de base para su exposición del significado de la duración, el tiempo y la eternidad en los *Pensamientos metafísicos*. Luego (en el apartado § III), analizamos el texto consagrado en concreto a un aspecto de la física de Descartes —a saber: la cuestión del movimiento y el tiempo-medida—, texto en donde el filósofo holandés recusa de manera explícita la existencia del instante indivisible, lo cual puede verse como una crítica implícita a la concepción de la duración de Descartes. De esa forma, podremos abordar el argumento de la carta 12, el cual, aunque en línea con la publicación de 1663, modifica el marco que le asigna el discurso de la creación por el de una ontología de la producción inmanente (capítulo 3).

CAPITULO 1. La geometrización del espacio y el tiempo: Descartes y la discontinuidad temporal

*Car s'il lui plaît de considerer ce que j'ai écrit du ciel, de la neige, de l'arc-en-ciel &c.,
il connaitra bien que toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie¹*

La teoría del espacio y el tiempo de Descartes se inscribe en el espíritu científico que surge en el siglo XVII y cuya aspiración fundamental es hacer de la matemática el fundamento de toda ciencia. No es muy arriesgado, ni tampoco novedoso, afirmar que esa etapa produjo una ruptura profunda con el pasado en relación con la plétora de dimensiones que conforman la existencia humana y su comprensión del universo. Todas las esferas de la vida sufrieron una transformación sin precedentes y se desencadenó una mutación o *renovación* (así lo experimentaron sus actores) que incluyó al arte, la astronomía, a lo que luego se llamaría teoría del conocimiento, así como también a la religión y la filosofía moral. Por cierto, hubo múltiples y diversas manifestaciones de esta mutación, y justamente por ello hay que reconocer que toda pretensión homogeneizadora corre el riesgo de ser una abstracción y puede, de esa manera, ocultarnos las diferencias e incluso las contradicciones que alberga. Sin embargo, un elemento típico innegable de esta nueva atmosfera de época es la idea según la cual la razón humana tiene la capacidad intrínseca de abarcar y resolver los problemas que se le presentan y que exigen una solución para el hombre. Más allá de las particularidades que acogen los distintos sistemas de pensamiento que proliferan en este tiempo, se abre en común para todos ellos un nuevo campo de racionalidad, en cuyo seno se desarrollará la filosofía y la física modernas.

El siglo XVII es conocido entonces como el siglo de la “revolución científica”, como el momento histórico en el que la matemática se erige como principio de inteligibilidad de la naturaleza y como modelo para las ciencias emergentes en función de su unidad racional. Galileo es indudablemente el primero en expresar esta incipiente idea de una ciencia matemática de la naturaleza con su famosa metáfora del libro del universo:

¹*Descartes a Mersenne*, 27 de Julio de 1638, en: DESCARTES, *Ouvres*, vol. II (*Correspondance*), p. 268. En adelante, referimos a la edición clásica de Adam & Tanner como sigue: [AT, seguido del número de volumen y la paginación].

“La filosofía está escrita en este grandísimo libro que está continuamente abierto ante nuestros ojos (me refiero al universo), pero no se puede entender si primero no se aprende a entender el lenguaje, y a conocer los caracteres, en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender humanamente una palabra; sin estos medios se está dando vueltas en vano en un oscuro laberinto”¹.

La explicación de los fenómenos propia del pasado —sostiene Galileo— suponía transitar un “oscuro laberinto” en donde reinaba el misterio. En aquel contexto, conocer una cosa significaba revelar su naturaleza o cualidad intrínseca en función del fin al que tendía en el marco de un universo ordenado jerárquicamente. Pero los descubrimientos que se fueron sucediendo —desde la teoría heliocéntrica de Copérnico en el siglo XVI, pasando por su interpretación matemática de parte de Kepler y su confirmación por Galileo, hasta la unificación de las ciencias, y por consiguiente del “método”, en la *mathesis universalis* propuesta por Descartes²— dieron forma a la idea de que el universo o la naturaleza —esto es, el conjunto de los fenómenos naturales— es *en realidad* un enorme “libro” escrito en “lenguaje matemático” capaz, dada su estructura racional, de una comprensión total y “científica”, independiente por lo tanto de la teología y de cualquier consideración “estética” o “mágica”.

Para la nueva ciencia, el conocimiento de los objetos responde ya no a la aprehensión de su naturaleza entendida en términos del fin al que tienden (y del bien al que aspiran), sino ante todo a su *estructura*, es decir, a las propiedades fijas y descifrables que los determinan en función de la configuración de sus partes compositivas. Ahora, esta nueva concepción de la naturaleza, y el inédito papel que asume el hombre frente a ella, exigen el desarrollo de instrumentos intelectuales operativos capaces de leer el lenguaje en que está escrita la naturaleza, es decir, capaces de reconstruir los fenómenos naturales en el interior de una racionalidad e inteligibilidad originales. En este sentido, la revolución científica se funda tanto en la *geometrización* del movimiento como en la *concepción mecanicista* de la naturaleza. La cuantificación de la naturaleza produce en

¹ GALILEO G., *Il Saggiatore*, en *Opere* (a cura di Ferdinando Flora), Milano-Napoli, 1953, p. 121. Traducción nuestra. No entramos aquí en los detalles que nacen de las diferencias, sin duda importantes en muchos aspectos, entre la concepción de la nueva ciencia de Galileo y la de Descartes. Para un estudio de esta cuestión, véase: KOYRÉ, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1999.

² Para una “historia” de este proceso, véase: KOYRÉ, A., *op. cit.*, especialmente los capítulos 3, 4 y 5; REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Madrid, 1999 (2004), tomo II, tercera parte.

su interpretación una metamorfosis que la reduce, o mejor, que la equipara a una *máquina*, es decir a un sistema mecánico que opera de acuerdo con leyes fijas, *eternas*, sobre la base de las cuales se discierne su funcionamiento y se deducen sus propiedades esenciales, eliminando de esa manera el misterio del universo.

Por cierto, el rechazo del finalismo (para el conocimiento de los objetos, y por ese medio de la naturaleza en general) significó asimismo desprender la naturaleza del poder de un Dios concebido como arquitecto del universo, que está vinculado por sus acciones —más o menos permanentemente— en el “destino” de su creación; es decir, en otras palabras, implicó atacar la noción de Providencia, profundamente ligada a una determinada concepción del tiempo y de la eternidad. Por ello, la revolución científica dará nacimiento y forma concreta a las primeras críticas de la concepción de la temporalidad característica de la Edad Media en general, y de la religión establecida en particular, para la cual el tiempo existe sólo en función de la eternidad y del Dios creador y su *medición* está desligada de procedimientos “científicos”.

I. Ontología y temporalidad en Descartes

Una de las hipótesis que rigen esta investigación sostiene que la comprensión adecuada de la manera en que se forma el pensamiento de Spinoza en lo relativo a la temporalidad, y del modo en que se abre a una interrogación ética, exige primero el estudio de su obra de 1663, dedicada, por un lado, a presentar sintéticamente (*more geometrico*) la filosofía cartesiana —específicamente su física (partes II y III) y sus fundamentos metafísicos (parte I)—, y por el otro, a tematizar ciertos problemas tradicionales de la metafísica escolástica “todavía no aclarados por Descartes”¹, en el significativo Apéndice que Spinoza añadió a los otros textos². Allí, en efecto, Spinoza va tejiendo sobre el trazo cartesiano los conceptos que constituirán su filosofía más personal y que quedarán plasmados en la *Ética*. Ahora bien, para aprehender con exactitud la naturaleza de aquella obra temprana y algunas de las operaciones críticas que Spinoza produce en ella y en la carta 12, es necesario antes presentar aunque sea someramente las líneas principales que caracterizan la teoría de la divisibilidad y

¹ Tal es la expresión de L. Meyer. Véase: MEYER, L., *Praefatio*, en DDP/CM, *op. cit.*, p. 137 (G I, p. 130). Traducción modificada.

² La obra de 1663 incluye dos textos: *Los principios de filosofía de Descartes* y, como Apéndice, los *Pensamientos metafísicos*. Aquí citamos de la edición española de Atilano Domínguez: SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento - Principios de filosofía de Descartes - Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 2006.

discontinuidad temporal de Descartes¹. Pues, como veremos, es en el trabajo sobre la reflexión cartesiana que Spinoza produce la suya propia, alejándose progresivamente, a veces de manera implícita, de su precesor.

Cuando dirigimos nuestra atención al tratamiento cartesiano acerca del tiempo, la duración y la eternidad encontramos un primer problema: no hay una interpretación homogénea de esta cuestión. Los intérpretes se dividen *grosso modo* en dos grandes grupos: uno, correspondiente a la posición “tradicional”, sostiene que Descartes concebía el tiempo y la duración (de toda sustancia creada, sea material o no) como *esencialmente* discontinuos, es decir, como compuestos de instantes indivisibles cuya separación nunca se resuelve en una genuina continuidad; el otro grupo afirma, por el contrario, que es innegable el carácter continuo del tiempo y la duración, siendo éstos divisibles en infinitas partes o “momentos”, los cuales a su vez no se reducen a una nada-de-duración sino a segmentos durativos². Es necesario reconocer entonces que una aproximación exhaustiva al tratamiento cartesiano de esta cuestión exigiría más de lo

¹ La carta 12 es, como ya indicamos, la ubicada en ese número en la edición clásica de C. Gebhardt. Se trata de la carta enviada por Spinoza a L. Meyer el 20 de Abril de 1663. Cf. SPINOZA, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 129-136 (G IV, p. 52-62).

² Entre los intérpretes que pertenecen a la tesis discontinuista hay que destacar a J. Wahl (*Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1920); E. Gilson (Cf. el “Commentaire historique”, en: *Discours de la méthode*, Vrin, Paris, 1967, especialmente las pp. 340-342); F. Alquié (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris, 1966, especialmente los capítulos VII y XI.); H. Gouhier (*La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1962); M. Gueroult (*Descartes selon l'ordre des raisons I. L'âme et Dieu*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1953, especialmente las páginas 272-285); y más recientemente G. Gorham (“Descartes on Time and Duration”, en *Early Science and Medicine* 12, 2007, pp. 28-54). La tesis continuista ha sido defendida por J. Laporte (*Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1945, especialmente las pp. 255-267); J.-M. Beyssade (*La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979, especialmente las páginas 135-143, 164, 170, 300, 349); H. Frankfurt (“Création continuée, inertie ontologique et discontinuité temporelle”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N. 4, 1987, pp. 455-472); R. Arthur (“Continuous Creation, Continuous Time: A Refutation of the Alleged Discontinuity of Cartesian Time”, *Journal of the History of Philosophy*, No. 26, 1998, pp. 349-375), J.E.K. Secada (“Descartes on Time and Causality”, *The Philosophical Review*, No. 99, 1990, pp. 45-72), N. Grimaldi (“Le temps chez Descartes”, *Revue Internationale de Philosophie*, No. 195, 1996, pp. 163-191), D.E. Machuca (“La temporalidad del pensamiento en Descartes”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVII, n. 1, 2001, pp. 99-125). Ciertamente hay diferencias al interior de cada una de estas corrientes interpretativas, las cuales dependen de los aspectos cuyo estudio se profundiza (la noción de causa, la temporalidad del pensamiento, la idea de creación continua, la diferencia entre “momento” e “instante” en la obra de Descartes, etc.). Cabe mencionar asimismo aquí a otros intérpretes que, aunque no pueden ser clasificados legítimamente como pertenecientes a una u otra de las corrientes antes aludidas, han sin embargo analizado el problema de la temporalidad cartesiana: D. Garber (*Descartes Metaphysical Physics. Science and its conceptual foundations*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, especialmente el capítulo 9, pp. 263-273); T. M. Schmaltz (“Descartes on the extensions of Space and Time”, *Analytica*, Vol. 13, No. 2, 2009, pp. 113-147); A.B. Franco (“Duration and Motion in a (cartesian) World which is created anew at each moment by immutable and free God”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 33, No. 99, 2001, pp. 19-45); von Bilderling, B. (“La Refutación del idealismo. Reflexiones sobre la argumentación trascendental y la temporalidad del sujeto en Descartes y Kant”, copia de la ponencia presentada en el *IX Congreso Nacional de Filosofía*, La Plata, Noviembre de 1997); Jauregui, C. (“Cogito and Temporality”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. XLI, N. 1, Issue N. 161, Marzo 2001).

que nos hemos propuesto hacer en este capítulo introductorio, cuyo objeto servirá de puente hacia nuestro análisis de la interpretación spinoziana de Descartes en lo relativo a la temporalidad en su obra de 1663. De esta manera, para simplificar nuestro procedimiento metodológico, y puesto que Spinoza entiende que, para Descartes, la duración es discontinua —esto es, compuesta de partes distintas e independientes—, nuestra presentación de los elementos principales de la concepción cartesiana gravitarán en torno a esa premisa.

Antes de comenzar, lo primero que deberíamos decir es que el tiempo, o mejor, la temporalidad y los problemas asociados a ella (movimiento de la materia-espacio, causalidad, sucesión de ideas en el pensamiento, etc.) no son asuntos marginales para Descartes sino que, por el contrario, ocupan un papel central en su reflexión teórica. Son efectivamente relevantes para la geometrización de la física que se propone llevar a cabo, en la medida en que nociones como las de “tiempo”, “espacio-materia”, “medida”, “número” sirven para explicar filosóficamente los fenómenos naturales¹. A su vez, el tiempo se filtra en la lógica argumentativa que pone en marcha la duda metódica cartesiana. A este respecto basta recordar las primeras líneas de las *Meditaciones metafísicas*: “He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, *había admitido* como verdaderas muchas opiniones falsas [...]”². Ahora,

¹ En el artículo 64 de la Segunda Parte de los *Principios de filosofía* Descartes afirma: “En física no admito ni deseo principios diversos de la geometría o de la matemática abstracta, porque de este modo se explican todos los fenómenos de la naturaleza y pueden darse de ellos demostraciones ciertas” (DESCARTES, R., *Principios de filosofía*, II, art. 64, Editorial Losada, Buenos Aires, 1997, p. 74. [AT VIII 78 / IX-2 101]). Refiriéndose a la geometrización, A. Koyré sostiene en su interesante *Estudios galileanos* que la “geometrización a ultranza —ese pecado original del pensamiento cartesiano— lleva a lo intemporal: conserva el espacio, elimina el tiempo; disuelve al ser real en el geométrico” (KOYRÉ, A., *Estudios galileanos*, Ed. Siglo XXI, Madrid/México, 1990, p. 122). Esta afirmación no debe entenderse en el sentido de que la temporalidad no juega un rol importante en el pensamiento cartesiano, sino que debe circunscribirse a la naturaleza de la geometrización de la física operada por el filósofo francés, que hace al tiempo dependiente del movimiento cuantificado. Por otro lado, que la temporalidad es central en Descartes lo corrobora el hecho de que Spinoza, casi un contemporáneo suyo, hizo de esta cuestión un objeto predilecto de su lectura de los textos cartesianos.

² DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 17 [AT VII 17 / IX-1 13]. En relación con esta cita, la edición latina (1641) dice “hace algunos años” (ante aliquod annos) y la francesa (1647), “hace ya algún tiempo” (il y a quelque temps). La interesante idea de la relación entre la temporalidad y el “proyecto” filosófico cartesiano se encuentra particularmente desarrollada por N. Grimaldi, aunque su conclusión difiere de la premisa spinozista que hemos asumido, en la medida en que el comentador considera que el tiempo —reclamado por la idea misma del método y de la *mathesis universalis* como camino fundador de la filosofía cartesiana— es lineal y también “continuo”. Cf. GRIMALDI, N., “Le temps chez Descartes”, *op. cit.*, p. 163-165. En una perspectiva contraria a la de Grimaldi, pero asignándole asimismo un lugar central a la concepción de Descartes del tiempo en la constitución de su filosofía, se destaca el trabajo de J. Wahl, que se concentra como indica su título en la noción de instant. El texto comienza sugestivamente así: “Tout la dialectique ascendente et descendante que nous suivons dans les Méditations et les Principes ne se comprend puet-être bien grâce à la conception que Descartes se fait du temps. On a insisté le plus souvent sur la théorie cartésienne de l’espace. Pour rendre compte de la façon dont s’est constituée la philosophie de Descartes, il semble qu’il

también es indiscutible que existe cierta equivocidad en el empleo por parte de Descartes de los términos “tiempo” y “duración”. Un ejemplo característico de esto se encuentra en el artículo 21 de la primera parte de los *Principios de filosofía*. Allí, refiriéndose en el marco de la prueba *a posteriori* de la existencia de Dios a partir de la contingencia de su ser en tanto “cosa pensante”, el filósofo francés equipara el tiempo a la duración de las cosas¹. Teniendo en cuenta entonces tanto el carácter central de la temporalidad en su obra, como la terminología equívoca utilizada, podemos preguntar: ¿cómo define el tiempo y la duración Descartes y cuál es su estatus ontológico? ¿Cuál es la naturaleza de la divisibilidad temporal en el marco de su reducción de la física a la geometría? ¿Qué relación existe entonces entre el tiempo y la geometrización de la física que promueve el filósofo francés? ¿Cómo se relaciona su doctrina de la temporalidad con la metafísica?

A grandes rasgos, lo hemos mencionado brevemente, antes de la revolución científica la temporalidad era comprendida a partir o en función de una noción del universo entendido como un cosmos finito y ordenado jerárquicamente, “lleno de colorido y cualitativamente determinado”². La especulación cartesiana sin embargo, en línea con las ideas de la incipiente matematización de la naturaleza, rompe profundamente con esta concepción. En efecto, una de las ideas directrices del itinerario cartesiano, ya presente en sus obras de juventud y compartida por otros grandes pensadores de principios del siglo XVII (Galileo por ejemplo), consiste en la reducción de toda materia (tanto la celestial como la terrestre) a la extensión, lo cual posibilita aquella cuantificación (geométrica) y, en última instancia, la inteligibilidad de las leyes que gobiernan la naturaleza; en otras palabras, viabiliza el conocimiento de las relaciones proporcionales (de movimiento) entre las partes de la materia (cuerpos) que la componen. De esta manera, en el marco de la pretensión cartesiana de geometrización total de la física, el “tiempo” puede aparecer como una *magnitud* relacionada fundamentalmente con el movimiento de los cuerpos, esto es con la distancia que recorren en un intervalo determinado. Conviene pues, en vistas a elucidar la naturaleza del mismo y su relación con la duración y la eternidad, dirigir nuestra atención hacia

ne faille pas accorder une moindre place aux résultats de ses méditations sur le temps” (WAHL, J., *op. cit.*, p.1).

¹ “Basta la duración de nuestra existencia (*existentiae nostrae durationem*) para demostrar la existencia de Dios. Y nada puede oscurecer la evidencia de esta demostración, si atendemos a la *naturaleza del tiempo o de la duración de las cosas (temporis sive rerum durationis naturam)*”. DESCARTES, R., *op. cit.*, I, art. 21, p. 14 [AT VIII 13]. En la edición francesa de 1647 se mantiene la equivalencia: “à la nature du temps o de la durée de notre vie” [AT IX-2 34].

² KOYRÉ, A., *op. cit.*, p. 98.

algunos problemas de la ontología de Descartes y hacia la concepción del movimiento que de allí se desprende¹.

1. Ontología y estatus de los conceptos temporales en Descartes

Como es sabido, la ontología cartesiana concibe lo real en términos *sustancialistas* y a partir de una división tripartita: por un lado, Dios o la *substantia infinita* (AT VIII 45); por el otro, las criaturas, que a su vez se distinguen —realmente— en *res cogitans* y *res extensa*, o *substantia cogitans creata* y *substantia corporea* (AT VIII 24, 25)². A cada una de estas sustancias no las conocemos clara y distintamente según Descartes sino por algún “atributo principal” suyo, es decir, por alguna propiedad que constituye su naturaleza o *esencia*³. De esta manera, mientras que al Ser supremo le corresponden la infinitud, la absoluta independencia y la perfección, la naturaleza de la cosa pensante es el “solo pensar” (*cogitationem solam*) y la de la cosa corpórea la extensión (*sola extensione*)⁴. Por otra parte, a diferencia de Dios —que no sufre variaciones y se caracteriza por la perfección de ser inmutable, esto es, eternamente idéntico a sí mismo⁵—, las cosas creadas “soportan” modalizaciones. De esta manera, para Descartes los *modos* de la cosa pensante son la pluralidad de operaciones conscientes que hay en

¹ Éste es el procedimiento que también sigue M. Guérout —en clara discusión con la posición de J. Laporte—, aunque por cierto nuestra propuesta no sea tan radical como la que él sostiene: “(...) on voit que le problème de la discontinuité ou de continuité du temps ne peut se résoudre par l’appel à des citations dispersées, mais par référence à l’ensemble de la conception cartésienne du mouvement” (GUÉROULT, M., *op. cit.*, p. 274).

² Vale aclarar, como hace Descartes en el artículo 51 de la primera parte de los *Principios*, que el término “sustancia” no conviene “unívocamente” a Dios y a las criaturas: “Por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, sustancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios. Pero percibimos que todas las otras no pueden existir sin el concurso de Dios. Y por eso el nombre de sustancia no conviene a Dios y a ellas unívocamente, como se suele decir en las Escuelas, esto es, no puede entenderse distintamente ninguna significación de ese nombre que sea común a Dios y a las criaturas” (DESCARTES, R., *op. cit.*, p. 26 [AT VIII 24, AT IX-2 46-47]). A pesar de esa aclaración, Descartes aplica el término “sustancia” *análogamente* a las criaturas, puesto que aquellas son recíprocamente independientes.

³ Cf. *Principios de filosofía*, I, art. 53 [AT VIII 25]. Debe quedar clara desde ahora una diferencia con respecto al tratamiento spinoziano de los atributos y la esencia: mientras que Descartes afirma que el atributo principal es co-extensivo a su sustancia, y que por eso posibilita su conocimiento, Spinoza afirma —sobre todo en la *Ética*— que los atributos “expresan” la naturaleza (o esencia) de la sustancia.

⁴ Cf. *Principios de filosofía*, I, art. 8 [AT VIII 7]; II, 4 [AT VIII 42]. Véase asimismo: *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, *op. cit.*, pp. 23-30.

⁵ AT IX 49: “Et parce que je ne dois concevoir en Dieu aucune variété ni changement, je ne dit pas qu’il y ait en lui des modes ou des qualites, mais plutôt des attributs”. Véase asimismo: *Principios de filosofía*, II, art. 36: “Nous connaissons aussi que c’est une perfection en Dieu, non seulement de ce qu’il est immuable en sa nature, mais encore de ce qu’il agit d’une façon qu’il ne change jamais” [AT IX 84].

ella, como el imaginar, sentir, querer, dudar, etc.¹; y los de la cosa extensa, el movimiento, la figura, la magnitud².

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la sustancia con su atributo principal? Como sabemos, lo que el filósofo francés denomina “atributo principal” (o esencia o naturaleza de la sustancia) consiste en una *propiedad* a partir de la cual podemos concebir clara y distintamente una sustancia. Asimismo, por esa definición comprendemos un rasgo característico de la sustancia en relación con su *esencia*: es *sujeto* de algún atributo que está *en* ella y de la cual no puede distinguirse, salvo por una operación intelectual (distinción de razón)³. En el marco de esta ontología entonces, ¿qué es la duración y el tiempo? ¿Cuál es su estatus ontológico?

Descartes aborda esta cuestión explícitamente en los artículos 55, 56 y 57 de la primera parte de los *Principios de filosofía*. En efecto, después de afirmar que es posible tener ideas claras y distintas de las sustancias finitas y de Dios, explica en el artículo 55 que la “duración, el orden y el número también serán distintamente concebidos por nosotros, si, en lugar de asignarle un contenido propio de la sustancia, consideramos que *la duración de cada cosa es un modo o manera bajo el cual concebimos la cosa mientras continúa siendo (quatenus esse perseverat)*”⁴. ¿Qué significa esta definición? ¿Por qué Descartes dice que la duración es un “modo de concebir”? ¿Es acaso un modo de pensar cuya “realidad” no está sino en la mente? ¿Por qué el filósofo francés aclara que ese modo de concebir se refiere a una cosa “mientras continúa siendo”? Comencemos por esta última pregunta, cuya respuesta encontramos a través de un rodeo por tres axiomas del resumen geométrico que Descartes incluyó en las *Respuestas a las segundas objeciones*: el segundo, el tercero y el décimo.

Luego de proponer que Dios es causa necesaria de su propia existencia, Descartes declara —en el axioma 2— que “[e]l tiempo presente no depende del inmediatamente anterior; [y que] por ello, no es menor la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por vez primera”⁵. Este axioma se relaciona específicamente con la teoría de la discontinuidad de la duración y con la naturaleza de la conservación de las cosas creadas tal como la comprende el filósofo francés, cuestiones sobre las que volveremos luego. Retengamos ahora la idea según la cual, a diferencia de Dios, “las

¹*Ibidem*, I, art. 9: “*Cogitationis nomine, intelligo illa omnia (...), quatenus eorum in nobis cōscientia est*” [AT VIII 7].

²*Ibidem*, II, art. 27: “*Motus & quietem esse tantum diversos modos corporis moti*” [AT VIII 55].

³*Ibidem*, I, 62, *op. cit.*, p. 31.

⁴*Ibidem*, I, 55, *op. cit.*, p. 27. Traducción modificada [AT VIII 26 / AT IX-2 49]. Subrayado nuestro.

⁵*Respuestas a las segundas objeciones*, Axioma II, *op. cit.*, p. 133.

cosas” necesitan una causa no sólo para su existencia sino también para su conservación, y que dicha causa no puede residir en ellas mismas¹. En otros términos podríamos decir que si bien, como reconoce Descartes, no hay existencia cuya causa no pueda ser indagada², no por ello deja de señalarse que *son dos las modalidades de la existencia concebibles*: mientras que Dios tiene una *existencia necesaria* en virtud de la inmensidad de su naturaleza, las cosas tienen, también por su naturaleza misma, una *existencia meramente posible*. El axioma 10 precisa aún más la diferencia entre ambas modalidades existenciales: “La existencia está contenida en el concepto de cualquier cosa, pues nada podemos concebir si no es bajo la forma de algo que existe; pero hay esta diferencia: que, en el concepto de una *cosa limitada*, sólo está contenida la *existencia posible o contingente*, y en el de un *ser supremamente perfecto*, está comprendida la *existencia perfecta y necesaria*”³.

Se nos impone entonces la siguiente pregunta: ¿es acaso esta existencia posible la que define la duración de las cosas en el artículo 55, por oposición a la existencia necesaria de la eternidad de Dios?⁴ En estricto sentido no: según la metafísica cartesiana *lo posible no coincide con lo actual sino por la intervención trascendente y contingente del Dios creador*. Si bien es cierto entonces que una existencia posible es una existencia finita (como la sustancia pensante que concibo clara y distintamente que soy mientras dudo o pienso), cuya finitud está en concebirla como comenzando a ser o existir en un momento determinado y en algunos casos dejando de ser o existir en otro, eso sin embargo no implica que exista y que dure actualmente, es decir fuera del pensamiento. “Existencia” no coincide inmediatamente con “duración”; o en otros términos, la existencia posible (del axioma 10) es simplemente la “idea” de una existencia y no una existencia actual.

A diferencia del décimo, el axioma 3 no remite a la diferencia entre la existencia necesaria (de una cosa perfecta, Dios) y la posible o contingente (de las cosas limitadas y creadas), sino a la distinción entre lo posible y lo actual: “Ninguna cosa, ni perfección alguna de ella existente en acto, puede tener por causa de su existencia la *nada*, o sea,

¹ Si residiese en ellas tendrían, de acuerdo con el razonamiento cartesiano, el poder de darse la existencia y, consecuentemente, el de conservarse a través de su duración; dejarían pues de necesitar el concurso divino, lo cual como veremos es absurdo según la perspectiva cartesiana.

² “No hay cosa alguna existente cuya causa de existir no pueda ser indagada” (*Respuestas a las segundas objeciones*, Axioma I, *op. cit.*, p. 132).

³ *Respuestas a las segundas objeciones*, Axioma X, *op. cit.*, p. 134

⁴ Cf. *Principios de filosofía*, I, 14-15, *op. cit.*, p. 11-12.

algo no existente”¹. Por eso, en palabras de Descartes a Caterus, “aun cuando concibamos siempre las demás cosas [aparte de Dios] como existentes, de ello no se sigue que existan, sino sólo que *pueden existir*, pues no entendemos necesario que la existencia actual esté unida a sus otras propiedades [...]”².

Podemos concluir, entonces, que *de acuerdo con la perspectiva cartesiana las sustancias pueden concebirse clara y distintamente sin existencia actual; su realidad consiste solamente en la posibilidad de concebirlas independientemente de cualquier otra sustancia*³. En términos temporales, podríamos decir que, aun considerando que al concebir una cosa de existencia posible o contingente está implicado pensarla como siendo momentánea o limitada, y no eterna (siempre necesaria), eso no supone concebirla —en las palabras del artículo 55— “mientras continua siendo”, esto es, como actual fuera —y más allá— del pensamiento. Para ello, es necesaria la intervención contingente de la potencia divina externa⁴.

Como vemos, estamos ante una concepción de lo posible que no incluye necesariamente su propia actualización y que, al contrario, demanda y depende de una fuerza exterior e inconmensurable, la del Dios-creador. La duración entonces, de acuerdo con el artículo 55, es la modalidad de la existencia *actual* de las cosas *creadas*, y no la de las meramente concebidas o concebibles. O inversamente, las cosas creadas (*res extensa* y *res cogitans*) *duran* justamente en tanto son creadas. “Existencia actual” coincide pues con la puesta fuera del Entendimiento divino de las cosas que concibe Dios como posibles y que sólo su Voluntad omnipotente y trascendente puede llevar a esa condición.

Resta contestar una pregunta importante, a saber: por qué Descartes sostiene que la duración es un “modo de concebir” aquella existencia actual. Como ya dijimos la respuesta está contenida en los artículos 56 y 57, que por otra parte nos permiten elucidar el estatus ontológico de la duración y del tiempo. En el primero, aunque no sin equívocos, el filósofo francés reitera a grandes rasgos su concepción de los atributos

¹*Respuestas a las segundas objeciones*, Axioma III, op.cit., p. 133.

²*Respuestas a las primeras objeciones*, op. cit., p. 97

³En palabras de G. Gorham, “the close connection between psychological conceivability and real possibility is a hallmark of Cartesian metaphysics” (GORHAM, G., “Cartesian temporal Atomism: a new defence, a new refutation”, *British Journal for the History of Philosophy*”, 16 (3), 2008, pp. 633-634).

⁴“Diré primero en qué lugar he comenzado a probar cómo, *de no conocer yo otra cosa que pertenezca a mi esencia*, es decir, a la esencia de mi espíritu, *sino que soy una cosa pensante, se sigue que ninguna otra cosa, en efecto, le pertenece*. Es en el mismo lugar en que he probado que existe Dios; ese Dios, digo, que puede hacer realidad todas las cosas que yo concibo, clara y distintamente, como posibles” (*Respuestas a las cuartas objeciones de Arnauld*), op. cit., p. 179-180. El “lugar” al que se refiere Descartes es sin duda la tercera meditación.

principales y dice que “están *ínsitos en la sustancia*”¹. Son, como vimos, propiedades *esenciales* y por eso “en realidad” inseparables de la sustancia que califican. Esto supone que no es posible concebir una sustancia extensa sin extensión ni una sustancia pensante sin pensamiento, a no ser a través de una operación intelectual que Descartes llama, retomando un concepto de la tradición escolástica, *distinctio rationis*². A diferencia de los modos entonces, que también son “en” la sustancia, los atributos principales son invariables, *constituyen la esencia* de la sustancia que diversifican³. Ahora bien, la existencia actual o duración, ¿es también “en” la sustancia? ¿Es invariable como lo son los atributos y las propiedades esenciales?

Aunque la duración de “cada cosa” varía conforme cada cosa, puesto que no todas duran la misma cantidad de tiempo, según Descartes ni la existencia —posible o actual— ni tampoco por lo tanto la duración admiten grados: se dan o no se dan; las cosas finitas duran o no duran. Por eso, el filósofo francés sostiene en el artículo 56 que “en las cosas creadas [es decir, en aquellas sustancias finitas que *ya* tienen una existencia efectiva y concreta], *lo que en ellas nunca se muestra diverso, como la existencia y la duración en la cosa existente y durante, no debe ser llamado cualidad o modo, sino atributo*”⁴.

Sin embargo, es indudable que si la duración es un “atributo”, no lo es rigurosamente en el mismo sentido en que lo son la extensión y el pensamiento, cuyo rasgo principal consiste en calificar la esencia de la sustancia y no simplemente su existencia: como ya dijimos, en la metafísica cartesiana, ser real (posible o necesario) no es lo mismo que ser existente. *La duración califica entonces la existencia de las sustancias, y sólo cuando han sido creadas por la voluntad divina trascendente* (existencia “actual”). El ejemplo que Descartes da luego en el artículo 62 para ilustrar la “distinción de razón” no debe pues confundirnos, aunque ciertamente la terminología usada no sea demasiado precisa. Allí dice que, “[c]omo toda sustancia deja de ser si deja de durar, *sólo por la razón se distingue de su duración*”⁵. Si es consistente con sus premisas ontológicas y

¹*Principios de filosofía*, I, art. 56, *op. cit.*, p. 28. Subrayado nuestro. [AT VIII 26].

²*Ibidem*, I, 62, *op. cit.*, p. 31. En la explicación del principio 63 (*op. cit.*, pp. 31-32), leemos: “El pensamiento y la extensión pueden considerarse como *constituyendo* la naturaleza de la sustancia inteligente y de la corpórea [...]” [AT VIII 30 / AT IX-2 53 54]. Subrayado nuestro.

³ “Y por eso decimos que en Dios no hay propiamente modos o cualidades, sino tan sólo atributos [...]” (*Principios de filosofía*, I, 56; *op. cit.*, p. 28 [AT VIII 26]). Descartes es equívoco en el uso de los términos “modos” y “atributos”, porque, para él, son lo mismo. Sean o no esenciales, los atributos no hacen que la sustancia varíe, los modos sí.

⁴*Ibidem*, I, art. 56, *op. cit.*, p. 28 [AT VIII 26 / AT IX-2 49]

⁵*Ibidem*, I, art. 62, *op. cit.*, p. 31 [AT VIII 30 / AT IX-2 53]

con su teoría de las distinciones, no puede estar sosteniendo que la sustancia y su duración se distinguen sólo racionalmente, ya que, como vimos, para Descartes es posible concebir una sustancia sin existencia actual. El acento nos parece entonces debe ponerse en la primera parte de la oración subordinada: “deja de ser si deja de durar”. Teniendo esto en cuenta, lo que debiera decir el ejemplo del artículo 62 es que la distinción de razón se da entre la existencia actual de la sustancia y su duración; lo cual supone por cierto que sólo confusamente es posible concebir una sustancia *finita y creada* sin duración.

Si bien entonces, conforme el artículo 55, la duración es un “modo de concebir” la existencia actual de las cosas, eso no significa que dependa de la mente. Si de algo depende la duración de una cosa es únicamente del poder de Dios. De manera que la afirmación de una distinción de razón entre la existencia actual de la sustancia y su duración, es decir de una distinción que está sólo en el pensamiento, no implica necesariamente que alguno de los términos distinguidos sea abstracto. Como señala G. Gorham, cuando no se abstrae de las cosas singulares creadas, la duración es un “modo de concebir” su existencia externa, concreta y actual. Concebida de esa manera, entonces, *la duración no es distinta de la sustancia que dura*, es decir, es inseparable de ella fuera del pensamiento¹.

¿Y el tiempo? ¿Es acaso un “atributo” inseparable de la sustancia finita creada? ¿Es una idea que tenemos de la duración concreta de las cosas? En el artículo 57 asistimos a la elucidación de estas preguntas y a la comprensión de la naturaleza de la distinción ontológica entre la duración y el tiempo:

“Ciertos atributos están en las cosas, otros en el pensamiento. [...] Mas unos están en las cosas mismas, cuyos atributos o modos se dice que son, otros sólo en nuestro pensamiento. Así, cuando distinguimos el *tiempo (tempus)* de la duración tomada en general (*duratione generaliter*), y decimos que es el número del movimiento (*numerus motus*), es sólo un *modo de pensar (modus cogitandi)*. En efecto, de ninguna manera concebimos en el movimiento una duración distinta de la de las cosas no movidas [...]. Mas para medir la duración de todas las cosas (*rerum omnium durationem*), la comparamos con la duración de aquellos movimientos máximos y más regulares, de los que nacen los años y los días; y a

¹ Gorham llama a la duración en este sentido “modo de concebir objetivo”. Cf. GORHAM, G., *op. cit.*, p. 36 nota 29.

esta duración llamamos tiempo. El que, por consiguiente, no agrega nada a la duración tomada en general, salvo un modo de pensarla”¹.

En la cita aparecen tres términos importantes a elucidar: “tiempo”, “duración tomada en general” y “duración de todas las cosas”. Este último no nos presenta mayores problemas: la duración de las cosas es una manera de concebir la existencia actual de las mismas, tal como venimos de analizarla. Es una propiedad de su existencia. Mayores son las dificultades que encontramos en las otras nociones, de lo cual por cierto da testimonio la amplia bibliografía secundaria dedicada a la cuestión. ¿Es la “duración tomada en general” un abstracto o refiere a una existencia concreta y actual como la duración de las cosas singulares? ¿En qué sentido el tiempo es un “modo de pensar”?

Para empezar tengamos presente que en el título del artículo, luego de enunciar la oposición entre los atributos que están en las cosas y los que están en el pensamiento, Descartes se pregunta “qué es duración y tiempo” (*Et quid duratio & tempus*). Eso parecería ser un indicio de que aquel contraste —atributos en el pensamiento/atributos en las cosas— se refiere a estas nociones temporales específicas: duración (singular y/o “general”) y tiempo. De manera que mientras la primera es un “atributo” o un modo de concebir la existencia de las sustancias creadas (por ejemplo, la duración de los cuerpos singulares y/o la del “cuerpo en general” o sustancia extensa toda²), el segundo es una abstracción sin “existencia” fuera del pensamiento³.

Sin embargo, en sentido inverso, también podría pensarse, como hace Arthur, que la distinción que debe seguirse de la clasificación presente en el artículo 57 es aquella que plantea por un lado a las duraciones concretas de las sustancias singulares, y por el otro a la duración-en-general que es, *como el tiempo*, un concepto ideal⁴. Es decir, lo único singular y concreto son las duraciones, que no se distinguen sino racionalmente de la

¹*Principios de filosofía.*, I, 57, *op. cit.*, p. 28 [AT VIII 26-27 / AT IX-2 49-50]. Subrayado nuestro.

² Así como Descartes llama a la sustancia extensa toda “cuerpo general” (véase la Sinopsis de las *Meditaciones*), cuya existencia es actual en tanto creada por Dios, puede pensarse que “duración en general” remite a aquella. En este sentido, la duración tomada en general no sería un universal abstracto sino que gozaría de existencia concreta y actual.

³ Recientemente, un intérprete ha adherido a esta manera de comprender la duración-en-general. Para él, en efecto, la distinción fundamental que pone en juego allí la reflexión cartesiana es entre lo concreto y lo abstracto, y no entre lo particular y lo universal³. Lo único abstracto es el tiempo, que por cierto no coincide con la duración, ni con la singular ni con la “general”. Por eso, concluye el intérprete, que el tiempo no agregue nada a la duración en general, como declara Descartes hacia el final del artículo en cuestión, no significa que sean idénticos, ya que el primero introduce en lo concreto un modo de pensar (abstracto). Ken Levy ha defendido, con otros argumentos, una posición similar. Según el intérprete, la duración tomada en general es el “objeto” del tiempo en tanto medida del movimiento. Cf. LEVY, K., “Is Descartes a temporal atomist?”, en: *British Journal for the History of Philosophy*, 13 (4), 2005, p. 663.

⁴ “[...] what he [Descartes] opposes to abstract time is the duration of the enduring thing. Thus a concrete duration is simply the specific duration of some enduring substance, as opposed to the idea of generic time or duration-in-general. The latter is an ideal concept...” (ARTHUR, R., *op. cit.*, p. 361).

existencia actual de las sustancias. La duración “en general”, en cambio, es el universal abstracto de las duraciones particulares; y el “tiempo”, por su parte, es el abstracto que sirve para “numerar” (o medir) la duración de todas las cosas. *Tempus* coincide pues con *duratione generaliter* en que ambas son “ideales”, abstractas, producidas por (y dependientes de) la mente. Pero se diferencian en tanto sólo la segunda sirve como instrumento de medición de las duraciones, al hacer corresponder a cada posición del movimiento regular de los astros una unidad universal de medida.

Sea como sea que comprendamos el significado exacto de la expresión “duración tomada en general”, y volviendo a la distinción que nos interesa plantear aquí, el pasaje citado contiene dos enseñanzas importantes sobre el *tiempo*, una concerniente a su estatus ontológico, la otra referida a su origen. Por un lado, Descartes dice que, *cuando es distinguido* de la duración de la cosa misma, el tiempo es solamente un modo de pensar (*modus cogitandi*); por el otro, que *en ese sentido* es la “unidad” que surge del *acto intelectual* de abstracción de la duración de una cosa extensa creada —la de los movimientos más regulares o uniformes. Es decir, todas las sustancias creadas —sean movibles o no— duran, y no lo hacen necesariamente la misma cantidad de tiempo. Para poder determinar (medir) esa cantidad diferencial, entonces, abstraemos una duración determinada —la de los movimientos celestes—, cuyas características de regularidad y constancia ofrecen una medida común capaz de aplicarse a “todas las cosas” (*rerum omnium durationem*). Resulta claro, entonces, que el tiempo —tal como aparece en el artículo 57— no es como la duración un “atributo” o, mejor dicho, un modo de concebir la existencia actual de las cosas creadas o sustancias finitas, sino que es una *dimensión abstracta*¹. Y en tanto es una abstracción o una convención arbitraria del pensamiento que sirve para “medir”, es posible pensarlo, *en sí mismo*, como una cantidad matemática *indefinidamente divisible*. Es decir, si en el análisis cartesiano el tiempo se desprende de su reducción absoluta a los movimientos celestes, es porque convertido en una magnitud dependiente del pensamiento abstractivo que permite su formación, deviene un tiempo estrictamente matemático, es decir, una cantidad siempre divisible. Pero para ello no debe identificarse con la duración concreta de los astros, que son “partes” del universo extenso-material. Volviendo entonces a la cuestión de su “origen”, a pesar de que Descartes coincide con Aristóteles en que si no hubiera

¹*Principios de filosofía*, I, 58, op. cit., 29: “Del mismo modo [que el tiempo], cuando se considera el número no en las cosas creadas, sino sólo en abstracto o en general, es meramente un modo de pensar [...]” [AT VIII 27]. Subrayado nuestro.

movimiento no habría tiempo (abstracto), se distancia de él puesto que en ese caso aún habría una duración concreta y actual.

Ahora bien, ¿en qué se sustenta la duración si no es en el movimiento? ¿Cuáles son sus características? Todavía más: ¿cuál es el fundamento del movimiento, una vez que la materia toda ha sido reducida a su pura extensión geométrica, dando así lugar a una concepción estática de la física? Antes de responder a estas preguntas, que demandarán un acercamiento a la doctrina de la creación continua, se nos presenta una última cuestión, vinculada a ellas: la de la temporalidad, o mejor, la existencia de Dios.

2. El problema de la definición de la existencia divina

Hemos analizado el estatus ontológico que el sistema cartesiano asigna a los conceptos temporales de “duración” y de “tiempo”, y hemos visto asimismo cómo se relacionan estas nociones con las sustancias creadas. Debemos responder ahora cuál es la relación de la sustancia infinita con la temporalidad. ¿Para Descartes Dios es eterno? Y si lo es, ¿en qué sentido? ¿Es acaso la eternidad un tipo de duración (*tota simul*), o bien una modalidad de existencia irreductible a aquella?

Según la tradición escolástica existen tres tipos de duración, adecuados a las diferentes modalidades posibles de perseverar en la existencia: una sucesiva, que corresponde al *tiempo* de la vida humana; otra permanente y *tota simul*, referida a la existencia *eterna* de Dios; y entre ambas, la eviternidad (*aevum*) de los ángeles y del alma humana, cuya característica principal es que es una duración permanente pero sucesiva¹. En este sentido transmitido, entonces, la eternidad de Dios no es otra cosa que su duración permanente y absolutamente simultánea; el ser increado es el único que se caracteriza por esa modalidad de existencia específica. ¿Descartes sigue acaso esa tradición?

Por lo pronto, comencemos señalando que para el filósofo francés en el concepto que tenemos de Dios percibimos claramente que está contenida su existencia absolutamente necesaria “y eterna”². Esto significa que Dios no existe de manera posible ni tampoco de manera contingente como las cosas creadas, puesto que a su esencia pertenece

¹ JAQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Éditions Kimé, Paris, 1997, p. 137.

² *Principios de filosofía*, I, 14, *op. cit.*, p. 14. Descartes compara allí la necesidad y eternidad de la existencia de Dios con la de los tres ángulos que han de percibirse siempre de manera clara y distinta en un triángulo. Como veremos en el capítulo 4, Spinoza apela al mismo ejemplo matemático para referir a la eternidad que se sigue también de la acción divina, y por consiguiente a sus efectos, esto es, a sus producciones.

necesariamente la existencia. En este sentido, el término “eterna” hace referencia a la *existencia* “necesaria”, es decir, en otras palabras, a la existencia que se sigue de la *esencia* divina. Por otro lado, la eternidad remite al *atributo* por el cual concebimos que Dios existe necesariamente, esto es, por el cual comprendemos que tiene el poder de conservarse a sí mismo. La existencia, entonces, es un atributo de Dios, y su modalidad temporal es la eternidad. Descartes mismo sugiere este estatus para este concepto temporal en el artículo 22, luego de recapitular la prueba *a posteriori* de la existencia divina¹.

Ahora bien, más allá del estatus ontológico que tiene la *eternidad* de Dios, ¿cómo caracteriza el filósofo francés la existencia absolutamente necesaria que le concierne? Para responder a esta pregunta es necesario detenernos brevemente en los dos momentos de su producción intelectual en que abordó específicamente esta cuestión: la conversación con Burman y la correspondencia con Arnauld, ambas de 1648².

La primera se trata de la transcripción de la conversación mantenida en el encuentro entre Descartes y François Burman, que tuvo lugar supuestamente el 16 de Abril de 1648 y que fue transmitido por el joven interlocutor a Clauberg en Amsterdam cuatro días después para su redacción; esta copia fue luego, el 13 y 14 de Julio, reproducida en Dordecht por un desconocido, dando así nacimiento al texto que conocemos hoy en día³. En la conversación con Burman, Descartes parece defender una concepción contraria a la ortodoxia, esto es, contraria a la noción de la eternidad (existencia) divina como absolutamente simultánea y de una vez (*simul et semel*). En efecto, luego de que Burman adjudicara al filósofo francés la opinión de que si es posible perseverar en un pensamiento durante algún tiempo (*in eadem cogitatione continuare et perseverare per*

¹“Ahora bien, hay en esta manera de probar la existencia de Dios, es decir por su idea, la gran ventaja de reconocer al mismo tiempo quién es, en cuanto lo tolera la debilidad de nuestro [ingenio] natural. Pues considerando su idea, ingénita en nosotros, vemos que es eterno, omnisciente, omnipotente, fuente de toda verdad y bondad, creador de todas las cosas. Y por último podemos advertir claramente que posee en sí todos aquellos atributos en que hay alguna perfección infinita o ninguna imperfección determinada” (*Ibidem* I, 22, op. cit., p. 15). En el principio 14 Descartes relaciona la suma e infinita perfección divina con su existencia absoluta y “eterna”.

² Justamente por su proximidad temporal es importante no dejar de señalar desde ya la diferencia de estatuto de ambos textos: mientras que el primero se trata de un manuscrito no redactado ni verificado por Descartes, la correspondencia con Arnauld sí se trata de documentos compuestos por el filósofo francés, de su puño y letra.

³ Al margen del “Manuscrito de Göttingen” —así se conocía el texto de esta conversación— se puede leer: “*Per Burmannum, qui 20 Aprilis communicavit Amstelodami cum Claubergio, ex cijus Msto. ipsemet descripsi, Dordraci, ad 13 et 14 Julii*” [AT V 144-145]. Cf. asimismo el estudio introductorio de Charles Adam para la edición bilingüe francesa: *Entretien avec Burman. Manuscrit de Göttingen*, Vrin, Paris, 1975, pp. VII-XV.

*aliquod tempus*¹), entonces el pensamiento debe ser extenso y divisible (*sed sic cogitatio Nostra erit extensa et divisibilis*), Descartes aparentemente afirmó que eso podría ser cierto únicamente en relación con la duración pero no con la naturaleza del pensamiento, “del mismo modo que *podemos dividir la duración de Dios en infinitas partes, aunque sin embargo Dios mismo no es divisible*”². Cuando Burman entonces objetó que la eternidad es simultánea y única —fiel a su formación teológica—, el filósofo francés, según el relato, respondió tajantemente negando que tal cosa pudiese concebirse: *simul et semel* para Descartes sólo podrían referirse a la naturaleza de Dios considerada en sí misma, pero de ninguna manera a ella en la medida en que existe (junto con el mundo creado)³. Es decir, puesto que es posible distinguir partes en su existencia *luego* de la creación, y puesto que su duración es siempre idéntica, también sería posible, habría argumentado el autor, afirmar aquella distinción *antes* de la creación. De esta manera, el filósofo francés habría rechazado la visión tradicional de la eternidad *tota simul* de Dios, sustituyéndola por una concepción sucesiva de su existencia aunque absolutamente inmutable en relación con su naturaleza.

En el intercambio epistolar con Arnauld, sin embargo, Descartes defiende la posición contraria, esto es, la simultaneidad de la duración de Dios. El camino que lleva a esa afirmación podría resumirse así. El Doctor en Teología, luego de exponer ciertas consideraciones relativas a la memoria, comienza objetando un punto central de la Tercera Meditación, a saber: el hecho de que la duración de la mente sea divisible y sucesiva en partes independientes. Esta objeción, como Arnauld mismo no deja de señalar, se apoya en la opinión autorizada de “los filósofos y los teólogos” según la cual “la duración de una cosa permanente y máximamente espiritual como la mente [humana]” no es sucesiva “sino permanente y absolutamente simultánea (lo cual — dice— es muy cierto en relación con la duración de Dios)”; por lo cual aquélla carecería

¹ Este pasaje así como otros aspectos similares de la *Conversación* ha servido de instrumento para muchos intérpretes que defienden la concepción continuista de la temporalidad en Descartes. Cf. por ejemplo, BEYSSADE, J.-M., *op. cit.*, y asimismo su traducción anotada de la conversación, *Descartes. L'Entretien avec Burman*, PUF, Paris, 1981. Véase también: FRANKFURT, H., *Demons Dreamers and Madmen*, Bobbs-Merrill, New York, 1970, p. 5.

² El pasaje completo dice: “[*Cogitatio*] erit quidem extensa et divisibilis quoad durationem, quia ejus duratio potest dividi in partes; sed non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam manet inextensa: **eodem modo ut durationem Dei possumus dividere in infinitas partes, cum tamen ideo Deus non sit divisibilis**” [AT V 148]. Negritas nuestras.

³ “*Hoc concipi non potest. Est quidem simul et semel, quatenus Dei naturae nunquam quid additur aut ab ea quid detrahitur. Sed non est simul et semel, quatenus simul existit; nam cum possumus in ea distinguere partes jam post mundi creationem, quidni illud etiam possemus facere ante eam, cum eadem duratio sit? Ea autem jam creaturas, e.g. per quinque annorum millia, coextensa fuit et cum iis duravit, et sic etiam potuisset fuiste, si ante mundi creationem mensuram havissemus*” [AT V 148-149]. Negritas nuestras.

de partes independientes entre sí. De manera que si se supone que no hay mundo material (como argumenta Descartes en la Tercera Meditación), y por lo tanto tampoco movimiento natural —agrega Arnauld—, la única duración que habría sería la de las cosas espirituales y permanentes; y esto alcanza —concluye el teólogo— para negar que la duración se compone de partes que se pueden medir¹.

La respuesta de Descartes no se hace esperar: al día siguiente responde al teólogo afirmando que aquella objeción depende de la opinión escolástica con la cual él discrepa, según la cual “la duración del movimiento [entiéndase, de los cuerpos que se mueven] es de naturaleza distinta de la duración de las cosas no movidas”. El filósofo francés, entonces, apela al artículo 57 de la primera parte de sus *Principios de filosofía* para negar esa opinión², y agrega por lo tanto que aunque no existiera ningún cuerpo en el mundo, sin embargo, no podría decirse que la duración de la mente humana es *absolutamente simultánea como la duración de Dios*, puesto que aquélla reconoce manifiestamente sucesión en sus pensamientos, lo cual es inadmisibles en relación con los pensamientos divinos³. De esta manera, a diferencia de lo que supuestamente habría

¹ La larga objeción dice: “*Rationes quibus probasti Deum existere, non tantum ingeniosae, ut omnes fatentur, sed etiam verae ac solidae demonstrationes mihi videntur, praesertim duae priores. In tertia quaedam occurrunt, quae accuratius explicari peroptarem. I. Illius demonstrationis vis in eo potissimum consistit, quod, cum tempus praesens a proxime praecedenti non pendeat, non minor causa requiratur ad rem conservandam, Quam ad ipsam primum producendam. Si enim de ipsius mentis duratione, quam tempus appellas, negant vulgo Philosophi ac Theologi, rei permanentes et maxime spiritalis, qualis mens est, durationem esse successivam, sed permanentem, et totam simul, (quod quidem de Dei duratione certissimum est), ac proinde non esse in ea partes quaerendas, quarum priores a posterioribus non dependeant, quod tantum de duratione motus concedunt, quae etiam sola proprie tempus est. Quod si respondeas, te etiam de tempore proprie dicto loqui, quod est duratio motus, ut solis et reliquorum astrorum, nihil hoc ad mentis nostrae conservationem pertinere videtur, quandoquidem, etiamsi nullum omnino corpus in rerum natura esse supponeretur, (sicut etiam in tertia Meditatione nullum adhuc esse supponis); cujus motu tempus perageretur, quicquid de necessaria mentis nostrae a Deo conservatione asseris, pondus suum habere deberet*” (Arnauld a Descartes, 3 de Junio de 1648, [AT V 188-189]). Negritas nuestra. Como se ve, este pasaje, así como la respuesta de Descartes, es central asimismo para una comprensión correcta del estatuto ontológico de la duración y del tiempo (“número” del movimiento).

² Recordemos una vez más lo que decía Descartes en el artículo 57: “[...] de ninguna manera concebimos en el movimiento una duración distinta de la de las cosas no movidas, como resulta manifiesto del hecho que si dos cuerpos se mueven durante una hora, uno lentamente y el otro con rapidez, no computaremos más tiempo en uno que en otro, por más que el movimiento sea mucho mayor”. *Principios de filosofía*, I, 57, *op. cit.*, p. 28 [AT VIII 26]

³ “*Quae proponuntur de duratione et tempore, nituntur opiniones scholarum, a qua valde dissentio: quod scilicet duratio motus sit alterius naturae, Quam duratio rerum non motarum, ut in art. 57 primae partis Principiorum explicui. Et quamvis nulla corpora existerent, dici tamen non posset duratio mentis humanae tota simul, quemadmodum duratio Dei; quia manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris, qualis in cogitationibus divinis nulla potest admitti; atqui perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid cogito, et tamen hoc ut non existam momento proxime sequenti, quo aliud quid poterit cogitare, si me existere contingat*” (Descartes a Arnauld, 4 de Junio de 1648 [AT V 193]). Negritas nuestras. En una carta subsiguiente, luego de una nueva objeción de Arnauld relativa al lugar donde debe buscarse el fundamento del “antes y el después” (*prius et posterius*) que se reconoce en toda sucesión en la duración de las cosas no movidas [AT V 215], Descartes reitera la

confesado a Burman, y en conformidad con muchos pasajes similares de su obra publicada, Descartes declara a Arnauld explícitamente que la duración de la mente humana no es *tota simul* y que esa propiedad corresponde únicamente a la duración divina.

Ahora bien, ¿cómo conciliar esas dos afirmaciones divergentes? ¿A cuál texto hay que otorgarle el privilegio que permita elucidar la posición cartesiana en relación con la temporalidad de Dios? No obstante la relevancia de esta cuestión para el propio sistema cartesiano, ella excede ampliamente nuestro propósito¹. Es decir, no es nuestro interés resolver los tecnicismos de la discusión acerca de la especificidad de la relación de Dios con la temporalidad (simultaneidad o sucesión). Para nuestro propósito es suficiente tener presente que Descartes, en cuya filosofía aparecen efectivamente las nociones de “duración” y “eternidad” referidas a Dios, no las distingue sin embargo con el ímpetu y la rigurosidad con que lo hará Spinoza. En otros términos, más allá de si la existencia divina es sucesiva o absolutamente simultánea en el orden de su existencia, el filósofo francés no encuentra problemas en referir ésta tanto a la “eternidad” como a una “duración indefinida”. Teniendo en cuenta esto, podemos afirmar que la eternidad no juega un papel importante en el sistema cartesiano; o al menos no como lo hará en el spinozismo. Según Prelorenz, de hecho, mientras Spinoza aparece como “el” filósofo de la eternidad, Descartes es un filósofo de la duración, puesto que es ésta la que, como

posición del principio 57 y afirma que el antes y el después de toda duración se conoce a partir del antes y el después de la duración sucesiva que es posible aprehender o descubrir (*deprehendo*) en el propio pensamiento, que coexiste con las otras cosas: “*Non aliter intelligo durationem successivam rerum quae moventur, vel etiam ipsius motus, quam rerum non motarum; prius et posterius durationis cujusquaque mhi innotescit per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea, cui res aliae coexistunt, deprehendo*” (Descartes a Arnauld, 29 de julio de 1648 [AT V 223]).

¹ Recientemente, dos intérpretes han acudido a los pasajes citados (así como también a otros, como por ejemplo a un texto de una carta de Descartes a Morus) para defender posiciones diversas. Mientras que G. Gorham —que prioriza los textos de la *Conversación con Burman*— sostiene que el filósofo francés adopta una concepción de la eternidad como inmutabilidad de su esencia pero compatible con una duración (existencia) sucesiva (“Descartes does not himself seem to think the essential existence of God must be timeless”), T. Schmaltz afirma que la doctrina de la divisibilidad de la duración de la mente que Burman adjudica a Descartes es incompatible con dogmas de su filosofía oficial: aquella divisibilidad, en efecto, demanda una diversidad de modos en la cosa pensante que es imposible afirmar de Dios puesto que en él “no hay propiamente modos o cualidades, sino tan solo atributos [...]” (*Principios de filosofía*, I, 56; *op. cit.*, p. 28 [AT VIII 26]. Cf. para este debate: GORHAM, G., “Descartes on Time and Duration”, en *Early Science and Medicine* 12, 2007, pp. 28-54; Id., “Descartes on God’s relation to Time”, en *Religious Studies*, Volume 44, Issue 4, 2008, pp. 413-431; SCHMALTZ, T., *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 200; y más recientemente, Id., “Descartes on the extensions of Space and Time”, *Analytica*, Vol. 13, n. 2, 2009, pp. 113-147. También Jaquet (JAQUET, Ch., *op. cit.*, pp. 76-ss) afirma que Descartes concibe la eternidad como una duración *tota simul*.

se lee en el artículo 48 de la primera parte de los *Principios*, se extiende a todo tipo de cosas sin excepción, incluido Dios o la cosa increada¹.

II. Creación continua y discontinuidad temporal

Hasta aquí hemos examinado el estatus ontológico de las nociones temporales que reconoce el sistema cartesiano. Para comprender cómo opera el fundamento de la duración (Dios-creador trascendente) y sus características específicas (divisible o indivisible, continua o discontinua), es necesario como ya dijimos exponer los lineamientos principales de la teoría que ha pasado a la historia como “doctrina de la creación continua”, ya que es justamente ésta la que explica de dónde surge la duración concreta (esto es, la existencia actual de la *res cogitans* y de la *res extensa*) y también el movimiento absoluto. Comencemos primero fijando algunas conclusiones que se desprenden de la ontología y la física cartesianas relativas a la divisibilidad de la extensión, puesto que es un elemento indisociable del problema de lo (dis)continuo tanto para el espacio-extensión como para la duración-existencia.

1. La divisibilidad de la extensión cartesiana

Con el objetivo de impugnar la dinámica aristotélica que postulaba la existencia de una fuerza intrínseca a la naturaleza como principio del movimiento y del cambio, y en virtud de su pretensión de reducir la física a la pura geometría —a través de la identificación de la materia con la extensión, y de la explicación de las variaciones de aquella a partir de sus modificaciones en términos de posición y figura²—, Descartes concibe en los *Principios de filosofía* el movimiento “en su acepción propia”, esto es, “según la verdad del hecho”, como “el traslado de una parte de la materia, o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos cuerpos que lo tocan inmediatamente y se miran

¹ Cf. PRELORENTZOS, Y., “Le temps chez Descartes et Spinoza”, en: *Les Études philosophiques*, PUF, Paris, 1997, pp. 157-170. Ahora bien, aunque estamos de acuerdo con Prelorentzos en que al interior del sistema de Spinoza la eternidad ocupa un lugar central, no por eso pensamos —como quedará claro en esta investigación— que la *duratio* es menos importante para la economía del mismo. Al contrario, en virtud del fuerte vínculo que une la duración con la eternidad y el *conatus*, la ontología de Spinoza puede legítimamente comprenderse como un “realismo de la duración”. La expresión es de Rousset. Cf. ROUSSET, B., “Le réalisme spinoziste de la durée”, en *L'immanence et le salut. Regards Spinozistes*, Kimé, Paris : 2000, pp. 128-ss.

²*Principios de filosofía*, II, art. 23, *op. cit.*, p. 52 [AT VIII 52 / IX-2 75]

como en reposo a la vecindad de otros”¹. En otras palabras, para Descartes no hay otro movimiento que el local. Y puesto que, para él, el vacío es impensable y la nada no tiene extensión², “se sigue que ningún cuerpo puede moverse sino en círculo, es decir, de tal modo que desaloje algún otro cuerpo del lugar en que entra; y éste a otro, y a otro, hasta el último que entra en el lugar dejado por el primero, *en el mismo instante (eodem temporis momento) que fue dejado*”³.

Desde la perspectiva cartesiana, por cierto, la estrechez de lugar que ocupa un cuerpo no modifica en absoluto esta teoría del movimiento ya que todas las desigualdades referidas al lugar que ocupa un cuerpo son necesariamente remediadas con la celeridad desigual de los movimientos⁴. Esto le permite a Descartes introducir el problema central del infinito y de lo continuo en relación con la sustancia extensa. Efectivamente, en el artículo 34 de la segunda parte, el filósofo francés afirma la divisibilidad al infinito —o mejor, *indefinida*⁵— de la materia⁶. Esto sin embargo no debe interpretarse como la postulación afirmativa del infinito actual de lo continuo, ya que como ha sido señalado por ejemplo por A. Lécrivain, “las consideraciones de orden infinitesimal [...] eran en seguida contrabalanceadas por la admisión, en el artículo 35, del carácter incomprensible de esta divisibilidad al infinito”⁷. Y no sólo por ella. Junto al obstáculo de afirmar positivamente, racionalmente, la divisibilidad “*al infinito*” de la materia-naturaleza, Descartes sostiene su coincidencia con una partición real de la misma:

¹*Ibidem*, II, art. 25, *op. cit.*, p. 53 [AT VIII 53 / IX-2 76]. Mencionemos asimismo que allí Descartes define el cuerpo como “aquello que se traslada, simultáneamente”.

²*Ibidem*, II, art. 16: “*Repugnare ut detur vacuum, sive in quo nulla plané sit res*” [AT VIII 49 / IX-2 71]; y art. 18: “*nihili nulla potest esse extensio*” [AT VIII 50 / IX-2 73].

³*Ibidem*, II, art. 33; *op. cit.*, p. 57 [AT VIII 58 / IX-2 81]. Subrayado nuestro. Como veremos en breve, la noción de instante es solidaria de la concepción cartesiana de una materia-extensión divisible de modo indefinido.

⁴*Ibidem*. Descartes brinda dos ejemplos allí: el del círculo perfecto y el del no perfecto. Ambos ejemplos serán retomados por Spinoza.

⁵*Ibidem*, I, art. 26, *op. cit.*, p. 53: “Nunca se ha de razonar de lo infinito, mas tan sólo serán tenidas por indefinidas aquellas cosas en que no advertimos límite, como son la extensión del mundo, la divisibilidad de las partes de la materia, el número de las estrellas, etc.” [AT VIII 14 / IX-2 36]. Como veremos, por otro lado, la posición de Spinoza es completamente diversa en este respecto.

⁶“[...] en ese movimiento se descubre algo que nuestra mente percibe ser verdad, mas *no comprende cómo ocurre la división de algunas partes de la materia al infinito, o indefinida*, y en tantas partes que no podemos determinar *con el pensamiento* ninguna tan pequeña, que no comprendamos que la misma puede ser dividida *efectivamente* en partes aun menores” (*Ibidem*, II, art. 34, *op. cit.*, p. 58 [AT VIII 59 / IX-2 82]). Subrayado nuestro.

⁷LÉCRIVAIN, A., “Spinoza et la physique cartésienne (1). La partie II des Principia”, *Cahiers Spinoza*, N. 2, Ed. Réplique, Paris, 1978, p. 133. Traducción nuestra. Véase: *Principios de filosofía*, II, art. 35, *op. cit.*, p. 58: “[...] por más que no podemos comprender con el pensamiento cómo se produzca esa división indefinida, no por eso debemos dudar que se produzca [...]” [AT VIII 60 / IX-2 83]. Es un lugar común del cartesianismo la incomprensibilidad del infinito, tal como sostiene J. Laporte: “Qu’il se présente sous l’aspect spatial, temporel ou numérique, l’infini dans la nature nous est toujours également insaisissable” (LAPORTE, J., *op. cit.*, pp. 266-267).

puesto que el vacío es imposible y por lo tanto siempre un cuerpo debe llenar el lugar dejado por otro, es forzoso que alguna parte de la materia modifique su forma o figura para acomodarse “a las innumerables medidas” del espacio. “[P]ara que ocurra esto — concluye pues el filósofo francés— es forzoso que todas sus partículas imaginables, que son innúmeras en realidad, se aparten algo entre sí, y *tal apartamiento, por mínimo que sea, es una verdadera división*”¹.

La división que se presentaba como un simple producto del pensamiento², se revela entonces como una división efectiva, es decir como una división “en acto” que produce una partición entre modos (cuerpos finitos) realmente distintos³. En este sentido, a partir de la multiplicidad de las partes de la materia, que no es posible atribuir a un número determinado (finito), Descartes postula un “infinito” al que llama “indefinido” para proteger el abismo ontológico entre Dios y las criaturas. De esta manera, obtenemos una conclusión importante: la sustancia extensa (o materia toda o “cuerpo”) es divisible por su propia naturaleza o esencia en un número infinito de partículas. Por lo cual, su concepción de lo extenso le permite a Descartes pensar la *continuidad* de una sustancia extensa que es total y única pero cuyas partes, sin embargo, pueden ser *independientes* entre sí e indefinidamente divisibles y distinguibles (numérica o realmente, lo cual en Descartes viene a ser lo mismo).

Asimismo, este argumento de la independencia de las partes, que requieren una causa para existir, se aplica al mundo material con otra característica significativa que contrasta, como veremos, con las partes de la duración pensada: aquellas partes materiales pueden existir actualmente (durar) *simultáneamente*. Esta existencia actual de las partes, no obstante, no contrarresta según Descartes la distinción de razón que es posible concebir entre la sustancia extensa y su atributo principal (extensión); en otras palabras, la divisibilidad de la duración (o existencia actual) de la sustancia extensa (en sus partes) no agrega una divisibilidad adicional a la concebible en términos de su esencia⁴. Más allá de eso, Dios conserva *toda* la materia (con sus partes simultáneas) y

¹ *Principios de filosofía*, II, art. 34, *op. cit.*, p. 58 [AT VIII 59-60 / AT IX-2 74]. Subrayado nuestro.

² *Ibidem*, II, art. 20, *op. cit.*, p. 51: “Porque nada podemos dividir mentalmente sin reconocer por eso mismo que es divisible [...]” [AT VIII 51 / IX-2 74].

³ Cf. ISRAËL, N., *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2001, p. 60. Guéroult señala el absurdo, según Spinoza, de afirmar a la vez una división modal y real de la sustancia: “Car, rien n’est plus absurde que d’affirmer [para Spinoza, según Guéroult], à l’intérieur d’une substance que l’on n’ose dire ni finie ni infinie, une division modale qui, cependant, la pulvérise en une infinité actuelle de parties réellement distinguées” (GUÉROULT, M., *Spinoza I. Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, Apéndice n. 10, p. 556).

⁴ Cf. SCHMALTZ, T., *op. cit.*, p. 133.

la misma cantidad de movimiento que puso en ella, *a cada instante*. Desde ese punto de vista, la existencia toda de la sustancia extensa es discontinua. Cada posición (relativa) de los cuerpos particulares —realmente distintos entre sí, y a partir de los cuales ciertamente es posible abstraer uno de ellos (movimientos máximos) para construir abstracta y *arbitrariamente* una unidad de medida común a la duración de los movimientos de los otros cuerpos— es en realidad una configuración determinada de una porción de la materia-extensión, que se sostiene como un todo homogéneo únicamente por obra del acto divino de conservación/re-creación.

Aunque en términos de su esencia la sustancia extensa toda no puede ser sino indefinidamente divisible y por lo tanto matemáticamente continua, en relación con su *existencia actual* (con su temporalidad podríamos decir), sin agregar una división adicional, aparece físicamente discontinua, conservada desde el exterior por una potencia inconmensurable (Dios). Desde este punto de vista, que es el de la creación o de la *causa*, la trayectoria de un cuerpo en movimiento se divide en los diferentes instantes indivisibles que ocupa en cada configuración estática y geométrica que crea y sostiene Dios. La síntesis de la física con la metafísica (por obra de la causa externa-Dios) contribuye de esta manera a la eliminación del tiempo (en tanto que cantidad puramente matemática e indefinidamente divisible) de la explicación de los principios de la física. La mecánica cartesiana descansa en el instante: concibe la materia divisible indefinidamente (matemáticamente), pero compuesta de partes “indivisibles” físicamente, que existen todas en un mismo instante, y luego en otro distinto, y luego en otro, y así sucesivamente¹.

2. La duración de la *res cogitans*

Ahora bien, en la medida en que “duración” se “aplica” tanto a la *res extensa* como a la *res cogitans*, se impone la pregunta de cómo comprende Descartes la divisibilidad de esta última. ¿La duración del pensamiento supone acaso la discontinuidad de sus partes? Descartes abordó esta cuestión (creación continua/discontinuidad temporal del pensamiento) específicamente en las *Respuestas a las segundas objeciones*, texto que

¹ “Mas del hecho ya advertido antes, que todos los lugares están llenos de cuerpos y que siempre las mismas partes de la materia se aparean a lugares iguales, se sigue que ningún cuerpo puede moverse sino en círculo, es decir, de tal modo que desaloje algún otro cuerpo del lugar en que entre; y éste a otro, y a otro, hasta el último que entra en el lugar dejado por el primero, *en el mismo instante de tiempo que fue dejado*” (*Principios de filosofía*, II art. 33, *op. cit.*, p. 57).

tiene importancia para nosotros no sólo porque allí encontramos sucintamente la posición cartesiana, sino principalmente porque es el pasaje que Spinoza retoma en la primera parte de los *Principios de filosofía de Descartes*, operando sobre el mismo una serie de modificaciones relevantes. Sin embargo, su primera formulación —analítica— aparece en las *Meditaciones metafísicas*, específicamente en la Tercera (texto de donde surgen las objeciones que darán lugar a la presentación geométrica sintética de esta doctrina). En aquella obra (publicada originalmente en latín en 1641) Descartes trabaja explícitamente el vínculo entre la intuición de la contingencia de las partes del tiempo (o duración) y la necesidad de una creación continua:

“Y no puedo hurtarme a la fuerza de un tal razonamiento, mediante la suposición de que he sido siempre tal cual soy ahora, como si de ello se siguiese que no tengo por qué buscarle autor alguno a mi existencia. *Pues el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerable partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me conserve.* En efecto, a todo el que considere atentamente *la naturaleza del tiempo*, resulta clarísimo que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese. De suerte que la luz natural nos hace ver con claridad que conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente. Así, pues, sólo hace falta aquí que me consulte a mí mismo, para saber si poseo algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también *dentro de un instante [...]*”¹.

Ya nos hemos referido antes a la reelaboración de esta doctrina en las *Respuestas a las segundas objeciones*, en donde el filósofo francés repite la argumentación de la Tercera Meditación. Su formulación aparece específicamente en los axiomas 2, 3 y 10. En el primero de ellos, recordemos, Descartes sostiene que el tiempo presente no depende del inmediatamente anterior; y que por eso, para conservar una cosa se precisa una causa que no es menor a la que fue necesaria para producirla. En el décimo, dice que “[l]a existencia está contenida en el concepto de *cualquier cosa*, pues nada podemos concebir

¹ DESCARTES, R., *op. cit.*, p. 41 [AT VII 48-49 / IX-1 39]. Subrayado nuestro. Evidentemente, Descartes se refiere a la duración concreta de las sustancias, esto es a su existencia actual y no al “tiempo” como simple modo de pensar.

si no es bajo la forma de algo que existe; pero hay esta diferencia: que, en el concepto de una cosa limitada, sólo está contenida la existencia posible o contingente, y en el de un ser supremamente perfecto, está comprendida la existencia perfecta y necesaria”. En fin, mediando entre estos axiomas Descartes afirma, en el tercero, que la existencia actual de toda cosa no puede tener como causa la nada; de lo que se puede deducir que las sustancias finitas creadas, esto es con existencia actual, requieren una causa que, sabemos, *no puede residir en ellas*.

En el resumen geométrico, entonces, Descartes presenta *primero* la discontinuidad temporal y la necesidad, para la conservación de una cosa, de una causa no menor que aquella por la que fue creada por primera vez, y recién *luego* la distinción entre la modalidad de la existencia posible y limitada de las cosas creadas —que exigen una conservación a cada momento o instante de su ser— y la existencia perfecta y necesaria de Dios. Este orden¹, como veremos, no puede satisfacer a Spinoza, quien en su exposición de los “axiomas *de Descartes*” invertirá su disposición para que la tesis de la necesidad de la creación continua sea rigurosamente comprendida según el modelo geométrico².

Más allá de esta cuestión “formal” o “lógica”, lo que nos interesa subrayar es la naturaleza de la discontinuidad de la duración pensada. Descartes dice que “el tiempo de su vida” se compone de “innumerables partes”, mutuamente independientes: “de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora”. De acuerdo con la cita, la *intuición* de la discontinuidad de la duración concreta y de la absoluta independencia y contingencia de sus momentos *exige* el poder y la acción de un Dios trascendente e incomprensible para que introduzca la continuidad de la existencia, para que introduzca la duración, el flujo de la existencia³. Dicho de otro modo, la existencia posible que caracteriza a las cosas creadas o sustancias finitas requiere una fuerza

¹ Es cierto que en tanto son “axiomas” no necesitan un orden específico; son verdades, digamos, independientes. Sin embargo, una cuestión importante es que Spinoza modifica el “orden” de presentación asignado por Descartes. Teniendo en cuenta que en muchas ocasiones de la publicación de 1663 el filósofo holandés repite literalmente a Descartes, ese cambio tiene que tener algún “sentido” en relación con su exposición sintética.

² Véase *Infra*, capítulo 2.

³ Que Descartes defiende la tesis de la discontinuidad lo corrobora, por otra vía, su respuesta a Gassendi en las Quintas respuestas. Allí Descartes diferencia el “tiempo abstractamente considerado” de la “duración de la cosa misma, acerca de la cual —sostiene— no podéis negar que todos sus momentos pueden separarse de los que inmediatamente les siguen” (DESCARTES, R. *op. cit.*, p. 292 [AT VII 370]). Rousset considera que Spinoza, lector atento, adhiere en la carta 12 al tiempo de Gassendi, esto es, a la duración continua, contra la concepción finitista y discontinuista de Descartes. Cf. ROUSSET, B., “Spinoza, lecteur des Objections de Gassendi a Descartes: la ‘métaphysique’”, *Archives de Philosophie*, No. 57, 1994, p. 498-500.

externa —Dios, cuya existencia es “perfecta y necesaria”— para que les confiera existencia actual y para que las conserve continuamente.

Al igual que sucede con la sustancia extensa, entonces, el pensamiento (atributo esencial) sólo se distingue racionalmente de la sustancia pensante. Sin embargo, a diferencia de la *res extensa*, la *res cogitans* es por su propia naturaleza indivisible y simple; no se divide en partes realmente distintas. Como sostiene Tad Schmaltz, son — como mucho— “partes modales”, que en palabras del propio Descartes, “no dependen recíprocamente de sí y nunca existen al mismo tiempo”¹.

Ahora bien, ¿pueden a su vez estas partes, como en el caso de la materia, dividirse indefinidamente? ¿Qué significado puede tener la afirmación de la divisibilidad de la duración concreta de una sustancia pensante? Descartes en la Tercera Meditación dice explícitamente que la división se produce en “innumerables partes”, lo cual no significa que éstas sean infinitas o indefinidas en el mismo sentido que la división de la extensión. En primer lugar, como acabamos de ver, las partes no son realmente distintas sino sólo distinguibles en términos modales: cada momento pensado es un modo del pensamiento. Por otro lado, la “indefinición” de la división sólo supone que mientras dudo y existo en un momento determinado A, no puedo concebir *a priori* un límite en la divisibilidad; o mejor dicho, implica que no puedo determinar *a priori* los momentos futuros B, C, *n...* Sin embargo, hay que reconocer —como hace Arthur— que esta concepción de la independencia y discontinuidad temporal (o de la duración concreta pensada), no puede ser sino una concepción “débil”, cuya característica principal es la *contigüidad* de los momentos irreductibles que encierra cada acto divino de renovación de la existencia².

En estos términos, entonces, “duración” concuerda no simplemente con la “existencia actual” sino con la reposición de la misma a través de actos independientes y libres de creación —*que conciernen tanto a la sustancia extensa como a la sustancia pensante*—, y cuyo único fundamento podría decirse es la perfección de la inmutabilidad divina. Desde este punto de vista, la duración del pensamiento es la misma que la duración de las cosas (extensas); es decir, consiste en dejar de ser (a cada instante) y en necesitar una causa externa para continuar existiendo³. De esta manera, como podemos ver, en la reflexión cartesiana conviven, aparentemente sin problemas, una concepción continua

¹ DESCARTES, R., *op. cit.*, I, art. 21, p. 14 [AT VIII 13].

² Será Spinoza quien explote conceptualmente esa debilidad, confiriéndole a la doctrina la rigurosidad racional-natural que, según aquel, carece.

³ WAHL, *op. cit.*, p. 24.

de la materia-extensión en términos de su esencia y una concepción discontinua de la duración concreta (existencia actual) de las sustancias creadas¹.

¿Cuál es el fundamento de esta co-presencia, además de la incomprendibilidad del infinito? ¿Cómo hay que entender el movimiento y el cambio desde la perspectiva geométrica que adopta Descartes? Y finalmente, ¿cómo se relaciona esto con la doctrina de la creación continua y de la discontinuidad temporal?²

Con respecto a esta cuestión, puede tenerse presente lo que ha sido señalado por M. Guérout en su libro *Descartes selon l'ordre des raisons*, justamente cuando analiza el problema de la temporalidad en función de sus implicaciones metafísicas y físicas. Según el intérprete francés, en el pensamiento cartesiano hay dos formas de considerar el tiempo y el movimiento: por un lado, desde el punto de vista concreto y real de la causa (Dios-creador), y por el otro, desde el punto de vista abstracto e imperfecto del efecto (criaturas finitas)³. Es decir, más allá de la diferencia ontológica entre “duración” y “tiempo” —sólo posible desde un punto de vista abstracto⁴—, la verdadera diferencia se juega para Descartes, según Guérout, entre lo concreto y lo abstracto, tanto para el movimiento como para la duración actual. De manera que si nos atenemos a la primera perspectiva, que es la de la creación de la existencia, la duración aparece como una repetición de instantes creados indivisibles y discontinuos; mientras que desde la segunda, la duración se presenta como indefinidamente divisible y continua⁵.

De la misma manera, y enfrentando todo sesgo de dinamismo aristotélico en su física geometrizada, Descartes rechaza la concepción del movimiento en tanto que flujo continuo, es decir de un movimiento que lleva en sí la fuerza de su propia actualización.

¹ Cf. *Principios de filosofía*, I, art. 58 y 60. Lécirvain sostiene que la divisibilidad indefinida real de la materia no lleva a Descartes sino a la afirmación de la discontinuidad numérica (y no modal) de sus partes, lo cual vuelve imposible la argumentación racional del infinito en lo continuo, que afecta a su vez a la cuestión de la temporalidad. Cf. *op. cit.* (II), p. 135. Es decir, en los términos de Spinoza, la concepción racional del infinito actual supone la negación de la divisibilidad indefinida *real* (tanto para la materia como para el pensamiento, devenidos atributos de la única sustancia) y la afirmación de carácter *imaginativo* de la discontinuidad numérica a que da lugar.

² De modo similar, Guérout sostiene que “[l]a difficulté du cartésianisme consiste à faire sortir la durée d'un instant qui la nie, le mouvement d'un état, c'est-à-dire du repos, le dynamique du statique, l'existence, identique à la durée, du néant identique à l'instant” (GUEROULT, M., *op. cit.*, p. 273).

³ Cf. *op. cit.*, p. 275.

⁴ Guérout sostiene que desde el punto de vista abstracto de las cosas finitas, la “duración” aparece como una cantidad divisible al infinito, como una magnitud medible, y el “tiempo” como número del movimiento, como instrumento o “método” que posibilita someter la duración de todas las cosas creadas a una misma medida, a través de la comparación de esta duración con la de ciertos movimientos constantes. Desde ese punto de vista, y como vimos anteriormente, el tiempo no es sino un modo de pensar. Cf. GUEROULT, M., *op. cit.*, p. 279. Puede considerarse entonces que el “tiempo” como medida del movimiento nace de una doble abstracción: la que representa a las cosas creadas (también a los cuerpos) al margen de la creación, y la que abstrae la duración de la cosa que dura.

⁵ *Ibidem*.

Para él, al contrario, ni el movimiento ni la naturaleza tienen una realidad dinámica intrínseca (ambos son creados por Dios *ex nihilo*); y por eso, se reducen a un estado de cosas determinado, a la repetición continua de relaciones geométricas estáticas entre las indefinidas partes de la materia, cuyo principio no es inmanente sino que se halla fuera, en la actividad trascendente creadora de Dios. En otras palabras, para Descartes la materia es una masa en reposo, privada de un principio intrínseco que produzca su movimiento. Al contrario, éste es creado por Dios, “causa primera del movimiento”, que en virtud de la perfección de su inmutabilidad conserva siempre la misma cantidad de movimiento y reposo que puso la primera vez¹. Teniendo en cuenta esto, de acuerdo con el punto de vista concreto y real, la trayectoria de todo cuerpo móvil —que Descartes busca explicar y fundamentar en el marco de su física metafísica— es reconstruida a partir de los diferentes momentos estáticos que, *encerrados en la indivisibilidad del instante*, no son en sí mismos movimientos sino determinaciones geométricas expresivas de las posiciones sucesivas de un cuerpo “en movimiento” o de las relaciones respectivas de los diferentes cuerpos entre sí. En otras palabras, el tiempo “extenso” e indefinidamente divisible en partes siempre divisibles no juega un papel decisivo en las leyes físicas.

De esta manera, Dios conserva su creación a través de creaciones independientes, instantáneas y discontinuas; dada la inmutabilidad divina, esto significa pues que la conservación coincide con la re-creación del mundo. Sin embargo, respecto de nuestra manera de pensar, la creación y la conservación difieren². Pero eso únicamente es el resultado, de acuerdo con el razonamiento cartesiano, de la debilidad de la mente humana finita, que traduce las repeticiones instantáneas que son las creaciones divinas —libres en sí mismas y simplemente contiguas— en un flujo continuo de movimiento que se presenta, entonces, como desplegándose en el tiempo indefinidamente. “Concretamente” la duración está compuesta de partes, ya sea simultáneas (en el caso de la existencia de la sustancia extensa), ya sea sucesivas de instantes indivisibles (en el caso de la existencia de la sustancia pensante). En la perspectiva de Descartes, entonces, la mente humana traduce lo discontinuo concreto (temporalidad “real”) en una sucesión necesariamente continua pero abstracta (“duración” como cantidad divisible indefinidamente y “tiempo” como “instrumento” intelectual para medir esa cantidad): ese es el modo como *viven* el tiempo los individuos finitos.

¹ *Principios de filosofía*, II, art. 36 [AT VIII 61].

² Cf. *Meditaciones metafísicas*, Tercera Meditación; *op. cit.*, p. 42 [AT IX-1 39].

3. A modo de conclusión: geometría, física metafísica y temporalidad en Descartes

Llegados a este punto es posible resumir algunas conclusiones importantes relativas a la comprensión de Descartes de la temporalidad, así como a su concepción de la naturaleza y del proyecto de geometrización de la física que anima el intento de su explicación y descripción exhaustivas.

Como vimos al inicio de este capítulo, Descartes diferencia la eternidad (o existencia divina) de la existencia de las cosas creadas. Pero en muchas ocasiones no duda en atribuir a Dios una duración *tota simul*. Esto último será objeto de una crítica por parte de Spinoza, quien rechazará por completo aplicar el concepto de duración a la existencia del ser absolutamente perfecto. Ahora bien, aún prescindiendo de la “confusión” o inadecuación en que por momentos cae Descartes de equiparar la eternidad con la duración ilimitada y simultánea, aquella, en tanto modalidad de la existencia exclusiva de Dios, no excluye la idea de su intervención como “sujeto” libre que impone un orden a la realidad que crea (orden que es esencialmente “exterior” a las cosas mismas). Es decir, la eternidad cartesiana no es incompatible con la concepción de una acción divina contingente en su principio.

Señalemos en este sentido un último aspecto, relativo a una cuestión significativa de la acción divina creadora, que será mentada también por Spinoza: la identidad de la voluntad y el entendimiento divinos. Esta equivalencia es afirmada, por ejemplo, en el artículo 23 de la primera parte de los *Principios*, en el cual Descartes sostiene que “por una acción única, simplicísima y siempre la misma [Dios] todo lo entiende, quiere y realiza a la vez”¹. La perfección de su naturaleza determina que las creaciones independientes no constituyan en esencia sino una acción única, expresiva de la potencia divina. Asimismo, el filósofo francés aborda esta cuestión en un célebre intercambio epistolar con Mersenne que, simultáneamente, ofrece una imagen de Dios que luego Spinoza rechazará por completo. En una carta del 6 de Mayo de 1630 dice:

“En cuanto a las verdades eternas, yo digo nuevamente que ellas son verdaderas o posibles solamente porque Dios conoce que son verdaderas o posibles y no, al contrario, conocidas como verdaderas por Dios como si fueran verdaderas de algún modo independientemente de él. Y si los hombres entendiesen bien el

¹*Principios de filosofía*, I, art. 23, *op. cit.*, p. 15

sentido de sus palabras, no podrían jamás decir sin blasfemia que la verdad de alguna cosa precede al conocimiento que Dios tiene ella, puesto que *en Dios es una sola cosa querer y conocer; de suerte que, por lo mismo que quiere algo, por eso lo conoce, y sólo por eso una tal cosa es verdadera*¹.

La indisociabilidad en Dios del entendimiento y de la voluntad concierne allí a las verdades “eternas” y es afirmada por Descartes como consecuencia de otra tesis importante que se encuentra en la carta precedente enviada a Mersenne:

“Yo no dejaré de tocar en mi física muchas cuestiones metafísicas, y particularmente esta: las verdades matemáticas, que llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen de Él enteramente, así como todo el resto de las criaturas. En efecto, decir que estas verdades son independientes de Él es hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y sujetarlo a la Estigia y al Destino. *No tengáis ningún temor, os lo ruego, de asegurar y pregonar por todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un Rey establece leyes en su Reino*”².

Más allá de la identidad del entendimiento y la voluntad, o mejor, justamente *por* ella, la acción de Dios —dice Descartes— se asemeja a la de un rey que trasciende su creación y cuyos mandatos son externos. Es decir, el filósofo francés rechaza la imagen de Dios como un demiurgo sometido al destino —lo cual impugnaría la perfección de su naturaleza y la contingencia del ejercicio de su potencia creadora—, y paralelamente no duda en definir las verdades “eternas” como “creadas” de manera contingente. Las esencias son ciertamente eternas, pero no son verdades eternas *necesarias*, como en Spinoza. Son posibilidades que Dios decide crear. De esto resulta también que, precisamente porque son “creadas”, están al alcance del entendimiento humano en la misma proporción en que Dios nos resulta inconmensurable; o dicho en otros términos, porque Dios no es un creador subordinado cual Júpiter al destino (y en esa medida las esencias no son independientes de su voluntad), la potencia divina es incomprendible aunque el conocimiento de su obra no lo es³.

Todo se juega entonces, como ha señalado Macherey, en la manera como se comprende la identidad entre el entendimiento y la voluntad divinas. Según el intérprete francés, en

¹ *Carta a Mersenne del 6 de Mayo de 1630*, en: *Oeuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, t. 1, p. 149. Traducción y subrayado nuestros.

² *Carta a Mersenne del 15 de Abril de 1630*, en: *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, t. 1, p. 145. Traducción y subrayado nuestros.

³ Sobre esto, véase: CHAUI, M., *A nervura do real*, *op. cit.*, pp. 418-435.

Descartes hay un claro movimiento del entendimiento hacia la voluntad, siendo ésta la expresión fundamental de su perfección e infinitud. Esto es lo que sugiere Descartes cuando, en la carta a Mersenne del 6 de mayo de 1630, afirma que “*por lo mismo que (él) quiere algo, por eso lo conoce*”, lo que sobreentiende una presencia de la voluntad en relación con el entendimiento. Por lo tanto, aunque plantea que la acción de Dios no depende de ninguna determinación exterior a su desarrollo porque obedece a su propia ley —esto es, a la perfección de su inmutabilidad—, con lo cual se admitirá que proporcionó el medio para pensar esta acción como necesaria, sin embargo, el filósofo francés no dejó de pensar esta necesidad como arbitraria y contingente en su principio. Como sabemos, Descartes también distingue con rigor la duración del tiempo. La primera corresponde a un modo o atributo de cosa, mientras que la segunda a una manera de pensar. La divisibilidad de la duración no es el resultado de una operación intelectual. Al revés: es la mente la que traduce lo que es divisible y discontinuo en un flujo continuo. En los términos de Spinoza, la partición de la *duratio* sólo es posible porque la *imaginación* separa la existencia modal de su inherencia en la sustancia que modifica. Ahora bien, más allá de estas distinciones ontológicas, con respecto al *tempus* (y a su operatividad en la *física*) es necesario subrayar una ambigüedad importante presente en el sistema cartesiano, ya que la geometrización absoluta del tiempo en tanto que magnitud divisible indefinidamente no parece ser decisiva en las explicaciones de los principios de aquella ciencia. En otros términos, la continuidad del tiempo-modo-de-pensar no es un rasgo preponderante en el esclarecimiento de la divisibilidad de la materia y en la teoría del movimiento que de allí se sigue. Y decimos que es “ambigua” su posición porque Descartes conocía la divisibilidad matemática indefinida, capaz de aplicarse al tiempo. En efecto, en una carta de 1646 a Clerselier, a la que Spinoza hará alusión, dice:

“El Aquiles de Zenón no será difícil de resolver si se toma cuidado en que, si a la décima parte de cualquier cantidad se agrega la décima de esta décima, que es una centésima, y todavía la décima de esta última, que no es sino una milésima de la primera; y *así al infinito*, todas esas décimas unidades, aunque se supongan realmente infinitas, no componen sin embargo sino una cantidad finita, a saber una novena de la primera cantidad”¹.

¹ *Descartes a Clerselier, Junin o Julliet 1646*, en *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, Tomo IV, pp. 445-447. Expresado matemáticamente, la solución cartesiana supone entonces: $1/10 + 1/100 + 1/1000 + 1/n = 1/9$.

Lo que tenemos aquí es un *pasaje al límite*, es decir, un pasaje al “infinito” en la división o suma de una cantidad finita de tiempo. Sin embargo, esta argumentación matemática no aparece en su geometría y en su física públicas¹. De hecho, como ha señalado Chauvi, la física geométrica cartesiana se construye deliberadamente a partir de la óptica, esto es, de la teoría de la propagación instantánea de la luz, que expulsa de aquella ciencia la continuidad del tiempo y del movimiento. De igual modo, Wahl afirma que: “en su definición del movimiento, Descartes no supone más que las ideas de instante y de contigüidad inmediata. Solo toma del tiempo el momento más corto posible y del espacio la más inmediata vecindad. [...] La *divisibilidad del tiempo en instantes* [instantes indivisibles, agreguemos] es la condición de existencia y la condición de explicación del movimiento². En ese sentido, podemos decir que Descartes apoyó sus leyes físicas no tanto en las consideraciones exclusivamente matemáticas que sin duda manipulaba con facilidad, sino en su metafísica creacionista/discontinua. Con el fin de subordinar la teoría del movimiento (y así también al tiempo) a la consideración de la acción de una causa trascendente, en efecto, probablemente sin proponérselo, Descartes dejó entrar en su propio sistema contradicciones o ambigüedades que, como veremos más adelante, no apartaban definitivamente las paradojas eléatas de lo infinito en lo continuo.

Por otro lado, en línea con esto, destaquemos que el filósofo francés no sólo afirma que *únicamente* cuando es distinguido de la duración concreta el tiempo deviene un modo de pensar (y así una magnitud continua); también es explícito al llamarlo “*numerus motus*” en el artículo 57, siendo el “número” un producto del entendimiento en Descartes. Por lo cual, si el tiempo es “número” *del* movimiento de los astros (ambos, el movimiento y los astros, creados *a cada instante* por Dios y por eso *discontinuos*), al equipararlo con la duración de ese movimiento, deja de percibirse que es sólo un modo de pensar: confundimos un ser real con un ente de razón que sirve para entenderlo. Descartes habría entonces distinguido ontológicamente el tiempo y la duración, aunque en su física-metafísica los habría confundido; o mejor dicho, habría eliminado el tiempo puramente matemático (modo de pensar) de aquella ciencia (cuyo concepto clave es el

¹ Lécivain (1977) habla de una “contradicción” entre el Descartes matemático privado y el Descartes metafísico público.

² WAHL, *op. cit.*, pp. 25-26.

de *instante*), perdiendo así el tiempo su potencialidad geométrica, que sería alcanzada luego gracias al descubrimiento del concepto de “cálculo” matemático¹.

En síntesis: con respecto a la cuestión de la discontinuidad temporal, aspecto que nos interesa particularmente, cabe destacar que si dirigimos nuestra atención al punto de vista de la física y del tiempo, descubrimos que conviven en Descartes dos posiciones contrapuestas, ambiguas por la voluntad del filósofo francés de fundamentar aquella ciencia en la metafísica creacionista, por colocar la causa de la materia y de su cantidad de movimiento fuera de sí mismas. Por un lado, Descartes, el genio matemático — representado notoriamente en la carta a Clerselier en la que refuta una paradoja de Zenón apelando a un análisis cercano al cálculo matemático— no puede sino afirmar la divisibilidad indefinida del tiempo y, por lo tanto, también *su* continuidad como cantidad matemática, homogénea y no discreta. Pero por otro lado, hay argumentos en su filosofía oficial que en gran medida suponen la discontinuidad. Descartes concibe la extensión como una sustancia creada e idéntica al espacio geométrico, que tiene su causa fuera, en la acción de Dios. Según el filósofo francés, el instante es concebido como una nada de duración, y la transmisión de la luz (sobre la que fundamenta su ciencia física y la mecánica de los cuerpos) es instantánea. De manera que en el instante no hay movimiento; por lo cual para distinguir la duración del movimiento, es decir, para explicar la continuidad del movimiento en su explicación de la física mecánica, Descartes necesita afirmar la existencia de una causa externa a la materia, que conserva siempre, a cada *instante* irreductible, la misma cantidad de movimiento que puso cuando la creó².

¹ Por eso, un defensor de la teoría continuista en Descartes como R. Arthur reconoce que el filósofo francés no se conforma nunca con la concepción del tiempo en tanto variable independiente o cantidad geométrica, lo cual explica la eliminación del tiempo de su física: “Descartes never comes to term with time as an independent variable or geometric quantity” (ARTHUR, R., *op. cit.*, pp. 372-373). Para Arthur, sin embargo, eso no impide pensar la teoría de Descartes como “continuiista”. Quien defiende con firmeza la expulsión del tiempo de la teoría física de Descartes es J. Wahl: “Dans sa définition du mouvement Descartes ne suppose que les idées d'instant et de contiguïté immédiate. Il ne prend du temps que le plus court moment possible et de l'espace le plus immédiat voisinage. Les deux idées de contiguïté spatiale et d'instant sont d'ailleurs étroitement jointes l'une à l'autre (*eo sensu quo dicitur ea corpora esse contigua quorum extremitates sunt simul*). La conception de la divisibilité du temps était nécessaire à la mécanique cartésienne, l'idée du mouvement implique à la fois la divisibilité du temps et la divisibilité de la matière” (WAHL, J., *op. cit.*, pp. 25-26). La “divisibilidad del tiempo” a la que alude Wahl es pues compatible con el instante indivisible.

² Como sostiene M. Chauí: “Na medida em que a matéria é pensada como extensão geométrica homogênea e inerte, é preciso afirmar que tanto o início do movimento e do tempo como a continuidade temporal e mecânica dependem de um poder externo à própria matéria como força para unir os instantes e os lugares” (CHAUI, M., *op. cit.*, p. 709).

CAPITULO 2. De la creación continua a la producción inmanente de lo real: el problema de la temporalidad en los *Principios de filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos*

I. De Descartes a Spinoza: el Prefacio de L. Meyer y el estatus de los Principios de filosofía de Descartes y los Pensamientos metafísicos

Nuestra indagación no puede comenzar sino por el reconocimiento de un escollo: el de asignar un papel definido a los *Principios de filosofía de Descartes* y a los *Pensamientos metafísicos* en la economía del sistema spinoziano. En efecto, una de las dificultades más grandes con las que necesariamente se encuentra cualquier lector de los DPP y de los CM es la de determinar con exactitud su estatuto y su función¹. ¿Se trata de una obra de “historia de la filosofía”? Es decir, ¿la publicación de 1663 es simplemente una exposición fiel e imparcial de la filosofía de la naturaleza de Descartes y de “las cuestiones más difíciles” de la metafísica escolástica?² ¿O acaso los textos reunidos condensan ya en germen la filosofía más personal de Spinoza, desde la cual, o mejor, *a pesar* de la cual se expone el pensamiento de otro? Intentemos precisar la cuestión con otras palabras: el filósofo holandés, quien para esta época ya ha comenzado a redactar la *Ética*³, ¿se presenta como un historiador de la filosofía “puro”, como un expositor “neutral” del pensamiento de Descartes? ¿O lo hace como un filósofo *tout court*, con una perspectiva filosófica definida, que encuentra en aquel pensamiento —que sin duda le interesa pero con el cual mantiene una actitud crítica— una vía para la formación (y presentación) de sus propias doctrinas? Si esto es así, como

¹ Esta dificultad, que consiste en gran medida en la determinación de la relación de Spinoza con Descartes, es aún mayor si tomamos en consideración las citas spinozianas explícitas y contrapuestas en referencia al filósofo francés, en las cuales a veces se alaba la agudeza de su *ingenium*, y otras veces se juzgan “inútiles” sus principios sobre las cosas naturales. Cf. por ejemplo: E III, Prólogo; y la carta 81 a Tschirnhaus. En relación con la dificultad del estatuto de la publicación de 1663, véase por ejemplo: LÉCRIVAIN, A., “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahiers Spinoza*, N.1, Ed. Réplique, Paris, 1977, pp. 235-265.

² Así reza el título completo del Apéndice: *Cogitata Metaphysica, in quibus Difficiliores, quae in Metaphysicis tam parte Generali, quam Speciali, circa Ens, ejusque Affectiones, Deum ejusque Attributa, & Mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur* (*Opera*, G I, p. 233). La traducción española de A. Domínguez dice: “Pensamientos metafísicos. En ellos se explican brevemente las cuestiones más difíciles que se presentan, tanto en la parte general como en la especial de la metafísica, respecto al ser y sus afecciones, a Dios y sus atributos, y al alma (mens) humana”; SPINOZA, *op. cit.*, p. 241).

³ Cf. la *Carta 2 a Oldenburg*, de 1661, en: SPINOZA, *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 80-83 (G IV, pp. 7-9). En esta carta encontramos la definición de Dios que aparecerá en la *Ética*.

creemos y esperamos mostrar, ¿cuál es la relación que mantiene la publicación de 1663 con el resto de la obra de Spinoza, fundamentalmente con la *Ética*, dado el interés del filósofo holandés en aquella por cuestiones en gran medida desatendidas —o ciertamente modificadas— en esta última?

Si para comenzar a responder a las primeras preguntas juzgamos la cuestión por su correspondencia, lo que podemos afirmar con certeza es que Spinoza no parecía en principio muy entusiasmado con la idea de publicar los textos. En una carta enviada a Oldenburg en julio de 1663, mismo año de la publicación de los DPP y los CM, Spinoza le cuenta a su interlocutor que sus amigos —el círculo de los colegiantes— le “rogaron [...] que les hiciera una copia de cierto tratado que contiene, en resumen, la segunda parte de los Principios de Descartes [...] y los principales temas que se tratan en metafísica”, así como también de la primera parte del texto cartesiano. Spinoza, sabemos por esa misma misiva, accedió a ese pedido, luego de lo cual volvieron a rogarle que “les permitiera editar todo aquello”. El filósofo holandés consintió nuevamente al requerimiento de sus amigos, pero lo hizo con la condición de que se escribiese un Prefacio en el que se advirtiese que no reconocía como suyas todas las cosas que contenía el tratado¹. La falta de entusiasmo se debía pues a que los DPP, principalmente la segunda parte, eran una obra de la cual Spinoza no se reconocía como el verdadero y auténtico autor, en la medida en que allí exponía, *a su manera*, el pensamiento de otro y no el suyo propio².

¹ Cf. *Carta 13 a Oldenburg*, en: *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 140-148 (G IV, pp 63-69). El Prefacio de Meyer confirma esto: allí el doctor en filosofía y medicina sostiene que tuvo que solicitarle a Spinoza que se decidiera no sólo a redactar la primera parte de los *Principios de filosofía* “según el mismo orden”, esto es, según el orden geométrico, sino también a que organizara el conjunto de la obra desde el principio para que pudiese ser “mejor comprendido” (Cf. el *Praefatio* de MEYER, L., en SPINOZA, *op. cit.*, p. 137; G I, p. 130). Como se podrá apreciar en lo que sigue, Marie-Hélène Belin interpreta ligeramente de modo diverso al que proponemos aquí los motivos de la aceptación de Spinoza de editar la obra de 1663: apoyándose en la misma carta 13, en donde efectivamente el filósofo holandés sostiene que “quizá” a partir de aquella obra algunas personas mostrarán su deseo de ver las demás cosas que ha escrito y que reconoce como propias, la intérprete afirma que son motivos “pedagógicos” y “publicitarios” los que determinan a Spinoza a aceptar la aparición. Cf. BELIN, M.-H., “Les Principes de la Philosophie de Descartes: Remarques sur la duplicité d’une écriture”, en *Archives de Philosophie*, N. 51, Ed. Beauchesne, Paris, 1988, pp. 99-105. Si bien estamos de acuerdo con la reivindicación del “motivo pedagógico”, creemos que el interés de Spinoza en ciertas cuestiones elaboradas por Descartes, así como su aceptación de que la obra viera finalmente la luz, no pueden reducirse a un deseo “personal” de Spinoza de que “algunas personas” conocieran otros de sus escritos, de los cuales los más importantes retrospectivamente aún estaban en elaboración. En este sentido, el interés de Spinoza por Descartes y por muchas de sus doctrinas, es más profundo y concierne a las opciones filosóficas que le permiten dar forma y expresar su propio pensamiento.

² Cf. MACHEREY, P., “Spinoza lecteur de Descartes”, en *Bulletin de l’Association des professeurs de philosophie de l’Académie de Poitiers*, n°16, juin 1999, p. 35-47 [edición electrónica]. Véase también la *Carta 13 a Oldenburg*, *op. cit.*, pp. 139-140 (G IV, p. 63-64).

Un motivo importante de la reticencia spinoziana responde por lo tanto al *contenido* mismo de la publicación, que como es sabido consta en total de cuatro textos. En primer lugar, aunque redactado rápidamente y a último momento¹, contiene una exposición, en apariencia neutral y según el orden geométrico, de la metafísica de Descartes. Si tenemos en cuenta lo que dice Meyer en el Prefacio, fue recopilada a partir de ideas presentes en las *Meditaciones metafísicas* y en especial en el resumen que el filósofo francés había colocado a continuación de las *Respuestas a las segundas objeciones*². Sin embargo, como veremos, esta re-escritura de un texto ya escrito no es simplemente una repetición del discurso cartesiano, porque en la redacción de Spinoza es posible encontrar modificaciones de la argumentación de Descartes y alteraciones en el orden de las demostraciones³. En segundo lugar, a continuación de la primera parte pero escrita antes como un documento pedagógico de base que servía para la enseñanza que Spinoza impartía a Caesarius, la publicación cuenta con una exposición geométrica (*via synthetica*) de la física cartesiana, es decir de la segunda parte de los *Principios de filosofía*, con una breve presentación también del comienzo de la tercera parte, inconclusa ésta sin embargo en la obra spinoziana. Como esperamos mostrar, este texto, a pesar de que expresa en gran medida la adhesión de Spinoza a ciertas conclusiones importantes del mecanicismo cartesiano, contiene no obstante una crítica implícita de su concepción discontinuista de la duración y de la teoría del tiempo asociada a ella que, por otro lado, deja entrever subrepticamente la elaboración y maduración por parte del filósofo holandés de su propia doctrina sobre el tiempo. En tercer lugar, pero redactado con anterioridad a los textos citados más arriba —probablemente antes de 1660⁴—,

¹ Cf. *Carta 13 a Oldenburg*, *op. cit.*, p. 139 (G IV, p. 63). Allí Spinoza dice que a pedido de sus amigos redactó esta primera parte “en dos semanas” (*eamque intra duas hebdomadas confeci*).

² Cf. MEYER, L., *op. cit.*, p. 137-138 (G I, p. 130). Para el resumen geométrico cartesiano, véase *Oeuvres* de Descartes, AT IX, 125-132 (traducción española de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 129-137). En relación con las fuentes de la exposición spinoziana de la metafísica de Descartes, Atilano Domínguez agrega (*op. cit.*, p. 334, especialmente la nota n. 144) las siguientes: la parte cuarta del *Discurso del método* y los *Principios de filosofía* (partes primera y segunda).

³ Ver *Infra*. Cf. GUEROULT, M., “Le Cogito et l’ordre des axiomes metaphysiques”, en: GUEROULT, M., *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1970, pp. 65-78. Recientemente, también Ericka Itokazu, en su tesis *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*, Sao Paulo, 2008, ha llamado la atención sobre este aspecto crítico, al sostener que Spinoza altera el orden de los axiomas “tomados de Descartes” (colocando el décimo axioma de aquél en tercer lugar, y el segundo, en el décimo), permaneciendo sin embargo absolutamente fiel al orden geométrico deseado por el filósofo francés. Nos referiremos más adelante a esta cuestión. Por otro lado, para A. Lécrivain, quien sostiene que Spinoza opera una modificación similar a la señalada por Itokazu, las múltiples modificaciones alcanzan, además de a la estructura de la obra, a las pruebas de la existencia de Dios, a la concepción cartesiana de la naturaleza del error y a la concepción de la materia. Cf. LÉCRIVAIN, *op. cit.*, p. 238.

⁴ Cf. LÉCRIVAIN, A., *op. cit.*, p. 236. De hecho, hay muchos indicios de que los *Pensamientos metafísicos* son anteriores al llamado “Prólogo” del *Tratado de la reforma del entendimiento*.

Spinoza presenta como “Apéndice” un texto que contiene, como él mismo afirma en el título, un tratamiento de “las cuestiones más difíciles” de la metafísica escolástica “respecto al ser y sus afecciones, a Dios y sus atributos, y al alma (*mens*) humana”¹. Esta sección es de suma importancia para nuestra investigación porque allí Spinoza define por primera vez los conceptos temporales —eternidad, duración y tiempo— y les asigna un estatus ontológico preciso que, en lo esencial, no cambiará en sus otras obras. Finalmente, encabezando el escrito, por pedido expreso de nuestro autor, se encuentra el Prefacio redactado por Meyer, un amigo y corresponsal privilegiado del holandés². Un breve comentario de este tramo introductorio del discurso que contiene la publicación de 1663 resulta provechoso para comprender mejor la relación que en ella mantiene Spinoza con Descartes y, por lo tanto, para esclarecer el carácter de la obra.

Meyer comienza su *Praefatio* haciendo referencia al espíritu intelectual que reinaba en la Holanda de mitad del siglo XVII y describiendo sucinta y veladamente las divisiones que la caracterizaban. Por un lado, alude a los escolásticos tradicionales, a los que acusa de mantenerse en un conocimiento meramente probabilístico y publicar “un enorme farrago de gruesos volúmenes, en los que no se encuentra nada sólido y cierto, sino que todo está lleno de disputas y discordias”; por otro lado, menciona a “algunos que han pensado de forma distinta”, pero que se han limitado, sin embargo, a disfrazar la vieja filosofía con el nuevo método matemático; finalmente, señala el papel especial que juega Descartes en esa especie de historia de las ideas, a saber: el de un “astro, el más brillante de nuestro siglo [...], el cual [...] *abrió los cimientos inconmovibles de la filosofía*”³. En este sentido, y por lo que dirá también un poco después, Meyer sugiere que sólo siguiendo el camino inaugurado por Descartes se puede a la vez profundizar su proyecto y llevar el entendimiento a la cima del conocimiento humano. La filosofía cartesiana, y pareciera que sólo ella, se presenta entonces como un comienzo legítimo para aquel que quiere filosofar con verdad; lo cual supone, para lo que nos interesa

¹ SPINOZA, *op. cit.*, p. 241 (G I, p. 233).

² Cf. nuevamente la *Carta 13 a Oldenburg* (*op. cit.*, p. 140): “[...] me rogaron, finalmente, que les permitiera editar todo aquello, cosa que lograron fácilmente, pero bajo el compromiso de que uno de ellos [Meyer], en mi presencia, le diera un estilo más elegante y que añadiese un breve prefacio, en el que advirtiese a los lectores que yo no reconocía como mías todas las cosas que contiene dicho tratado, *pues he escrito en él no pocas cosas, acerca de las cuales sostengo todo lo contrario*” (*cum non pauca in eo scripserim, quorum contrarium prorsus amplector*; G IV, p. 63. Subrayado de Spinoza). Decimos que Meyer es un interlocutor privilegiado porque, además de ser el responsable de editar la obra de 1663, es asimismo el corresponsal de la célebre “carta sobre el infinito”, que estudiamos más adelante, en el capítulo 3.

³ MEYER, L., *op. cit.*, pp. 134-135 (G I, p. 128). Subrayado nuestro.

señalar aquí, reconocerle un papel propedéutico para nada desdeñable si tenemos en cuenta la estrategia que despliega Spinoza.

No obstante, enseguida aparece en su pluma una primera diferencia importante entre Descartes y Spinoza —que puede interpretarse ya como una crítica— en relación con lo que podríamos llamar el itinerario metodológico adoptado para la exposición filosófica¹. La elección de la vía sintética por parte de Spinoza es allí motivo de celebración para Meyer, quien indica de manera discreta que aquélla responde al rechazo del filósofo holandés de ser simplemente arrastrado por un “impulso ciego” y afirmar “las opiniones y dogmas de Descartes”². Spinoza no es, en ese y en otros aspectos, un cartesiano más de aquella Holanda donde reinaba el “espíritu cartesiano”³. Por otro lado, Spinoza no sólo es presentado como un “experto tanto en el método analítico como en el sintético”, sino que Meyer sostiene además que el autor de la obra que él prologa está “familiarizado *sobre todo* con los escritos de Descartes y [es] conocedor de su filosofía”⁴. De esta manera, luego de explicitar el contenido de la publicación, y por indicación de Spinoza, el doctor en medicina y filosofía advierte a los lectores que se trata de una obra fiel a Descartes, más allá de los cambios que aquél imprimiera en su re-escritura:

“Nuestro autor no sólo se aleja muchísimas veces de Descartes en la forma de proponer y de explicar los axiomas, sino en el modo de demostrar las mismas proposiciones y demás conclusiones, y se sirve de pruebas muy distintas a las suyas. *Pero nadie entienda esto como si nuestro autor pretendiera corregir a*

¹ Sobre este aspecto, véase: SANTINELLI, C., “Spinoza lettore e interprete della fisica di Descartes. Dai Principia Philosophiae Cartesianae al Trattato sui corpi dell’*Ethica*”, en: CARAVAJAL, J. y DE LA CÁMARA, M. L., (coords.), *Spinoza: de la física a la historia*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2008, p. 144-145. Según Santinelli, la estrategia metodológica adoptada por Spinoza, que privilegia la *via synthetica* a la *analytica* —abrazada por Descartes por su conveniencia con la metafísica—, constituye el medio que le permite operar profundas modificaciones e imprimir tácitamente una orientación inmanentista al pensamiento cartesiano. En relación con la postura de Descartes en las *Segundas respuestas*, constatamos que él mismo se encarga de precisarla en la dirección señalada con justicia por Santinelli: “Por lo que a mí toca, en mis meditaciones he seguido sólo el camino analítico, pues me parecía el más verdadero, y el más apto para enseñar; en cambio, la síntesis [...], aunque sea útil añadirla al análisis en las cuestiones de geometría, no se acomoda tan bien a las materias de la metafísica” (DESCARTES, *op. cit.*, trad. española, p. 126 [AT VII 156]).

² MEYER, L., *op. cit.*, p. 136; G I, p. 129. Decimos que esto puede interpretarse como una crítica de Spinoza a Descartes porque la elección de la vía sintética es ya una toma de posición filosófica por parte de primero, quien, frente al procedimiento cartesiano que privilegia el análisis en cuestiones metafísicas, despliega aquí y en la *Ética el more geometrico*.

³ La expresión es de André Tosel, quien la usa sin embargo en otro contexto. Véase: TOSEL, A., *Spinoza ou l’autre (in)finitude*, Harmattan, Paris, 2009, pp. 15-31.

⁴ MEYER, L., *op. cit.*, p. 136; G I, p. 129. Subrayado nuestro.

*aquel ilustrísimo señor; piense más bien que lo ha hecho con el fin de conservar mejor su orden, ya aceptado...*¹

Spinoza, dice Meyer, ha querido respetar el *orden* propuesto por el mismo Descartes en el resumen geométrico que colocó a continuación de las *Respuestas a las segundas objeciones*. Una lectura rigurosa y consecuente, pero sobre todo crítica, como la que promovía, sin embargo, le imponía simultáneamente como condición de sí misma la reordenación de los axiomas “tomados de Descartes”, no para corregirlo, sino con el fin de otorgar a los mismos una evidencia y rigurosidad ausentes en la letra cartesiana...es decir, para “conservar mejor su orden”. No obstante aquello, en caso de que hubiera quedado alguna duda, Meyer vuelve a indicar a los lectores la postura adoptada por Spinoza en esta exposición:

“Por lo demás, quisiera que se advirtiera, en primer lugar, que en todo esto, a saber, tanto en la primera y segunda partes y en el fragmento de la tercera de los *Principios* como en sus *Pensamientos metafísicos*, nuestro autor se ha limitado a proponer las opiniones de Descartes y sus demostraciones, tal como se encuentran en sus escritos o *como debían ser deducidas, por legítima consecuencia, de los principios por él establecidos*. Pues, habiendo prometido enseñar a su discípulo la filosofía de Descartes, consideró un deber sagrado no alejarse ni un ápice de su opinión y no dictarle nada que no respondiera a sus dogmas o que fuera contrario a ellos. Por tanto, no piense nadie que él enseña aquí sus dogmas o sólo los que aprueba [...]”².

Las dudas parecen disipadas: Meyer dice de manera explícita que Spinoza expone fielmente a Descartes, sin apartarse del pensamiento de aquél “ni un ápice”. De esta manera, establece entre ambos una línea de demarcación neta y subraya las condiciones supuestamente necesarias para la empresa que lleva adelante el “experto”: poner por completo entre paréntesis sus opciones filosóficas personales para poder asir el pensamiento del autor estudiado y presentarlo de modo coherente a través de una propuesta estrictamente pedagógica e imparcial. En pocas palabras, Meyer estaría diciendo que Spinoza se presenta aquí deliberadamente como un pensador neutral, “objetivo”, como un mero expositor acrítico del pensamiento de otro. Un simple historiador de la filosofía, o un simple espectador.

¹ *Op. cit.*, p. 138-139; G I, p. 131. Subrayado nuestro.

² *Op. cit.*, p. 139 (G I, p. 131). Subrayado nuestro.

Sin embargo, hacia el final del texto percibimos que se abre otra perspectiva: luego de referirse explícitamente a los dogmas que diferencian a ambos pensadores, Meyer también dice que Spinoza rechaza la opinión cartesiana —vinculada a la concepción de Dios como potencia incomprensible— según la cual existen muchas cosas que escapan al entendimiento humano. En este sentido, concluye: “[Spinoza] piensa que los fundamentos de las ciencias (*scientiarium fundamenta*) descubiertos por Descartes y lo que él ha edificado sobre ellos no bastan para explicar y resolver todas las difícilísimas cuestiones que surgen en la metafísica”¹.

Lo que está en juego y Meyer disimula bien en su escritura, entonces, no es sólo la necesidad de operar una lectura cautelosa y con rigurosidad de la filosofía de Descartes sino también, y sobre todo, una transformación radical de los *fundamentos* del conocimiento². Descartes puede ser quien inaugura la forma moderna de filosofar con verdad; pero no es quien resuelve todas las cuestiones “difícilísimas” de la metafísica. No puede hacerlo. De esta manera, la ambigüedad manifiesta en la imagen que da Meyer de Spinoza —en parte expositor neutral, en parte escritor crítico que presenta, aunque de modo velado, sus puntos de vista— debe llevarnos a leer con atención tanto el *Praefatio* como la obra entera, para no tomar al filósofo holandés como un simple y objetivo “historiador de la filosofía”, sino como un filósofo que vio en el pensamiento de Descartes la vía legítima para la formación del suyo propio³. La filosofía cartesiana,

¹ *Op. cit.*, p. 141 (G I, p. 132-133).

² Véase el temprano *Tratado de la reforma del entendimiento* (a partir de ahora TIE, seguido del número de párrafos de la edición crítica) para la crítica spinoziana del fundamento filosófico cartesiano. En el mismo sentido, A. Lécrivain afirma que Spinoza, no obstante aceptar la orientación mecanicista del cartesianismo (por su traducción en el abandono de la finalidad y las formas sustanciales), percibe pronto que la física cartesiana se encuentra arruinada desde el interior por “hipótesis metafísicas aventuradas que Descartes creyó necesario colocar como su fundamento” (*Op. cit.*, p. 247). Por otro lado, destaquemos que en la Carta 13 Spinoza le dice a Oldenburg que había redactado la segunda parte de los DPP para Caesarius, a quien “no quería enseñar abiertamente” sus opiniones. Eso puede entenderse, creemos, como un indicio de que al menos de manera implícita e indirecta, estaban siendo transmitidas algunas de sus opiniones personales.

³ Así lo resume perfectamente Etienne Gilson: “Représentons-nous Spinoza devant la tâche d’interpréter et d’exposer la pensée de Descartes. Il va d’abord s’oublier lui-même et mettre entièrement son génie au service d’une pensée à laquelle il doit tant, mais qui n’est déjà plus la sienne, exemple à méditer pour les historiens qui ne savent pas toujours le faire, bien qu’ils n’aient souvent aucun génie à oublier” (GILSON, E., “Spinoza interprète de Descartes”, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 3^e éd., Vrin, Paris, 1967, p. 305). Chantal Jaquet también parece adherir a esta interpretación cuando afirma que “Spinoza ne se borne pas à une tâche d’historien des idées; il met la philosophie de Descartes en perspective et se propose explicitement dans l’appendice qui suit les *Principes* de tirer au clair des difficultés inhérentes à la métaphysique”. Sin embargo, enseguida concluye que “on se doute bien qu’il ne faut accorder aux *Pensées métaphysiques* qu’un crédit mesuré et les considérer plutôt comme une propédeutique à sa philosophie” (JAQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis*, Kimé, Paris, 1997, pp. 38-39). Creemos que esta última aclaración de la intérprete francesa no atenta contra nuestra hipótesis de lectura: ni la tarea pedagógica excluye la perspectiva filosófica, ni ésta excluye

y aún más su re-interpretación, constituyen por lo tanto momentos necesarios del itinerario filosófico de Spinoza; circunstancia ésta de la que, por cierto, eran plenamente conscientes sus amigos, si tenemos en cuenta un pasaje central del Prefacio de la edición de sus *Obras póstumas* de 1677, redactado por Jarig Jelles:

“Desde su infancia fue instruido en las letras y en su juventud se ocupó durante largos años especialmente de la teología. Cuando alcanzó aquella edad en que la inteligencia madura y es capaz de investigar la naturaleza de las cosas, *se entregó a la filosofía*. Mas, como no se sintiera plenamente satisfecho ni con sus maestros ni con los escritores de estas ciencias y experimentara, en cambio, un ardiente deseo de saber, *decidió ensayar él mismo qué lograría en tal materia con sus propias fuerzas. Los escritos del célebre Renato Descartes, que le precedieron en el tiempo, le prestaron gran ayuda en tal empresa*”¹.

Spinoza quiso desarrollar su filosofía “con sus propias fuerzas”; pero estas fuerzas sólo pueden devenir “propias” con la ayuda de Descartes. Como ha sido señalado por Macherey, entonces, la obra de 1663 —la primera publicación de Spinoza, y la única que lleva su nombre— es un ejemplo paradigmático del punto de vista “comprensivo” que caracteriza a toda historia filosófica de la filosofía —o a toda filosofía que no desconoce las condiciones materiales históricas de su propia producción². Para el intérprete francés, en efecto, hacer historia de la filosofía implica asimilar los contenidos de pensamiento ya dispuestos y que se ofrecen a ser aprehendidos como objetos exteriores dados, mientras que hacer filosofía supone producir nuevos contenidos de pensamiento, no separando de esa producción el acto mental por el cual aquellos contenidos se reconocen como verdaderos. Ahora bien, Spinoza es un ejemplo significativo de la posibilidad, paradójica sin dudas, de que ambas operaciones no constituyan una oposición absoluta ni una demarcación neta. Spinoza es el filósofo que

necesariamente la operación “histórica” y crítica sobre una filosofía que, al contrario, prepara el terreno efectivamente para *otra* filosofía.

¹ JELLES, Jarig, *Praefatio, Opera Posthuma B.D.S.* (traducción de DOMINGUEZ, A., en *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, p. 46). Subrayado nuestro. Agreguemos, por otra parte, como testimonio de esto el pequeño poema que se interpone entre el Prefacio de Meyer y la obra de 1663, firmado por “I. B. M. D.” —letras que designan probablemente a un conocido de Spinoza, Johannes Bouwmeester—, y que finaliza del siguiente modo: “Cuanto tan sólo a Spinoza debe Descartes, tan sólo a sí mismo lo debe Spinoza” (SPINOZA, *op. cit.*, p. 143; G I, p. 134).

² Para el comentador francés, filosofía e historia de la filosofía, aunque no constituida esta última como disciplina autónoma hasta el siglo XVIII, se relacionan profundamente. Descartes mismo, agrega, a pesar de su voluntad de sustraerse de todo el pensamiento que lo precedió, sin embargo no lo logró por completo. Cf. MACHEREY, P., *op. cit.*

afirma que la verdad es norma de sí misma (y de lo falso)¹; lo cual supone para el comentarador francés que el pensamiento, en tanto que régimen de producción de ideas, no sigue sino sus propias leyes y fija, en virtud de su necesidad intrínseca, sus principios a toda producción (mental) a que da lugar. Lo cual “excluye precisamente la operación de una comprensión a la distancia, que separa la idea de su contenido de verdad tal como éste es asumido por la mente del que la aprehende, simultáneamente en su aprehensión y a través del acto que permite aprehenderla”².

Volviendo entonces a la pregunta con la que comenzamos relativa al estatus de la obra —es decir, a la pregunta de si se trata de una obra de historia de la filosofía o una de filosofía—, siguiendo a Macherey podemos decir que la publicación de 1663 es tanto una cosa como la otra. Es cierto e indudable que Spinoza expone el pensamiento de Descartes —sobre todo en los DDP—, y que lo hace de manera que el discurso, con esa “nueva” exposición, favorezca la tarea pedagógica y terapéutica³. Sin embargo, no es menos evidente que no lo hace como un “puro” historiador de la filosofía, neutralizando absolutamente sus convicciones teóricas⁴. La exposición de la metafísica y la física cartesianas no le impide, por eso, efectuar críticas importantes a ciertos elementos teóricos presentes en ellas. Pero eso tampoco supone que no sea sino *a partir* de una reflexión detallada de ciertos aspectos del pensamiento de Descartes —entre los que se destacan el problema de la temporalidad y la doctrina del concurso divino—, que Spinoza constituye sus propios filosofemas. Esto significa que gracias al uso y a la apropiación que hace de ciertos elementos del pensamiento cartesiano, Spinoza pudo, él mismo, aportar a la historia de la filosofía un pensamiento específicamente diferente, e incluso en ciertos aspectos nítidamente opuesto, al de Descartes⁵. En este sentido, podemos afirmar con Brunschvicg que “[s]i el pensamiento vivo de Spinoza procede de

¹ TIE § 44, *op. cit.*, p. 95 (G II, p. 17): “[...] la verdad se manifiesta a sí misma”. Cf. también el párrafo § 69, *op. cit.*, p. 108 (G II, p. 26). En la *Ética*, Spinoza reproduce esta misma doctrina en una frase devenida célebre: “*veritas norma sua et falsi est*” —“la verdad es norma de sí misma y de la falsedad” (E II, 43 esc., *op. cit.*, p. 110; G II, p. 186).

² MACHEREY, P., “Spinoza lecteur de Descartes”, *op. cit.* Traducción nuestra.

³ Sobre la noción de “terapéutica” del pensamiento aplicada a la obra de 1663, véase: JAQUET, Ch., *Spinoza o la prudencia*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2008, p. 44.

⁴ En línea con la interpretación de Jaquet, Ariel Suhamy también pone en cuestión la identificación plena de la obra de 1663 con una simple obra de historia de la filosofía y sostiene la presencia en ella de ambas perspectivas. Cf. SUHAMY, A., “L’histoire de la vérité. Pensées métaphysiques, I, ch. VI”, en: JAQUET, Ch. (dir.), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza* Publications de la Sorbonne, Paris, 2004, pp. 71-94.

⁵ Sobre esto, véase: DELBOS, V., *Le Spinozisme. Cours professé a la Sorbonne 1912-1913*, VRIN, Paris, 1950 (3ª. Edition), pp. 10-11. Asimismo, en su célebre obra *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Delbos afirma que “si la pensée cartésienne n’a pas produit la germe vivant d’où est sortie la philosophie de Spinoza, elle lui a du moins permis de devenir précisément une philosophie [...]” (DELBOS, V., *op. cit.*, Alcan, Paris, 1893, p. 23).

Descartes, lo hace del pensamiento vivo de Descartes, aprehendido con la audacia de sus innovaciones y la timidez de sus escrúpulos, con los progresos definitivos que cumple y las dificultades en que se enreda, con el entusiasmo inmenso que acoge y con las resistencias invencibles a las que se enfrenta, desbordante de riquezas y de promesas, atravesado sin embargo por una inquietud que es el signo mismo de la fecundidad”¹.

Podríamos decir entonces que el pensamiento cartesiano (y la crítica que éste dirige a la escolástica) se le aparecen al filósofo holandés como una herencia que debe ser necesariamente retomada, y no simplemente superada por la producción *ex nihilo* de un sistema de pensamiento irreductible a ella, posibilidad esta última por cierto extraña al significado propio que tiene la tarea filosófica para Spinoza. La obra de 1663 no es, por lo tanto, simplemente una obra “anticartesiana”, como sugiere Kuno Fischer; aunque muchas veces haga uso de sus términos, tampoco es un escrito antiescolástico, como quiere Freudenthal. Es un texto complejo, que se mueve, por así decir, en un terreno intermedio y superador de esas tradiciones, como bien parece haber comprendido un amigo de Spinoza que afirma con un juego de palabras: “*Cuanto tan sólo a Spinoza debe Descartes, tan sólo a sí mismo lo deba Spinoza*”².

Regresemos, para concluir y a partir de lo dicho, a otra de las preguntas que nos formulamos al inicio: ¿qué papel juega la publicación de 1663 en la economía del sistema spinoziano? Por lo pronto, precisemos que una respuesta exhaustiva a esta pregunta sólo puede ser alcanzada una vez que hayamos analizado con más detalle los DPP y los CM. Sin embargo, adelantemos un intento de respuesta. Hemos mencionado que en la publicación de 1663, según Meyer, Spinoza demuestra lo familiarizado que está con los temas de Descartes. Sabemos asimismo que no es una ruptura absoluta con el cartesianismo lo que caracteriza esta etapa de su itinerario filosófico, sino que se trata de una “búsqueda” personal, orientada hacia la concretización de *su filosofía*. Pues bien, allí tenemos una primera aproximación al interrogante: si Spinoza asume la tarea de leer seriamente a Descartes y de exponer su pensamiento de manera rigurosa, sin duda ceñido por una preocupación pedagógica, sin embargo también lo hace porque reconoce la eficacia propedéutica de la cual es portador el discurso cartesiano, y porque, en

¹ BRUNSCHVIG, L., *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Paris, 1951 (Quatrième Edition), p. 155. Traducción nuestra.

² “*Spinozae at quantum debet Cartesius uni, Spinoza ut tantum debeat ipse sibi*” (*Opera*, G I, p. 134). Esta enigmática frase forma parte del poema que los amigos de Spinoza colocaron entre el Prefacio de L. Meyer y la obra misma.

función de esa eficacia, es posible apoyarse en ciertos elementos teóricos expuestos en ese discurso para dar forma y dirección a su propio pensamiento. En este sentido, el discurso de los DPP y los CM constituye un momento significativo de la formación del “spinozismo” —cuyo proyecto fundamental reside en la constitución de una teoría *científica* de las pasiones y la liberación ética—, en tanto permite vislumbrar qué elementos del discurso cartesiano pueden integrarse congruentemente a dicho proyecto, cuáles de ninguna manera pueden hacerlo, y también cuáles —más allá del cartesianismo— deben ser incorporados para darle coherencia y alcance teórico¹.

En síntesis: hemos visto que tanto el sistema de Descartes como el de Spinoza implicaban, aunque de modo distinto, una ruptura con la tradición precedente. Asimismo, señalamos que en el caso específico de Spinoza la ruptura con el pensamiento cartesiano, en esta etapa de su itinerario filosófico, no era absoluta. Es decir, sostuvimos que el desarrollo de la revolución científica y de la nueva ciencia moderna, aun al interior de una común crítica al pensamiento anterior, se movía en direcciones diversas, muchas veces incluso opuestas. En el caso de Descartes y Spinoza esto significa que ambos comparten tanto una oposición al finalismo como una confianza en la capacidad humana para resolver los problemas que se le presentan. Ahora bien, más allá de la presencia de ese “lugar común”, y más allá de formar parte de un mismo espíritu de época que concibe el saber filosófico estrechamente ligado a la ciencia de la Naturaleza —de la que deben proveer una nueva explicación estructural—, es en relación con sus respectivos proyectos filosóficos —de los que la geometrización de la naturaleza es un momento crucial— que proliferan las diferencias entre ambos pensadores y que, por lo tanto, se abre una brecha tanto entre sus modelos para la física como entre aquello que debe servirle de *fundamento*. Spinoza de ningún modo ignoraba el aspecto “técnico-práctico” de la investigación científica, ni tampoco su indudable utilidad para la consecución del verdadero bien². Sin embargo, aun cuando es posible ver al filósofo holandés alineado con las directrices de los debates presentes en la

¹ Hobbes y Gassendi son dos filósofos determinantes en este sentido. Para un desarrollo detallado de esa influencia, véase por ejemplo: ROUSSET, B., “Spinoza, lecteur des Objections de Gassendi a Descartes: la ‘métaphysique’”, *Archives de Philosophie*, No. 57, 1994, pp. 485-502; SANTINELLI, C., *op. cit.*

² En el TIE, luego de afirmar que el “verdadero bien y el sumo bien” al que tiende consiste en alcanzar una perfección anímica constante, que en la *Ética* será llamada el amor intelectual de Dios, y que consiste en “el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza”, Spinoza sostiene que “para que esto sea efectivamente así, es necesario entender la Naturaleza, en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella naturaleza [o perfección]” (TIE §14, *op. cit.*, p. 82; G II, 8-9). En relación con el aspecto “técnico-práctico” del proyecto filosófico-científico spinoziano, véase: BIASUTTI, F., *Prospettive su Spinoza*, Ed. Pubblicazioni di verifiche 16, Trento, 1990, especialmente las pp. 63-73.

cultura científica del siglo XVII, y dispuesto por eso a valerse de los instrumentos operativos que aquella proporcionaba, no es difícil advertir del mismo modo cómo Spinoza evalúa con ojos críticos los límites que resultaban inherentes a ciertos desarrollos de la nueva ciencia y a la imagen de la naturaleza que de allí se derivaba.

De esta manera, el vínculo incuestionable de Spinoza con la revolución científica en general, y con Descartes en particular, no compromete la singularidad u originalidad de su pensamiento. Al contrario, y como veremos luego, una característica importante de la publicación de 1663 consiste en la *crítica inmanente* de los conceptos cartesianos —y por supuesto también de la escolástica— a través de la cual se despliega el discurso y la retórica spinozianas. El spinozismo no es una consecuencia lógica de ciertas doctrinas del cartesianismo¹. En otras palabras, el “itinerario” filosófico de Spinoza, en este momento de su obra intelectual, supone un trabajo de rectificación crítica operada justamente sobre los textos del filósofo francés (y sobre los de la escolástica), esto es, a partir de una lectura de los mismos que busca subrepticamente enmendar los presupuestos metafísicos del sistema de Descartes que Spinoza consideraba erróneos o mal probados, así como radicalizar ciertos elementos teóricos presentes de modo germinal en el mismo y que conducían, sin embargo, a una formulación contraria al espíritu cartesiano y representativa del pensamiento “spinozista”. La concepción spinoziana de la eternidad y el vaciamiento de sentido de la idea de creación *ex nihilo*, su comprensión de la relación entre la división de la duración y la diferencia entre la existencia necesaria y la actual, así como también la refutación implícita en los DDP de la teoría finitista del tiempo son, en este momento de la formación de su sistema filosófico, componentes teóricos centrales a través de los cuales se percibe dicho trabajo de enmendación y crítica, a través de los cuales la filosofía de Spinoza interviene filosóficamente en la historia.

En lo que sigue, no se pretende investigar la génesis del sistema spinoziano a partir de la obra de 1663. Tampoco procuramos estudiar la cronología de los textos del filósofo holandés, tarea fútil en virtud de nuestro interés. De lo que se trata, en cambio, es de analizar la procedencia de algunos elementos teóricos centrales de su filosofía —como

¹ La lectura del spinozismo como consecuencia lógica de la filosofía de Descartes se remonta a Leibniz y Hegel. Como hemos visto, esa interpretación no nos parece haga justicia al procedimiento crítico de Spinoza, a lo que hemos llamado su “itinerario” filosófico. Coincidimos pues plenamente con Delbos cuando sostiene que “Spinoza ne s’est donc pas borné à tirer du cartésianisme les conséquences qu’il enfermait ou à surmonter les oppositions qu’il impliquait. Il a apporté des directions d’esprit et des directions d’âme très différentes qui le prédéterminaient sans doute à n’être jamais un pur cartésien; car un pur cartésien, il ne le fut jamais en réalité, et peut-être même fut-il d’abord plus choqué qu’attiré par le cartésianisme” (DELBOS, V., *Le spinozisme, op. cit.*, p. 212).

por ejemplo los conceptos de *aeternitas* y *duratio*—, cuyo centro de gravitación, como ya sostuvimos, se encuentra en la ética. En otros términos, en los próximos apartados de este capítulo queremos singularizar los núcleos temáticos a través de los cuales Spinoza, leyendo y re-escribiendo la filosofía de Descartes y la de los escolásticos, elabora —y subrepticamente expresa— su pensamiento más personal en relación con la cuestión de la temporalidad¹.

II. Eternidad, duración y tiempo en el contexto de una ontología de la creación²

Uno de los objetivos más evidentes de los *Pensamientos metafísicos* es distinguir netamente la eternidad de la duración, para demostrar que la segunda no puede ser atribuida legítimamente a aquella realidad infinita y absolutamente necesaria que llamamos Dios. En este sentido, como veremos, en la doctrina de esta obra temprana — que ciertamente recusa las teorías escolásticas— subyace asimismo una crítica a Descartes, quien como vimos concibe la existencia divina a veces como “eternidad”, otras veces como “duración” *tota simul*. Spinoza, en cambio, se mantendrá firme y definirá siempre la eternidad como el atributo con el que concebimos *únicamente* la existencia infinita de Dios.

Por lo que respecta a la duración, en ningún pasaje de la obra de 1663, sostiene lo que afirmará en la *Ética*, a saber, que es la “continuación indefinida de la existencia”, esto es, la forma o modalidad de existencia que se caracteriza “en una cosa existente” por la

¹ Esto no significa que pensemos que existen dos doctrinas acerca de la temporalidad en Spinoza, una en la publicación de 1663 y en la carta 12, en gestación e “incompletas”, y otra en la *Ética*, consolidada y expresando todo su alcance teórico-práctico. En este sentido, debemos desde ya subrayar que nuestra hipótesis de lectura no se sostiene en la afirmación tajante según la cual Spinoza habría mutado completamente su doctrina de la temporalidad, sino que hace hincapié en la idea de que, por diversos motivos que deberemos a su vez cotejar, en las obras “maduras” el estudio de esta problemática por parte del filósofo holandés descansa en su pertinencia para la ética y la política. Dicho de otra forma, nuestro objetivo es mostrar que hay una suerte de evolución en la doctrina de la temporalidad, y que esa evolución depende de la perspectiva a partir de la cual se estudian los conceptos de eternidad, duración y tiempo.

² En lo que sigue analizamos sólo aquellos elementos que nos sirven para desarrollar nuestro propósito. Para un análisis en profundidad de la publicación de 1663 y de las múltiples modificaciones que Spinoza produce allí en relación con el pensamiento de Descartes, véase: LECRIVAIN, A., “Spinoza et la physique cartésienne” y “Spinoza et la physique cartésienne (1). La partie II des Principia”, respectivamente en: *Cahiers Spinoza*, N.1, Ed. Réplique, Paris, 1977, pp. 235-265 y *Cahiers Spinoza*, N.2, Ed. Réplique, Paris, 1978, pp. 93-206; PRELORENTZOS, Y., *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1996; y sobre todo: CHAUI, M., *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Companhia das Letras, Sao Paulo, 2000, especialmente la Parte 2 “Rumo à Philosophia”, pp. 331-554.

ausencia de un límite o “determinación” interna¹. En efecto, si observamos las definiciones que suministra de la duración y del tiempo en los *Pensamientos metafísicos*, así como también la concepción del tiempo que se desprende del escolio de la sexta proposición de la segunda parte de los *Principios de filosofía de Descartes*, percibimos prontamente que uno de sus rasgos más importantes es justamente su división y su divisibilidad. Ahora bien, como sabemos, no sólo la *Ética* sino también la carta 12 sobre el infinito, que es de la misma época que la obra sobre Descartes, postulan (y demuestran) aquél rasgo fundamental de la duración spinozista: la indivisibilidad intrínseca, su carácter positivamente ilimitado². ¿Acaso Spinoza se contradice? Si, como pensamos, la respuesta es negativa, ¿a qué se debe ese cambio en dos textos del mismo período? ¿Cuál es la explicación o perspectiva que unifica ambas posturas en un proyecto filosófico como el de Spinoza?

En el primer capítulo sostuvimos que la concepción discontinuista de la duración (y del tiempo que la mide en tanto “número” del movimiento) en Descartes se sostiene en su ontología creacionista y en su proyecto de geometrización de la física. Vimos que la ausencia de continuidad y conexión entre las partes de la duración de las sustancias finitas creadas exigía su conservación por parte de Dios bajo el modelo de una creación continua. En relación con la doctrina de Spinoza, es necesario comenzar reiterando una de las conclusiones que alcanzamos en el apartado anterior: en la publicación de 1663, el filósofo holandés se mantiene en apariencia fiel a la concepción cartesiana de la duración como afección de la existencia (actual) que se concibe dividida y sostenida en consecuencia por la creación continua de Dios. Esto se debe en gran medida a que, como vimos, la obra se propone explícitamente exponer la filosofía de Descartes y enmendar ciertas de sus afirmaciones. Pero si decimos “en apariencia” es porque consideramos que esa fidelidad no le impide —y esto constituye un aspecto central de la habilidad retórica de Spinoza— operar ciertas críticas subrepticias a la concepción cartesiana de la creación *ex nihilo*, y con ello a la comprensión de la temporalidad que de allí se deriva. Lo cual prueba, nuevamente, que Descartes aparece como una suerte

¹ E II, def. 5, *op. cit.*, p. 78. Más adelante, en la segunda parte de esta tesis, analizaremos los conceptos de límite y de determinación, centrales para una comprensión de la ontología de Spinoza y, por lo tanto, de su doctrina de la temporalidad.

² En la filosofía de Spinoza la duración no es infinita como la eternidad. Pero nada *en la esencia* de un individuo o cosa singular que dura (esto es, que tiene una existencia actual *hic et nunc*) supone un límite para la continuación de su existencia o duración. En efecto, en *Ética* III, 4 podemos leer: “[...] la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega [...]. De ahí que, mientras atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar nada en ella que pueda destruirla” (*op. cit.*, p. 132). Para un desarrollo de este punto, véase *Infra*.

de “puente” que es necesario recorrer para alcanzar su pensamiento más personal; como una herencia que es necesario retomar críticamente para que dé todos sus beneficios.

1. La “descripción” del ser: lo necesario y lo posible en la obra de 1663

Como ya hemos mencionado, Spinoza escribe primero los *Pensamientos metafísicos* y los coloca como Apéndice de la obra expositiva —por vía sintética— de la metafísica y la física de Descartes, que ocupa la mayor parte de la publicación de 1663¹. Sin embargo, ese lugar “secundario” que le confiere a ese breve escrito no debe engañarnos. En efecto, es precisamente allí —en ese texto que Marilena Chaui considera “polémico” porque provisto ya de una perspectiva “spinozista”²— donde encontramos lo esencial de su temprana doctrina temporal, más allá de que en los *Principios de filosofía de Descartes* esta temática no deje de ser un elemento privilegiado de su reflexión y que, al contrario, sea el texto en donde el filósofo holandés opera una crítica de la concepción finitista que hace del instante una unidad indivisible de tiempo. Conviene pues seguir ese orden y comenzar, por así decir, por el final, es decir por el Apéndice de la obra. Pero antes de estudiar de manera directa las definiciones de la eternidad, la duración y el tiempo en el capítulo 4, es preciso hacer un rodeo, porque el mismo Spinoza no empieza inmediatamente por ellas allí. De hecho, a título introductorio de ese capítulo, nuestro autor sostiene que de lo que probó detalladamente en los capítulos precedentes, esto es, “que el ser se divide en ser cuya esencia implica la existencia y en ser cuya esencia sólo implica una existencia posible, *se deriva la distinción entre la eternidad y la duración*”³. Para comprender entonces el estatus ontológico que los *Pensamientos metafísicos* le asignan a cada una de las nociones temporales es necesario retroceder y analizar brevemente la argumentación de Spinoza en ese primer tramo del texto, en donde presenta las características principales de la metafísica u ontología de la obra de

¹ Eso no significa que Spinoza no haya realizado un trabajo de armonización entre las dos partes más importantes de la publicación de 1663, esto es, entre la segunda parte de los *Principios de filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos*, como lo atestiguan las múltiples referencias cruzadas entre ambos textos.

² CHAUI, M. *op. cit.*, pp. 331-332.

³ “*Ex eo, quod suprà divisimus ens in ens, cujus essentia involvit existentiam, & in ens, cujus essentia non involvit nisi possibilem existentiam, oritur distinctio inter aeternitatem, & durationem*” (CM I, 4, *op. cit.*, p. 255. Subrayado nuestro; G. I, p. 244). Spinoza menciona allí los dos criterios centrales de esta ontología: división del ser y distinción de esencia.

1663¹. De ese modo, como veremos, será posible no sólo aprehender el carácter de la duración (y su diferencia con respecto a la eternidad) sino también comprender el estatus y la función del tiempo y su divergencia específica en relación con la duración. El primer capítulo, cuyo tema es la determinación del ser real, del ser ficticio y del ente de razón, inicia con una *entis definitio*:

“Comencemos, pues, por el ser, por el que entiendo todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que *existe necesariamente* o que, al menos, *puede existir*”².

A partir de esa definición, Spinoza describe³ el *ente reali* como aquello cuya *existencia necesaria o posible* es conocida por la cualidad de la percepción que lo aprehende; cualidad que atiende a su claridad y distinción y que, sostiene el filósofo holandés, está ausente en la quimera, en el ser ficticio y en el ente de razón⁴. ¿Por qué dicha ausencia? ¿Cuál es el criterio *spinoziano* de la claridad y distinción? Como sabemos, Spinoza cuenta ya en esta obra con su doctrina de la *idea vera*, según la cual, en los términos del *Tratado breve*, “la verdad se manifiesta a sí misma y a la falsedad, [...] *se hace clara por la verdad, es decir, por sí misma*”⁵. Por otro lado, como muestra Chauí, el filósofo holandés considera en este texto la “naturaleza” de las cosas y su percepción clara y distinta como aquello por lo cual se puede afirmar con verdad su *existencia*. Esto significa que Spinoza considera inseparable la esencia o naturaleza de una cosa (percibida clara y distintamente) y su existencia (actual). En este sentido, en su definición misma, el ser real (o existente) supone la no-contradicción y la aptitud para existir, necesaria o posible⁶. Es precisamente por este motivo, entonces, que la quimera,

¹ Como bien explica Prelorentzos, aunque el término “ontología” no pertenece al vocabulario de Spinoza, “como su sentido etimológico corresponde al objeto del cual trata la primera parte de los *Pensamientos*, a saber el estudio del ser en tanto que ser, independientemente de sus determinaciones particulares”, su uso es aquí legítimo. Cf. PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 14 nota 5. Traducción nuestra. Serán Goclenius y Clauberg los que llamarán por primera vez “ontología” a la metafísica general que trata al ser en cuanto ser. Sobre esto, véase: CHAUI, M., *op. cit.*, p. 365 nota 104.

² CM I, 1, *op. cit.*, p. 242 (G. I, p. 233). Subrayado nuestro.

³ Cf. CM I, 1, *op. cit.*, p. 242 (G. I, p. 233: “*Ex hac autem definitione, vel, si mavis, descriptione [...]*”).

⁴ Sobre esto, véase: CHAUI, M., *op. cit.*, p. 371-ss. La filósofa brasileña recuerda que esta *entis definitio* aparecía ya en Descartes, en el axioma 10 de las *Respuestas a las segundas objeciones*, y en Spinoza en el axioma 6 de la primera parte de los *Principios de filosofía de Descartes*.

⁵ *Tratado Breve* II, 15, *op. cit.*, p. 129 (G I, p. 79). Subrayado nuestro. En el *Tratado de la reforma del Entendimiento* Spinoza afirma, en consonancia, que “para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera” (TIE § 35, *op. cit.*, p. 91; G. I, p. 15).

⁶ Cf. CHAUI, M., *op. cit.*, p. 372. En TIE § 53 dice Spinoza: “Llamo imposible aquella cosa cuya *naturaleza* implica contradicción que exista; necesaria, aquella cuya *naturaleza* implica contradicción que no exista; posible aquella cuya existencia no implica, *por su naturaleza*, contradicción que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad depende de causas que nos son desconocidas mientras *fingimos su existencia*, pues si la necesidad o imposibilidad de existir que depende de causas externas nos

el ente ficticio y el ente de razón *no pueden existir*. No son afecciones del ser. O como dice Spinoza, “no son seres”: no puede haber de ellos una percepción clara y distinta puesto que si la hubiera eso significaría que existen actualmente¹.

Toda la ontología que Spinoza despliega en ese primer tramo del texto se ordena, como podemos ver, en torno de dos enunciaciones: por un lado, la definición-descripción del ser (*entis definitio*), que le permite al filósofo holandés diferenciar las dos categorías de seres reales —ser necesario *per se* y ser posible *ab alio*—; y por el otro, la de “afecciones del ser” (*affectio entis*), a través de la cual es posible distinguir las verdaderas afecciones de las cosas de aquellas que no lo son².

Detengámonos para empezar en lo primero: ¿a qué remiten en el marco de esta ontología las categorías de lo necesario y de lo posible (o contingente³)? ¿Adopta Spinoza la concepción cartesiana que, como vimos, no obstante diferenciar lo necesario y lo posible al separar lo real en creador-criatura (y en infinito-finito, ilimitado-limitado), admite un posible no necesario por su esencia ni tampoco por su causa? En primer lugar, hay que señalar que lo posible no se entiende aquí, *spinozianamente*, como contrario de lo necesario, pues el dominio del ser real incluye ambas categorías: “[...] *nada* se hace, si no es por la fuerza de la causa que *todo lo crea*”⁴. Es decir, en palabras de Jaquet, “todo está sometido a la necesidad del decreto divino”, incluso lo posible⁵. Ahora bien, ¿de qué manera? Para responder debemos indagar brevemente esta concepción de lo necesario que en gran medida anticipa ciertos aspectos importantes de la ontología de la *Ética* y se vincula con la cuestión de la temporalidad. El tratamiento que Spinoza lleva adelante en los *Pensamientos metafísicos* revela, como veremos, la formación *vis a vis* la filosofía de Descartes y la escolástica de un pensamiento original acerca de la “eternidad” y “necesidad” absolutas de lo real. En el capítulo 3 de la

fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ellas” (TIE § 53, *op. cit.*, p. 99; G. I, p. 20. Subrayado nuestro).

¹ CM I, 1, *op. cit.*, p. 242; G I, p. 233.

² PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 15. Ya en el primer capítulo Spinoza coloca las “afecciones del pensamiento” fuera de la dimensión propia del ser real. Cf. CM I, 1, *op. cit.*, p. 242 (G. I, p. 233).

³ Desde el punto de vista que sigue Spinoza aquí no habría una diferencia sustancial entre dichas categorías. La distinción entre ambas, que el filósofo holandés menciona en el capítulo 3, se asienta, por un lado, en la comprensión de la causa aunque se ignore si está determinada a producir la cosa (lo posible), y por el otro, en la atención a la esencia de la cosa y no a su causa (lo contingente). En ese mismo capítulo, Spinoza concluye: “[...] si alguien quiere llamar contingente lo que yo llamo posible y, al revés, llamar posible lo que yo llamo contingente, no le contradiré [...]” (CM I, 3, *op. cit.*, p. 253; G. I, p. 242).

⁴ CM I, 3, *op. cit.*, p. 254. Subrayado nuestro. G. I, p. 243: “*nihil fieri, nisi vi causae omnia creantis, scilicet Dei, qui suo concursu singulis momentis omnia procreat*”).

⁵ JAQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Ed. Kimé, Paris, 1997, pp. 145.

primera parte de esta obra, que se llama “De lo que es necesario, imposible, posible y contingente”, abundan —disimuladas bajo una “tonalidad” cartesiana— las referencias en este sentido.

Spinoza comienza con una advertencia que coloca el discurso en la órbita del cartesianismo: “Una vez explicada la naturaleza del ser en cuanto tal, pasamos a explicar algunas de sus afecciones. Advirtamos que por afecciones entendemos aquí lo que Descartes designó alguna vez atributos”¹. Como se puede leer en el artículo 52 de la primera parte de los *Principios de filosofía*, el atributo es para Descartes una afección que revela la existencia de la sustancia². Si tenemos presente que en esta época el filósofo holandés ya maneja la noción de “atributo” como “todo aquello que se concibe por sí y en sí, de suerte que su concepto no implica el concepto de otra cosa”³, se comprende el motivo por el que en la publicación de 1663 afirma que él entiende por afecciones “lo que Descartes designó alguna vez atributos”: precisamente porque afecciones no son aquí atributos en sentido pleno o técnico, esto es, no constituyen la esencia de la (única) sustancia, sino que son *propiedades* que permiten el conocimiento de la esencia o la existencia de cada ser⁴. Con respecto a lo necesario y lo posible, su elección en este capítulo de la obra resulta por lo tanto clara: en efecto, la definición-descripción del ser y su división en existencia necesaria o posible exigen ahora la elucidación de lo que se entiende por “necesario” y por “posible”, siendo éstas las únicas *afecciones* relativas a la *existencia*, o a la manera en que la esencia de una cosa se articula con su existencia⁵.

Spinoza abre entonces su análisis distinguiendo dos formas de la necesidad y de la imposibilidad⁶. En relación con la *esencia*, es claro que únicamente *Dios existe necesariamente*: su esencia no puede concebirse sin su existencia. Es por eso que es un ser necesario e infinito; y es por eso que resulta *imposible que no exista*. La quimera, por el contrario, puesto que implica en sí misma una contradicción, no puede existir; es decir, es imposible por la contradicción de su esencia. Con respecto a su *causa*, Spinoza

¹ CM I, 3, *op. cit.*, p. 250; G I, p. 240.

² DESCARTES, *op. cit.*, p. 26 [AT VIII 25].

³ Cf. *Carta a Oldenburg* de 1661, en: *op. cit.*, p. 80-81.

⁴ “[...] las afecciones del ser son ciertos atributos por los cuales entendemos la esencia o la existencia de cada ser, aunque sólo se distinguen de ésta mediante una distinción de razón” (CM I, 3, *op. cit.*, p. 250; G. I, p. 240).

⁵ Sobre este punto, véase: CHAUI, M., *op. cit.*, pp. 398-399.

⁶ “*Duobus modis res dicitur necessaria, & impossibilis, vel respectu suae essentiae, vel respectu causae*” (CM I, 3, *op. cit.*, p. 251; G. I, p. 240).

dice que las cosas creadas también “son consideradas como imposibles o necesarias”¹. En efecto, puesto que son “creadas”, la esencia de las cosas no implica, en sí misma, la existencia. Necesitan el concurso de Dios, “creador de todas las cosas”. De esta manera, por hipótesis, una cosa es imposible si no concurre “ninguna causa, ni interna ni externa” para que exista². Es pues “evidente por sí mismo” —dice Spinoza— que “aquello” (*id*) —esto es, cualquier “cosa”— que no tiene una causa para existir (ya sea interna o externa) es imposible que exista³. En otros términos, podríamos decir que ninguna “cosa” puede “ser” imposible. De lo cual se sigue una consecuencia importante: las *cosas existentes* son necesarias por la esencia —en este caso, solamente Dios—, o bien necesarias por la causa externa, es decir, por el decreto divino (las cosas creadas).

Apoyándose en doctrinas cartesianas y escolásticas (y en la terminología que las sustenta), Spinoza subvierte la tradición y expone una defensa del determinismo que si bien no es afirmada explícitamente en conjunto con una concepción de la unicidad del ser, anuncia sus rasgos más característicos, diametralmente opuestos a los de aquellas doctrinas⁴. Para confirmar mejor esto, detengámonos en las dos últimas “observaciones” que menciona allí nuestro autor, luego de explicar en qué sentidos “se dicen” las cosas necesarias o imposibles⁵. Se trata de dos afirmaciones centrales en relación con la enmendación que lleva adelante contra el cartesianismo y la escolástica. En la segunda observación, el filósofo holandés dice: “No sólo la existencia de las cosas creadas, sino también [...] su *esencia y naturaleza depende únicamente del decreto de Dios*. De donde se sigue claramente que las cosas creadas *no tienen, por sí mismas, ninguna necesidad*: pues no tienen, por sí mismas, ninguna esencia ni existen por sí mismas”⁶.

¹ CM I, 3, *op. cit.*, p. 251; G. I, p. 240. Spinoza utiliza allí el ejemplo de las “cosas materiales”, pero por lo que afirma, ha de valer para toda cosa cuya esencia no implica en sí misma la existencia.

² *Ibidem*. Por “causa interna” Spinoza entiende allí la fuerza de la esencia misma de la cosa, que pone necesariamente la existencia en el caso de Dios. La “causa externa” refiere a los decretos divinos por los que una cosa (creada) accede a la existencia.

³ “*Nam per se manifestum est, id quod nullam causam, internam scilicet aut externam, habet ad existendum, impossibile esse, ut existat [...]*” (*Ibidem*; G. I, p. 241). Es interesante señalar aquí que Spinoza identifica en el *Tratado breve*, la causa inmanente (*inblyvende oorzaak*) con la causa interna (*innerlyke oorzaak*), a las que considera como “una misma” (*by me een is*: “para mí son una” sería una traducción posible). Cf. *Tratado Breve* II, cap. 26, *op. cit.*, p. 165 (G. I, p. 110).

⁴ En este sentido, como dice P. di Vona, “la teoría de la doble necesidad causal de las cosas creadas es francamente spinoziana” (DI VONA, *op. cit.*, tomo II, p. 129. Traducción nuestra).

⁵ Si todo es necesario (Dios, por la fuerza de su propia naturaleza; las cosas creadas, por la de su causa), se comprende la sutileza de Spinoza, que no dice que las cosas “son” posibles o contingentes, sino que “se dicen” de esa manera (“*Res possibilis itaque dicitur*”).

⁶ CM I, 3, *op. cit.*, p. 252 (G. I, p. 241). Subrayado nuestro.

A primera vista, la argumentación parecería colocarnos en la dimensión de la creación *ex nihilo*, según la cual las criaturas están desprovistas de necesidad con relación tanto a su esencia como a su existencia. Sin embargo, ya en la tercera observación se sugiere otra cosa: “[...] la necesidad, *tal como se da en las cosas creadas en virtud de su causa, puede referirse o a su esencia o a su existencia*, puesto que estas dos son distintas en las cosas creadas: aquélla depende de las leyes eternas de la naturaleza; ésta, en cambio, de la serie y del orden de las causas”¹. Las cosas creadas, dice Spinoza, no tienen “por sí mismas” ninguna necesidad; pero son necesarias, tanto en relación a su esencia como a su existencia.

Para comprender mejor esta necesidad, tal como la postula Spinoza, conviene hacer tres aclaraciones. En primer lugar, un capítulo antes (CM I, 2) el filósofo holandés ya sostuvo que “el *ser de la esencia* no es más que el modo como las cosas creadas están *comprendidas* en los atributos de Dios”². En otros términos, eso significa que las esencias de las cosas creadas dependen íntimamente de la esencia de Dios, y que por eso, o *sólo en ese sentido*, puede decirse que “*son eternas*”³. Las esencias de las cosas creadas expresan una “verdad eterna”, independiente de cualquier consideración temporal. Según Descartes, las esencias ciertamente también son eternas, pero su ser depende de la voluntad de Dios de crearlas; en ese sentido son asimismo (o meramente) posibles. Spinoza sugiere que eso está desprovisto de significación racional pues no hay

¹ *Ibidem*. Subrayado nuestro.

² CM I, 2, *op. cit.*, p. 248 (G. I, p. 238). Subrayado nuestro. Spinoza utiliza el verbo latino “comprehenduntur”, cuya significación para la ontología spinoziana de la *Ética* es muy importante. Para lo que nos interesa señalar, constatemos que exactamente el mismo verbo es utilizado en el corolario de E II, 8, que se refiere a un problema semejante, esto es, al de las ideas de cosas singulares que no existen actualmente: “De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto que están comprendidas (*comprehenduntur*) en los atributos de Dios, su ser objetivo o sus ideas no existen sino en cuanto que existe la idea infinita de Dios...”. Y agrega que para las cosas singulares (esencias), existir “no sólo en cuanto están comprendidas en los atributos de Dios” significa durar. Cf. E II, 8 cor., *op. cit.*, p. 82 (G. II, p. 112). Podemos suponer entonces que, en línea con los CM, Spinoza sigue sosteniendo en la *Ética* que el ser formal de las esencias expresa una “verdad eterna” respecto de las cosas singulares existentes o durables. Ver *Infra*.

³ “A la segunda cuestión [a saber: si el ser de la esencia, que se distingue del ser de la existencia, se distingue también del ser de la idea], decimos que la cosa que se concibe clara y distintamente, es decir, verdaderamente fuera del entendimiento, es algo diferente de la idea. Y, si se sigue preguntando si lo que está fuera del entendimiento existe por sí mismo o fue creado por Dios, contestamos que la esencia formal ni es por sí (*a se*) ni es creada, ya que ambas cosas supondrían que la cosa existe actualmente, sino que sólo depende de la esencia de Dios, en la que están contenidas todas las cosas. *En este sentido, estamos de acuerdo con lo que dicen que las esencias de las cosas son eternas*” (CM I, 2, *op. cit.*, pp. 248-249; G. I, pp. 238-239). Como resulta claro, Spinoza acepta con reticencia la comprensión de las esencias (de las cosas creadas) como “eternas”. Más adelante en la misma obra, y con más insistencia todavía en la *Ética*, afirmará que las esencias singulares son “verdades eternas”, en la medida en que se explican por la esencia divina. Volveremos sobre esta cuestión más abajo y también en el capítulo 4 y 5.

esencias posibles en un mundo absoluta y necesariamente determinado, es decir, en un mundo que depende *completamente* del decreto divino.

En segundo lugar, si a ello añadimos la tercera observación citada antes, de acuerdo con la cual tanto las esencias como las existencias de las cosas (creadas) dependen de “su causa” —éstas de la serie y orden de las causas, aquéllas de las leyes eternas de la naturaleza—, resulta evidente que Spinoza reduce ambas causalidades a la potencia (única) de Dios. En otros términos, tanto las leyes de la naturaleza como el orden de las causas son la misma fuerza de la causa divina “que crea todo” (*nihil fieri, nisi vi causae omnia creantis, scilicet Dei*).

Finalmente, en línea con lo que antecede, podemos recordar aquí que en el capítulo 8 de la segunda parte, luego de probar implícitamente en el capítulo 7 que no hay un intelecto creador que constituya la esencia de Dios¹, Spinoza sostiene que “el entendimiento, el poder y la voluntad de Dios, con la que creó, entendió y conserva o ama las cosas creadas, *no se distinguen de ningún modo entre sí [...]*”². Como vimos, también en Descartes se encuentra sin dudas la doctrina según la cual el entendimiento y la voluntad divinas se diferencian únicamente para nuestro modo de pensar. Ahora bien, Spinoza la expone aquí con un sentido nuevo y opuesto no sólo al cartesiano y al de la escolástica, sino también a la representación que el vulgo se hace de la acción creadora divina³. El filósofo holandés afirma que “la *voluntad de Dios*, con la que quiere amarse, *se sigue necesariamente de su entendimiento infinito*, con el que se entiende”⁴. El “movimiento” cartesiano que conducía del entendimiento hacia la voluntad, y que consagraba como una perfección en Dios la libertad de su voluntad entendida como indiferencia, es invertido por Spinoza para sugerir una doctrina capital de su sistema: la de la *libre necesidad* de la acción divina. No hay entre la voluntad y el

¹ A través de un análisis minucioso, Marilena Chaui expone esa conclusión con sumo detalle. La intérprete basileña explica que el intelecto divino o “idea de Dios”, con la cual Dios se conoce a sí mismo y a todas las cosas singulares, es según el capítulo 7 una y simple. Ahora bien, según el capítulo 2 de la primera parte, el “ser de la idea se dice en cuanto que todas ellas están objetivamente contenidas en la idea de Dios” (CM I, 2, *op. cit.*, p. 248; G. I, p. 238). Mientras que el ser de la esencia, en cambio, es el modo como las cosas están comprendidas en los atributos de Dios (*Ibidem*). De manera que, según Chaui, la “diferencia entre la idea y la esencia es clara y distinta, pues la primera está contenida en el intelecto de Dios y la segunda, comprendida en los atributos de Dios; [esa diferencia entonces] [...] es el presupuesto fundamental de ese momento del texto spinoziano: el intelecto de Dios *no es* un atributo de Dios”. En consecuencia, la definición del ser de la idea —como opuesta a la del ser de la esencia— supone una crítica a la concepción del intelecto divino creador. Es decir, no hay creación de un intelecto a partir de *posibles* que concibe y puede no crear. Sobre esto, véase: CHAUI, M., *op. cit.*, pp. 386 y ss.

² CM II, 8, *op. cit.*, p. 280 (G. I, p. 264). Subrayado nuestro.

³ Al respecto, véase la nota añadida por Spinoza en el capítulo 7 (“Del entendimiento de Dios”): CM II, 7, nota, *op. cit.*, pp. 275-276 (G. I, p. 260-261).

⁴ CM II, 8, *op. cit.*, p. 279 (G. I, p. 264). Subrayado nuestro. Que la voluntad “se sigue” del entendimiento infinito significa, además, que no es esencia o potencia divina, sino un efecto ilimitado de éstas.

entendimiento espacio para el despliegue de una acción contingente. Aunque no formulada de manera explícita, de esos textos se desprende la doctrina spinozista según la cual no hay posibles concebidos por un intelecto infinito a la espera de ser actualizados por la voluntad omnipotente e indiferente de Dios.

Teniendo en cuenta estas aclaraciones, si volvemos entonces al capítulo que trata sobre lo necesario y lo posible, comprendemos una tesis central del spinozismo, anticipada en la publicación de 1663: la *absoluta* necesidad del ser. “En efecto —sostiene allí Spinoza—, si [se] examina la naturaleza y cómo depende de Dios, no [se] hallará nada contingente en las cosas (*nullum contingens in rebus essere periet*), es decir, algo que, en realidad, pueda existir y no existir, o que como dice el vulgo, sea un *contingente real*”¹.

Si las cosas pueden existir, lo harán algún día. Ahora bien, en el marco que provee esa perspectiva crítica, es claro que Dios no sólo no obra contingentemente, esto es, no puede decidir no crear las cosas; tampoco puede decirse que se fijó un fin. No hay ni puede haber nada fuera de él por lo que sea impulsado a obrar, o por lo que quiera obrar, ya que es él la única *causa eficiente* de las cosas creadas². Si bien Descartes rechaza la causalidad final en la acción divina creadora, concibe ésta como una operación *ex nihilo* que depende exclusivamente de su voluntad omnipotente, lo cual la hace en cierta manera prevalecer sobre su entendimiento. Dios podría haber actuado de otra forma, si así lo hubiera querido. La concepción spinoziana, aún adoptando una “tonalidad” cartesiana, no puede aceptar esa prevalencia, y por eso Spinoza dice sin titubear que “la necesidad de existir estuvo *ab aeterno* en las cosas creadas”, y que “no podemos decir que [las cosas] son contingentes porque Dios pudo decretar otra cosa; pues, dado que en la eternidad no se da *cuándo*, ni *antes*, ni *después*, ni afección alguna de tiempo, se sigue que Dios no existió nunca antes de esos decretos para poder decretar

¹ CM I, 3, *op. cit.*, p. 253 (G. I, p. 242). Cabe mencionar que en ese mismo capítulo, en relación con la refutación de la contingencia real, Spinoza refiere al axioma 10 de la Parte I de los DPP, en donde se afirmaba que “no se requiere una causa menor para conservar una cosa que para producirla por primera vez” (DPP, I, ax. 10, *op. cit.*, p. 164; G I, p. 157); lo cual le permite concluir que en las cosas creadas no existe ninguna fuerza por la que hayan podido comenzar a existir, sino que lo hacen —y lo continúan haciendo— en virtud de la fuerza de Dios, “que todo lo procrea a cada momento con su concurso” (CM I, 3, *op. cit.*, p. 254; G. I, p. 242-243). En este sentido, las cosas “son” posibles sí, y sólo sí, abstraemos la necesidad de su causa eficiente creadora, la fuerza que la crea, por así decir, a cada instante. Volveremos sobre estas cuestiones más adelante. Por otro lado, destaquemos que esa referencia al texto del cual CM es un Apéndice es un buen indicio de la armonización que Spinoza realizó con los textos que formarían parte de la obra de 1663.

² CM II, 10, *op. cit.*, pp. 285-293; G. I, p. 268-273.

otra cosa”¹. En otras palabras, el *único* curso de acción para Dios es el que expresa su potencia infinita, necesaria y eterna². Marilena Chaui resume la posición spinoziana muy claramente: “Excluyendo la causa final, Spinoza declara que *la potencia divina no actúa voluntariamente y sí necesariamente*, no siendo la creación el paso de lo posible al ser. Si a eso unimos la afirmación de que las esencias son eternas porque están comprendidas en los atributos de Dios, se concluye, *sin que Spinoza precise decirlo*, que no hay creación o que, si hubiera, ella debe ser entendida en un sentido completamente nuevo, que invalida la imagen de la *creatio ex nihilo*”³.

¿Dónde se juega entonces la diferencia entre lo necesario, lo posible y lo contingente? Según el filósofo holandés la divergencia depende de la manera como se articulan recíprocamente los pares necesario-posible y esencia-existencia, y del modo como se perciben las cosas. Si lo posible y lo contingente no pueden ser afecciones reales de las cosas, resulta entonces que no pueden ser otra cosa que “defectos de nuestro entendimiento”⁴. Efectivamente, las cosas se consideran o dicen *posibles* cuando entendemos su causa eficiente (Dios) pero ignoramos si está determinada a producirla, y *contingentes* cuando nos fijamos únicamente en su esencia y no en su causa, y no encontramos en aquella ni la necesidad de existir (Dios) ni la contradicción que imposibilitaría su existencia (quimera)⁵. En otros términos, lo posible expresa la *ignorancia* relativa a la *necesidad del ser de las esencias* (comprendidas en la esencia de Dios), así como lo contingente, la *ignorancia* en cuanto a la *necesidad de la causa eficiente* que crea necesariamente las cosas. Como afirma Spinoza, al estar comprendidas en los atributos de Dios (y sólo en ese sentido), las esencias son eternas, es decir absolutamente necesarias; y las existencias, puesto que son determinadas por las leyes de la naturaleza (que expresan la potencia eterna divina), también son necesarias por la causa (Dios). Por eso Spinoza puede sostener en la segunda parte de los *Pensamientos metafísicos* que “si los hombres entendieran claramente todo el orden

¹ CM I, 3, *op. cit.*, p. 254 (G. I, p. 243). Subrayado de Spinoza. Esta tesis será repetida casi en los mismos términos en el célebre escolio de la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*. Ver *Infra*, capítulo 4.

² Coincidimos pues con P. di Vona cuando afirma que “la tesi dell’eternità del decreto divino è scolastica e cartesiana, e [...] ciò che Spinoza vi aggiunge di proprio è l’impensabilità di un altro decreto, dalla quale discende l’impensabilità di cose meramente possibili: un risultato che è fortemente antiscolastico e, in parte, anticartesiano” (DI VONA, P., *op. cit. II*, pp. 132-133).

³ CHAUI, M., *op. cit.*, p. 388. Traducción y subrayados nuestros.

⁴ “[...] esas dos nociones, de lo posible y lo contingente, sólo significan un defecto de nuestro conocimiento acerca de la existencia de la cosa” (CM I, 3, *op. cit.*, p. 255; G. I, p. 244).

⁵ CM I, 3, *op. cit.*, p. 253; G. I, p. 242.

de la naturaleza, hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas”¹.

De esta manera, podemos ver que ya en esta obra expositiva del pensamiento cartesiano y de la escolástica, y disimulada con su discursividad propia, *lo posible es necesariamente actual*. O en otras palabras, la existencia finita no es el resultado de una “realización” que manifiesta un pasaje de la potencia al acto. “Posible” ni siquiera se reduce aquí a su aspecto meramente lógico, es decir, a aquello cuya existencia no es contradictoria porque su esencia tampoco lo es —como supone la sustancia cartesiana. Al convertir lo posible y lo contingente en defectos del entendimiento humano, Spinoza se diferencia de Descartes (y de la escolástica) y sienta las bases para lo que luego será el núcleo de la primera parte de la *Ética*: la proposición 16, que afirma que de la necesidad de la naturaleza divina se siguen infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito².

Hasta aquí hemos visto que, de acuerdo con la metafísica general que presenta Spinoza en el Apéndice de la publicación de 1663, sólo a Dios y a las cosas creadas cabe concederles realidad ontológica. En su descripción del ser, vimos en efecto que el filósofo holandés determina claramente el criterio que sirve para establecer la identidad que corresponde asignar a los seres reales: la articulación esencia-existencia. En sus palabras: “[...] el ser hay que dividirlo en ser que existe necesariamente por su naturaleza o cuya esencia implica la existencia, y en ser cuya esencia no implica la existencia, a no ser una existencia posible”³.

A la primera categoría pertenece, como es evidente, solamente Dios, “la sustancia increada”⁴, único ser cuya esencia no se concibe sino como existente. A la segunda, en cambio, la sustancia y los modos, o en otros términos, las “cosas creadas”⁵, cuya “esencia se distingue de la existencia, porque se puede concebir sin ésta”⁶. Ni la quimera, ni el ser ficticio, ni el ente de razón pueden ser considerados seres reales, ya que ninguno de ellos cumple las condiciones establecidas en la definición-descripción

¹ CM II, 9, *op. cit.*, p. 283; G I, p. 266.

² E I, 16, *op. cit.*, p. 52. Ésta es una proposición central de la primera parte de la *Ética* ya que señala el paso a la consideración spinoziana relativa a la potencia de Dios en tanto se afirma en sus efectos immanentes; es decir, el paso de la sustancia considerada en términos de su naturaleza, a los modos o afecciones de *esa misma sustancia* por los que se expresa. Véase *Infra*, capítulo 4.

³ CM I, 1, *op. cit.*, p. 246 (G. I, p. 236). Subrayado nuestro.

⁴ CM I, 2, *op. cit.*, p. 247 (G. I, p. 237).

⁵ Esta equiparación responde al hecho de que Spinoza, fiel en este punto a Descartes, utiliza la expresión “cosa creada” para designar tanto a las sustancias como a sus modos. Cf. sobre este punto, el análisis de PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, pp. 19-23.

⁶ CM I, 2, *op. cit.*, p. 248 (G. I, p. 238).

del ser. La *quimera* es directamente imposible, es decir, atendiendo a su “esencia” y a la contradicción que ésta implica, “no puede existir”¹. El *ser ficticio*, por su parte, deriva de la arbitrariedad con la que el hombre “reúne las cosas que quiere reunir y separa las que quiere separar”, formando así una percepción (oscura y confusa) que se refiere a una cosa considerada “voluntariamente” como existente. En otros términos, excluye la percepción clara y distinta². Por último, el *ente de razón* (*ens rationis*), se reduce a un modo de pensar (*modus cogitandi*) que no tiene existencia fuera del pensamiento. Esta clasificación de los no-seres permite comprender ahora cabalmente la afirmación spinoziana según la cual es “incorrecto dividir el ser en real y de razón”³, pues la única *división legítima* que le corresponde a la realidad en esta ontología de la creación es, como ya mencionamos, entre el ser necesario por sí (*per se*) y el ser posible por otro (*ab alio*), entre Dios y las cosas creadas⁴.

Ahora bien, antes dijimos que la ontología que Spinoza despliega en la primera parte del texto se ordena alrededor de dos enunciaciones: por un lado, la de la definición-descripción del ser, que le permite diferenciar las dos categorías de seres reales —ser necesario por sí (*a se*) y ser posible *ab alio*—; y por el otro, la de las “afecciones del ser” (*affectio entis*), a través de la cual se puede “distinguir las verdaderas afecciones de las cosas de aquellas que no lo son”. Con respecto a esta segunda cuestión, y en línea con el pensamiento cartesiano, Spinoza sostiene que el ser “por sí solo [...] no nos afecta, y por tanto debe ser explicado por algún atributo, del cual sin embargo, sólo se distingue por una distinción de razón”⁵. Es decir, en otras palabras, el ser real es percibido únicamente en función de sus *afecciones*⁶. Y puesto que, como sostiene Descartes, “ciertos atributos están en las cosas [y] otros en el pensamiento”⁷, Spinoza puede diferenciar ciertas afecciones reales de otras que sólo pueden considerarse

¹ CM I, 3, *op. cit.*, p. 251 (G. I, p. 240). Véase también: TIE § 53, *op. cit.*, p. 99 (G. II, p. 20).

² *Ibidem*. Cf. *Supra*. Véase también: TIE § 52-65, *op. cit.*, p. 98-106 (G. II, p. 19-25).

³ CM I, 1, *op. cit.*, p. 244 (G. I, p. 235).

⁴ Es necesario subrayar aquí que en términos exclusivamente spinozianos sería incorrecto, esto es, ilegítimo plantear un *división* “al interior” del ser real. Lo que sí hay, y la carta 12 lo señalará con firmeza, es una *distinción* entre dos modalidades de existencia, una necesaria e infinita por sí (sustancia y atributos) y otra necesaria e indefinida por su causa inmanente (modos).

⁵ CM I, 3, *op. cit.*, p. 250 (G. I, p. 240). De manera similar, Descartes, en *Principios de filosofía* I, 52, sostiene que “no puede advertirse primeramente la sustancia del sólo hecho de ser una cosa existente, pues esto sólo por sí no nos afecta; pero fácilmente la reconocemos por cualquier atributo suyo [...]”. *Op. cit.*, p. 26 [AT VIII, 25 / IX-2, 47]. La referencia a la distinción de razón también es de origen cartesiano: Cf. por ejemplo: *Principios de filosofía* I, 62, *op. cit.*, p. 31 [AT VIII 30 / AT IX-2 53].

⁶ Como ya vimos, Spinoza llama en esta obra “afección” lo que Descartes designa ambiguamente en los *Principios* I, 52 “atributos”, no los que califican la esencia de la sustancia sino aquellos que se refieren a la existencia. Cf. CM I, 3, *op. cit.*, p. 250 (G. I, p. 240).

⁷ DESCARTES, R., *Principios de filosofía*, I, 57, *op. cit.*, p. 28 [AT VIII 26-27 / AT IX-2 49-50]

“reales” si no se pretende encontrar fuera del pensamiento su correlato objetivo¹. Se trata, en el caso de estas últimas, de meras afecciones del pensamiento pero provistas de una “realidad” para la mente, esto es, de una “realidad” que, como veremos, se relaciona con el fin al que sirven —en esta obra— en el marco de una física-matemática bien fundada. Como esperamos mostrar más adelante, en efecto, no todos los entes de razón son una pura nada. Lo cual, agreguemos, se percibe por cierto en el fluir mismo del texto, que presenta primero los entes de razón como no pertenecientes al ser real, para luego concentrarse en las operaciones mentales que los causan y las funciones que pueden cumplir. Teniendo siempre en cuenta esos dos aspectos se evitará, de acuerdo con Spinoza, la confusión “en la investigación de las cosas” entre los seres reales (*entia realis*) y los entes de razón (*entibus rationis*), confusión que atenta no sólo contra la comprensión verdadera de la realidad —al tomar los segundos por los primeros—, sino también, como señala Spinoza, contra la manera en que necesariamente la concebimos, al transformar el ente de razón en pura nada².

2. Eternidad, duración y tiempo

Una vez esclarecida la pertenencia de Dios y de las cosas creadas al dominio del ser real, y comprendida la diferencia de naturaleza que existe entre las afecciones reales del ser y las simples afecciones del pensamiento, es posible —siguiendo la misma estrategia argumentativa de Spinoza— establecer el estatus ontológico que la publicación de 1663 le asigna a cada uno de los conceptos temporales. Las definiciones que da nuestro autor en el capítulo 4 de la primera parte, tan breves como precisas, son las siguientes:

“*Qué es la eternidad.* De la eternidad hablaremos después más ampliamente. Aquí sólo decimos que es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios.

Qué es la duración. Por su parte, la duración es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real (*in sua actualitate perseverant*). De ahí se sigue que la duración no se distingue, más

¹ Como quedará claro por lo que sigue, las únicas afecciones reales de la existencia son la eternidad y la duración; mientras que las afecciones “reales” en sentido restringido se refieren a los entes de razón, fundamentalmente al “tiempo”. Cf. por ejemplo el siguiente pasaje: “No habla con menos acierto quien dice que el ente de razón no es pura nada, pues, si busca fuera del entendimiento lo que se expresa con esas palabras, comprobará que es pura nada; en cambio, si entiende por tales los mismos modos de pensar, son verdaderos seres” (CM I, 1, *op. cit.*, p. 244).

² Sobre la “realidad” de los entes de razón, véase: CHAUI, M., *op. cit.*, pp. 373-382

que por la razón, de la existencia total de una cosa. Ya que cuanto se detrae de la duración de una cosa se detrae necesariamente también de su existencia. Y para determinar esta última, la comparamos con la duración de otras cosas, que poseen un movimiento cierto y determinado, y esta comparación se llama tiempo.

Qué es el tiempo. El tiempo no es, pues, una afección de las cosas, sino un simple modo de pensar o, como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar (*modus cogitandi*) que sirve para explicar la duración (*duratione explicandae inserviens*). Acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes (& *quasi ex partibus componi*) y que, además, sólo es atributo de la existencia y no de la esencia”¹.

Si observamos la definiciones con atención comprendemos que Spinoza haya colocado antes de las mismas la afirmación de la división del ser en ser cuya esencia implica la existencia y ser cuya esencia implica sólo una existencia posible. Pues es precisamente esa partición la que opera, en esta obra, como criterio de la distinción entre la eternidad y la duración. En efecto, de los tres conceptos temporales, únicamente estos dos son verdaderas *afecciones del ser*, esto es, “atributos” a través de los cuales es posible distinguir dos tipos irreductibles de *existencia*: la de las cosas creadas que “perseveran en su existencia real” (esencia que implica sólo una existencia posible) y la de Dios que sólo puede concebirse como “infinita” (esencia que implica la existencia necesaria). Aclaremos una vez más, por si hiciera falta, que “atributo” debe tomarse aquí evidentemente como “propiedad”, es decir como afección de la *existencia* de una cosa, y no de su *esencia*. Por lo tanto, fiel a Descartes, eternidad y duración califican para Spinoza la existencia de los seres que incluye la división de la realidad a la que en apariencia (o superficialmente) suscribe de manera imparcial la publicación de 1663.

a. Eternidad

Como se desprende de la breve definición que citamos antes, en esta obra temprana la eternidad —que sólo podemos atribuir legítimamente a Dios— concierne a la *existencia infinita*, es decir, a la existencia implicada en la esencia (o necesaria por su propia fuerza). Este “atributo” divino es analizado separadamente por Spinoza en páginas que

¹ CM I, 4, *op. cit.*, p. 256; G I, p. 244.

son tan importantes en la economía de la obra, y para nuestro tema, que merecen un exposición más detallada.

En línea con su propósito, y habiendo ya resuelto ciertos problemas propios de la metafísica general, Spinoza estudia en la segunda parte de los *Pensamientos metafísicos* algunas cuestiones vinculadas a la metafísica especial, es decir, a la naturaleza de Dios y del alma humana¹. A partir de entonces, el filósofo holandés pasa revista a la clasificación tradicional de los atributos divinos, y simultáneamente opera una crítica inmanente sobre cada uno de ellos, comenzando precisamente por la eternidad. Señalemos antes que nada que la tarea emprendida ciertamente tiene sentido en el contexto escolástico y cartesiano en que se inscribe: conocer a Dios —esto es, conocer su naturaleza— exige conocer sus atributos, en la medida en que sólo por ellos puede “percibirse” la esencia y la existencia de la sustancia. El capítulo que abre esta segunda sección, llamado “*de Dei aeternitate*”², se divide en tres partes, identificables cada una a partir de los subtítulos que coloca el autor: se comienza demostrando que a “Dios no le corresponde la duración”; luego se explican las “razones por las que los autores atribuyeron duración a Dios”; y finalmente se analiza “qué es la eternidad”³. Detengámonos en cada una de estas cuestiones para comprender la concepción de la eternidad de esta obra temprana.

a.1) La primera presenta dos problemas preliminares. En efecto, Spinoza comienza este apartado afirmando, por un lado, que la eternidad es el “atributo principal” que debe examinarse “antes que ninguno”, y por el otro, aunque rápidamente se corrige, que ella permite explicar la duración divina⁴. ¿Por qué la eternidad es catalogada aquí como un

¹ La segunda parte se abre así: “En ella se explican brevemente las cuestiones que suelen presentarse en la parte especial de la metafísica respecto a Dios y a sus atributos y respecto al alma humana” (CM II, *op. cit.*, p. 262; G I, p. 249). Spinoza advierte, en una nota agregada (Cf. *Ibidem*), que en lo que sigue va explicar y fundamentar la naturaleza de la existencia del ser supremo “de forma totalmente distinta de cómo la entienden habitualmente los hombres”, ya que según él confunden la existencia de Dios con la suya propia y, puesto que arbitraria e inconvenientemente, distinguen su esencia de su existencia. Lo convierten de esa manera en una persona trascendente con una duración infinita, con una presencia ilimitada, en la cual se contiene la unidad de todos los tiempos (el antes y el después). Sin duda la referencia a “los hombres” incluye aquí al hombre común supersticioso (vulgo) y, como veremos, a ciertos escolásticos (a quienes llama “los autores” en el segundo apartado de CM II, 1).

² CM II, 1, *op. cit.*, p. 262; G I, p. 249. La extensión que dedica en el Apéndice al desarrollo de esta noción, ya es un signo importante de la diferencia en relación con Descartes, y de la solidaridad entre la concepción spinoziana de la eternidad y la eliminación de la ontología de lo posible presente todavía en la tradición escolástica y aun en Descartes.

³ Cf. CM II, 1, *op. cit.*, pp. 263-265. Los subtítulos originales son los siguientes: a) *Deo nullam durationem competere*; b) *Causae, ob quas Autores Deo durationem tribuerunt*; c) *Quid sit aeternitas?* (G I, pp. 250-252).

⁴ El pasaje dice: “El atributo principal, que debemos examinar antes que ninguno, es la eternidad de Dios, con la que explicamos su duración; mejor dicho, para no atribuir a Dios ninguna duración, decimos que es eterno” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 263; G I, p. 250).

atributo principal, y por qué debe examinarse antes que cualquier otro? ¿Por qué Spinoza inicia un apartado, cuyo propósito es demostrar que la *duratio* no corresponde a Dios, sosteniendo que la eternidad es el atributo (principal) que permite explicar su duración?

Con respecto a lo primero, como ya mencionamos, el filósofo holandés se mantiene en esta obra fiel a Descartes. En efecto, al igual que para el filósofo francés, de acuerdo con Spinoza el ser —en cuanto sustancia— no nos afecta por sí solo, y debe por lo tanto explicarse por algún atributo, es decir, por una afección o modo que revela la existencia de la sustancia. En este sentido, puesto que la eternidad permite concebir la existencia infinita de Dios¹, se comprende que aparezca entre los atributos que en una metafísica especial sirven para conocer la sustancia increada o Dios. Pero asimismo comprendemos que deba ser examinada “antes que ninguno” (*ante omnia*): sin la eternidad, que es un atributo que explica el *modo de existir* de Dios², no podríamos percibir a este ser como existente, y por lo tanto no podríamos calificar su existencia como única, infinita e inmensa, inmutable, simple, tal como hace Spinoza en los subsiguientes capítulos de la segunda parte.

Ahora bien, Spinoza no sólo dice que la eternidad es un atributo que debe examinarse antes que ninguno; afirma explícitamente que es el atributo “principal” (*Praecipuum attributum*). Todavía aquí se trata de un concepto de origen cartesiano. En efecto, para Descartes el atributo principal se distingue de todos los otros, en la medida en que no nos permite simplemente percibir la existencia de la sustancia; constituye asimismo su naturaleza o esencia³. De esta manera, sostener —como hace Spinoza— que la eternidad es el atributo “principal” de Dios significa que no se trata solamente de una propiedad que concierne a su existencia, sino que constituye a la vez su esencia. Lo cual no hace más que explicitar lo que se presuponía en la primera parte, a saber, que la esencia divina no se distingue de su existencia⁴.

¹ Es lo que afirma Spinoza en la breve definición de la eternidad en CM I, 4: “[la eternidad] es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios”.

² Al final del capítulo XI, Spinoza propone una división (nominal) para los atributos divinos: “Yo, por mi parte, propongo esta división: de los atributos de Dios, unos explican su esencia en cuanto activa y otros no expresan nada relativo a la acción, sino su modo de existir. Son de la última clase: la unidad, la eternidad, la necesidad, etc.; son de la primera: la inteligencia, la voluntad, la vida, la omnipotencia, etcétera” (CM II, 11, *op. cit.*, p. 293; G I, p. 275).

³ “La sustancia se reconoce, es cierto, por cualquier atributo; pero con todo, una es la propiedad principal de cada sustancia, la que constituye su naturaleza y esencia, y a la cual se refieren todas las otras” (Descartes, *Principios de la filosofía*, I, 53, *op. cit.*, pp. 26-27 [AT VIII 25])

⁴ Cf. por ejemplo CM I, 3, *op. cit.*, p. 252; G I, p. 241. Si la existencia de Dios es su esencia misma, decir que la eternidad es un atributo de Dios, es al la vez decir que es un atributo que permite concebir su

Con respecto al segundo problema, más allá de que se corrija, ¿qué sentido puede tener la afirmación de que la eternidad es el atributo con el que explicamos la duración de Dios? La respuesta se vincula con el procedimiento que emplea Spinoza muchas veces en esta obra: la crítica immanente y la refundación de los conceptos filosóficos desde el interior de su misma argumentación. Antes que nada, señalemos que el término *duratio* no reviste el mismo significado que el que se deriva de su definición en el capítulo 4 de la primera parte, es decir, como el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas en cuanto perseveran en su existencia actual. Se trata, más bien, de un uso clásico del concepto, conforme a la tradición en que se inscribe el discurso spinoziano. En efecto, como señalan varios intérpretes, en la filosofía escolástica la duración es un género que aglutina los tres modos de perseverar en el ser: la eternidad inmutable y *tota simul* de Dios, el *aevum* de los cuerpos celestes o de los ángeles, y el tiempo, corruptible y cambiante, de las cosas creadas¹. En este sentido, la eternidad es para esa tradición una duración perfecta y, por eso, no es ilegítimo atribuírsela a Dios y decir que dura². De esta manera, utilizando el mismo término, Spinoza puede colocarse deliberadamente en el contexto de esa tradición conocida por sus lectores, para inmediatamente después —y, por así decir, desde el interior— romper con ella. En ese breve movimiento del discurso, representado por la expresión “mejor dicho” (*vel potius*), la duración es entonces destituida del rol central que le asignaba la escolástica, y ya no es el pivote en torno al cual se ordenan las tres formas de temporalidad³. Y en esto, como podremos verificar más adelante, Spinoza es ciertamente fiel a sí mismo: desde los tempranos *Pensamientos metafísicos*, y conservando la misma postura a lo largo de toda su obra (sobre todo en la *Ética*), nuestro autor rechaza categóricamente considerar la eternidad como una especie de duración.

Aclarados estos aspectos liminares de la reflexión spinoziana, podemos abordar los motivos que explican que la duración no corresponde a la naturaleza de Dios. Spinoza suministra dos razones, que diferencian esta modalidad de existencia de la duración de

esencia y por lo tanto que es un atributo principal. Cf. JAQUET, Ch., “L’*éternité* de Dieu à l’horizon de la pensée scolastique”, en: *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, p. 136.

¹ Cf. Ch. JAQUET, Ch., *op. cit.*, pp. 136-137; *id.*, *Sub specie aeternitatis*, Kimé, Paris, 1997, pp. 59-65; DI VONA, P., *Studi sull’ontologia di Spinoza*, *op. cit.*, pp. 230-234; WOLFSON, H. A., *The philosophy of Spinoza*, vol. 1, pp. 369-ss.

² “In Scholastic philosophy [...] the admissibility of duration as a fitting attribute of God was a mooted point” (WOLFSON, H. A., *op. cit.*, p. 369)

³ Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 137. Prelorenzios (PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 43) sostiene que Spinoza se rectifica porque no quiere presentar su propia doctrina bruscamente.

las cosas creadas. Por un lado, reenviando explícitamente a la primera parte, Spinoza recuerda que “la duración es una afección de la existencia y no de la esencia de las cosas”¹. Por lo tanto, puesto que —como vimos— en Dios la existencia pertenece a su esencia (i.e. no se distinguen), no podemos legítimamente —es decir, sin contradecirnos— atribuirle ninguna duración. En caso contrario, esta última sería no sólo un atributo de la existencia sino también de la esencia, lo cual es absurdo porque las esencias no duran. Por lo tanto, en las palabras del filósofo holandés, “quien atribuye [...] duración a Dios, distingue su existencia de su esencia”².

Spinoza presenta luego una posible objeción: “Hay, no obstante, quienes preguntan si Dios no tiene ahora una existencia más larga que cuando creó a Adán; y como esto les parece bastante claro, estiman que no se puede privar, en modo alguno, a Dios de duración”³. La respuesta del filósofo holandés es breve y tajante: “Pero esto es una petición de principio”⁴. En efecto, de acuerdo con Spinoza, quienes sostienen esa hipótesis, suponen aquello que quieren demostrar: distinguen la esencia de Dios de su existencia, y eso les permite, a partir de la comparación de diversos momentos temporales (la creación de Adán, el tiempo presente⁵) atribuirle una duración “mayor cada día”. Establecen así que Dios dura, es decir, que tiene una existencia irreductible a su esencia. Ahora bien, “si no distinguieran la existencia de Dios de su esencia, no atribuirían duración a Dios, ya que la duración no puede pertenecer en absoluto a las esencias de las cosas”⁶.

Spinoza no sólo critica a la tradición escolástica en este punto. También puede leerse una crítica velada al cartesianismo. En efecto, si bien —como vimos— Descartes identifica al igual que Spinoza la esencia y la existencia de Dios (haciendo de él un ser necesario), sin embargo concibe esta existencia necesaria a veces como “eternidad”, otras veces como “duración” *tota simul*. Por lo tanto, esta imprecisión terminológica puede interpretarse aquí como una crítica al filósofo francés. Esto explica también que

¹ CM II, 1, *op. cit.*, p. 263; G I, p. 250.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Spinoza dice “hasta nosotros” (*usque ad nos*) para indicar la duración en la que, para los objetores, Dios “continuaría” existiendo: “[...] cuando preguntan si Dios, que existió hasta Adán, no ha existido más tiempo desde la creación de Adán hasta nosotros, atribuyen a Dios una duración mayor cada día” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 263; G I, p. 250).

⁶ *Ibidem*. Spinoza agrega inmediatamente que “nadie dirá jamás que la esencia del círculo o del triángulo, en cuanto es una verdad eterna, ha durado ahora más tiempo que en la época de Adán” (*Ibidem*). Esta apreciación (de las esencias como verdades eternas), fundamental en la economía del pensamiento spinoziano, y central en nuestra investigación, se mantendrá inalterada en la *Ética*. Cf. por ejemplo: E I, 16, 17 esc.

en la publicación de 1663 Spinoza mantiene una posición categórica: sólo a la existencia de las cosas creadas, cuya esencia se distingue de su existencia, cabe atribuirles duración; *la eternidad, en cambio, es un atributo exclusivo de la existencia de Dios*¹. Y lo es en el sentido de que se le aplica esta noción en virtud de una característica *interna* suya, a saber, la de la necesidad absoluta de su propia existencia: su “definición” o concepto incluye la necesidad de existir, que en esta obra concierne al ser que es infinito por su propia naturaleza.

De esto se desprende el segundo motivo por el cual no corresponde la modalidad de existencia de las cosas creadas a Dios: “[...] como la duración se concibe mayor o menor, como si constara de partes, se sigue claramente que a Dios no se le puede atribuir ninguna duración”². Puesto que la esencia-existencia de Dios es eterna y no admite de ninguna manera el antes o el después —es decir, es incompatible con la sucesión—, “nunca le podemos atribuir duración, a menos que destruyamos, al hacerlo, el concepto que de él tenemos”³. Explicar la eternidad por la duración, aunque sea ilimitada y *tota simul* (y no sucesiva como en las cosas creadas), implica, desde la perspectiva de Spinoza, distinguir la esencia y la existencia de un ser que justamente se caracteriza por expresar inmediatamente la identidad de ambas. Por eso, el filósofo holandés sostiene que atribuir duración a Dios supone dividir “en partes lo que es infinito por su propia naturaleza”⁴.

a.2) Si esto es así, ¿por qué hay quienes⁵ insisten en atribuirle a Dios la duración? Spinoza responde a esto en el segundo apartado, y resume brevemente tres causas, vinculadas a una triple ignorancia: ignorancia respecto de la verdadera naturaleza de la eternidad, ignorancia de la duración y del fundamento de su definición adecuada, e ignorancia de la diferencia (ontológica) de Dios y de las cosas creadas⁶. En primer

¹ Descartes, lo hemos mencionado, a pesar de señalar a la eternidad como un atributo principal de Dios (cf. por ejemplo *Principios de filosofía* I, 22; *op. cit.* p. 15), y de no confundir su propia existencia con la divina (Cf. Tercera meditación), mantiene cierta equivocidad: en la célebre *Entretien avec Burman* afirma explícitamente la “duración de Dios” (*durationem Dei*). Cf. AT V 148. Spinoza erradica esta ambivalencia o error conceptual, al expresar a lo largo de la obra la existencia divina únicamente a través de la eternidad. Y quizás por este mismo motivo, el alma es en esta obra —a diferencia de lo que afirma la *Ética*— “inmortal” y de ninguna manera “eterna”.

² CM II, 1, *op. cit.*, p. 263 (G I, p. 250).

³ CM II, 1, *op. cit.*, p. 263 (G I, p. 250-251).

⁴ *Ibidem*. Esta concepción del infinito por su propia naturaleza o esencia, propiedad exclusiva de la existencia de Dios, será repetida en la Carta 12.

⁵ Spinoza llama a quienes persisten en esta postura “los autores” (*Authores*). Se trata, sin duda, de los teólogos y de ciertos pensadores de la tradición escolástica, tales como: Tomás de Aquino, Suarez, Burgersdijck. Sobre esto, véase: PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 67; JAQUET, Ch., *op. cit.* (2005), p. 140.

⁶ Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.* (2005), p. 140.

lugar, en efecto, muchos autores —teólogos y filósofos— “han intentado explicar la eternidad sin tener en cuenta a Dios, *como si la eternidad pudiera entenderse sin la contemplación de la esencia divina o fuera algo distinto de la esencia divina*”¹. En otras palabras, cometen el error de separar lo inseparable: la eternidad y la esencia divinas. Para Spinoza, en cambio, ser eterno (como sólo Dios puede serlo en esta obra) es poseer una esencia que no se distingue —salvo por una distinción de razón— de su existencia; de hecho, como mencionamos, la eternidad es una propiedad principal que expresa precisamente la identidad absoluta entre ambas.

Ahora bien, este error depende a su vez de otro más profundo: “Y eso proviene, a su vez, de que estamos acostumbrados, por falta de palabras, a atribuir la eternidad también a las cosas cuya esencia se distingue de su existencia, como cuando decimos que no repugna que el mundo haya sido creado *ab aeterno*, y también a las esencias de las cosas, mientras las concebimos como no existentes, ya que entonces las llamamos esencias eternas”². La deficiencia intrínseca del lenguaje (*defectu verborum*) y la costumbre de un uso impropio de las palabras³, explican que se extienda inadecuadamente una propiedad que, según la perspectiva de los *Pensamientos metafísicos*, pertenece exclusivamente a Dios⁴. Este error, entonces, supone la confusión de los dominios ontológicos a los que se aplican la eternidad y la duración.

¹ CM II, 1, *op. cit.*, p. 264. Subtrayado nuestro. (G I, p. 251).

² CM II, 1, *op. cit.*, p. 264 (G I, p. 251). Las afirmaciones que condensa este párrafo son centrales en el pensamiento spinoziano sobre la eternidad, y por eso volveremos varias veces sobre ellas. Señalemos aquí simplemente dos cosas. Por un lado, es manifiesto que para Spinoza lo creado no es eterno en el sentido en que viene de ser explicada la eternidad divina; si se admite la afirmación de la existencia “desde la eternidad” (*ab aeterno*) de las cosas creadas (del mundo), entonces, no es sino con mucha reticencia, o por “falta de palabras”. Por otro lado, el filósofo holandés dice claramente que las esencias de las cosas se consideran eternas “mientras las concebimos como no existentes” (*quamdiu ipsas non existentes concipimus*), esto es, mientras (o cuando todavía) no fueron creadas. Ahora bien, como veremos en la segunda parte de esta investigación, si hay una eternidad para las cosas singulares, de ninguna manera puede pensarse como una forma de existencia, por así decir, “más allá” de la duración; o mejor dicho, como una modalidad de la existencia —asimilable a esta vida presente— que “permanece” luego de que el cuerpo (objeto de la idea que es la mente) ha desaparecido. La eternidad de la mente, en cuanto expresa la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis*, si ha de ser una salvación y una beatitud no puede ser una vida más allá de esta vida. Por eso, aunque ya en esta obra temprana explique el sentido en que podemos decir que las esencias son eternas (i.e. cuando están contenidas en los atributos divinos), en la *Ética* Spinoza no dirá más que son eternas sino que son o se conciben como “verdades eternas”.

³ Spinoza también alude a esta deficiencia del lenguaje en el *Tratado de la reforma del entendimiento*: “[...] las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y [...] por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento” (TIE § 89, *op. cit.*, p. 118; G II, p. 33).

⁴ CM II, 1, *op. cit.*, p. 265 (G I, p. 252). Spinoza es explícito sobre este punto, por ejemplo, en el capítulo sobre la creación: “[...] es absolutamente falso que Dios pueda comunicar su eternidad a las criaturas” (“[...] *falsissimum esse, Deum suam aeternitatem creaturas communicare posse*”; CM I, 10, *op. cit.*, p. 289; G I, p. 271). En los *Pensamientos metafísicos* no hay lugar para la eternidad de la mente; Spinoza expone la doctrina de la inmortalidad del alma.

Permítasenos aquí hacer un paréntesis para preguntar lo siguiente: ¿Spinoza no se contradice en este punto? ¿Acaso no negó antes que las esencias de las cosas duren (CM II, 1)? ¿Cómo comprender lo que sostuvo en la primera parte, a saber, que está de acuerdo con aquellos que dicen que las esencias de las cosas son eternas (CM I, 2)? Como señala Prelorentzos, para el filósofo holandés no importa en sí mismo el uso del adjetivo “eterno”, sino el criterio que se sigue para utilizarlo¹. En este sentido, fue sólo porque consideraba la cuestión desde el punto de vista de la relación de esas cosas con Dios (o mejor: de la relación de su esencia con la esencia divina), que consintió a aceptar su eternidad. Por eso, solamente en la medida en que la esencia de las cosas creadas *depende absolutamente* de la esencia divina, podemos decir sin temor que son eternas. Y por esa misma razón, Spinoza afirma una y otra vez que la *existencia* de esas cosas no es eterna, sino que se explica por la duración. En definitiva, mientras (*quamdiu*) no existen o han sido creadas, sólo por un defecto del lenguaje podemos decir que sus esencias son eternas².

El segundo error que menciona Spinoza, por el cual muchos atribuyeron la duración a Dios, depende como dijimos antes de la ignorancia respecto de la verdadera naturaleza de esa modalidad de existencia: “[Los autores] sólo atribuían duración a las cosas en cuanto consideraban que están sometidas a una variación continua y no, como hacemos nosotros, en cuanto su esencia se distingue de su existencia”³. Dicho de otra forma, Spinoza dice que los teólogos y filósofos escolásticos en cuestión explican inadecuadamente la duración en función del movimiento o de la *continua variatione* a la que ciertamente están sometidas las cosas finitas. En línea con el pensamiento cartesiano, Spinoza rompe entonces con la tradición que vincula la duración al movimiento de los cuerpos corruptibles, y la eternidad a la inmutabilidad de lo imperecedero. Como veremos más adelante, para el filósofo holandés, la duración es en cambio un atributo que expresa la existencia actual de las cosas creadas, es una afección que expresa la distinción entre su esencia y su existencia. La única forma de atribuirla a Dios, por lo tanto, es considerar que también en él se distinguen la esencia y la existencia.

¹ PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 69

² En la *Ética* esta perspectiva se modifica sensiblemente: Spinoza ya no relaciona este uso del adjetivo con una deficiencia del lenguaje, aunque —como ya mencionamos— se cuida de afirmar que las esencias son eternas para evitar la confusión de creer que no son producidas por Dios. Cf. E II, 8. Ver *Infra*, capítulo 4 y 5.

³ CM II, 1, *op. cit.*, p. 264 (G I, p. 251).

Finalmente, puesto que también ignoran la distinción ontológica que se da entre Dios y las cosas creadas, los autores han encontrado otro motivo para atribuir la duración al ser absolutamente infinito¹. En este caso, Spinoza critica el hecho de que, al separar la esencia de Dios de su existencia, *no distinguieron lo que sí es necesario distinguir: la esencia divina y la esencia de las cosas creadas*. En efecto, mientras que la primera implica una existencia necesaria, la segunda implica sólo una existencia posible. Si no cometieran ese error, no dudarían en afirmar que a Dios sólo puede atribuírsele la eternidad, y que la duración es lo propio de las cosas creadas. Señalemos de paso que el peligro que conlleva esta confusión no dejará de ser denunciado en *Ética*, sobre todo en el Apéndice de la primera parte, en donde Spinoza critica duramente la antropomorfización divina, que sólo es posible si se ignora la verdadera naturaleza de Dios.

a.3) Explicados los motivos por los cuales no corresponde atribuir la duración a Dios, y aquellos por los que, sin embargo, muchos autores aplicaron esta modalidad de existencia al ser infinito, Spinoza puede por fin detallar positivamente qué es para él la eternidad (*quid sit aeternitatis*). Tal como subraya Jaquet, el filósofo holandés explica esto a partir de un principio capital de su sistema: el de la fuerza (*vis*) que pone la existencia: “Para que se entienda mejor qué es la eternidad y cómo no se la puede concebir sin la esencia divina, hay que considerar lo que ya antes hemos dicho, a saber, que las cosas creadas, es decir, todo, excepto Dios, sólo existen por la sola fuerza o esencia de Dios y no por su propia fuerza”².

En el caso de Dios, es claro, ese principio imposibilita disociar su esencia de su existencia, y por eso, ser eterno significa que Dios existe por su propia fuerza (*vi propria*). Las creaciones (*omnia praeter Deum*), cuya esencia no implica la existencia, existen en cambio por la sola fuerza o esencia de Dios (*vi sive essentia Dei*). Aunque como vimos con indicios de una perspectiva irreductible a ella, en los *Pensamientos metafísicos* Spinoza expone la doctrina cartesiana de la creación continua, según la cual las cosas creadas no tienen una causa interna de conservación y, por eso, son y existen por la fuerza divina³. Solamente la inmutabilidad de Dios garantiza que las cosas (cuya esencia no implica la existencia) serán conservadas en el futuro con la misma fuerza y

¹ La tercera razón dice: “Finalmente, [...] distinguen la esencia de Dios, igual que la de las cosas creadas, de su existencia” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 264; G I, p. 251).

² CM II, 1, *op. cit.*, p. 265 (G I, p. 251). Cf. JAQUET, Ch., *op.cit.* (2005), p. 143

³ Spinoza expone esta teoría en distintos lugares: CM I, 2 (G I, pp. 237-240), y sobre todo CM II, 10, capítulo que se llama precisamente “*De Creatione*” (G I, pp. 268-273).

por la misma acción con que fueron creadas¹. Si esto no fuera así, si Dios no fuera inmutable y cambiara voluntariamente sus decretos, podría destruir las cosas que creó. Pero una falta de constancia como esa no es consustancial con la naturaleza perfecta de Dios. Además, si por alguna razón no fuera necesario el concurso divino, las cosas creadas tendrían una esencia que implica, en sí misma, la existencia necesaria; es decir, no serían “creadas”, su fuerza les bastaría para comenzar a existir y para seguir o continuar existiendo. Pero esto no es posible: “[...] Dios crea continuamente, de nuevo, por así decirlo, y a cada instante las cosas. *Pues con ello hemos demostrado que las cosas nunca tienen, por sí mismas, ningún poder para hacer algo ni para determinarse a acción alguna*”².

Una y otra vez, como vemos, Spinoza subraya la diferencia —incluso la oposición— entre Dios y las cosas creadas, y por consiguiente también entre la eternidad y la duración. De hecho, lo hace todavía en las dos consecuencias que extrae de lo que viene de afirmar, y que cierran el capítulo. En la primera, sostiene en efecto que las cosas creadas “gozan” (*frui*) de la existencia, mientras que a Dios le pertenece, y por eso no puede decirse que él goza de su existencia o que dura. Dios, cuya esencia y existencia son una y la misma cosa, es eterno. En cambio, las cosas creadas, cuya existencia no se explica por su esencia, requieren continuamente el concurso divino para seguir existiendo, es decir para durar³. En segundo lugar, Spinoza dice que las cosas creadas, mientras disfrutan su duración y existencia (*dum praesenti duratione, & existentia fruuntur*), carecen por completo de la futura. Precisamente porque son “creadas”, requieren la acción creadora de Dios para hacer “presente” (o actual) su existencia futura. Su duración aparece entonces como una sucesión de momentos independientes cuya continuidad es garantizada exclusivamente por la inmutabilidad divina. No sucede

¹ “[...] la existencia presente de las cosas no es causa de la futura, sino la inmutabilidad de Dios, [...] que nos fuerza a decir [que] tan pronto Dios creó una cosa, [...] la conservará después continuamente o [...] mantendrá incesantemente la misma acción creadora” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 265; G I, p. 251-252). Traducción modificada. Domínguez traduce “praesentem existentiam” por “existencia actual”. Nos parece que es mejor conservar la literalidad del texto, dado que, como veremos más adelante, el término “actual” es aplicado de diversa manera por Spinoza cuando se refiere a la esencia de las cosas y cuando se refiere a su existencia *hic et nunc*.

² CM II, 11, *op. cit.*, p. 291 (G I, p. 273). Subrayado nuestro. Puesto que abandona la doctrina de la creación continua, la *Ética* supondrá un cambio profundo de perspectiva. Si bien sigue siendo cierto que Dios es la única causa eficiente de la esencia y la existencia de las cosas singulares, la radicalidad de la causa inmanente y la doctrina del *conatus* suponen que a las cosas singulares les pertenece la fuerza o potencia por la que perseveran en la existencia (“*quantum in se est*” dice E III, 6), y que pueden ser activas, en la medida en que se determinan por sí mismas y no por causas externas.

³ “[...] de ahí deducimos: 1º. Que se puede decir que una cosa creada goza de su existencia, porque ésta no pertenece a su esencia. Dios, en cambio, no se puede decir que goza de su existencia, ya que la existencia de Dios, así como su esencia, es Dios mismo. Por eso, las cosas creadas poseen duración, pero Dios en modo alguno” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 265; G I, p. 252).

lo mismo con su esencia, que —como vimos— es *en cierta medida* eterna; ni por supuesto con Dios, a cuya esencia pertenece absolutamente la existencia. Ahora bien, esto no significa que, según Spinoza, podamos decir que a Dios le pertenece “ahora” la existencia futura¹. El vínculo indisociable entre su esencia y su existencia prohíbe en efecto cualquier distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. En otras palabras, para el ser necesario *per se*, poseer la existencia significa poseerla *toda* en acto, en la totalidad infinita que define su esencia-existencia². Por eso, el filósofo holandés se rectifica y dice que, hablando con propiedad, a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita, esto es, la eternidad, que cabe atribuírsela solamente al ser cuya esencia implica la existencia y de ninguna manera a las cosas creadas. Poco importa si se considera la duración como ilimitada en ambos sentidos; para Spinoza, no es una propiedad que define adecuadamente la existencia de Dios, cuya presencia o actualidad infinita no tiene nada de temporal³.

Que Dios sea eterno significa entonces que es un ser infinito actualmente, un ser que existe por la sola fuerza de su naturaleza; lo cual quiere decir que la eternidad supone la ausencia de referencia al tiempo y la duración; es intemporalidad. Dios no es un ser que se distingue de las cosas creadas simplemente porque su duración es perfecta o simultánea, mientras que la de las cosas es sucesiva y divisible; la diferencia entre la eternidad y la duración se explica por una verdadera división ontológica entre dos seres cuyas esencias no expresan de la misma manera la existencia. De este modo, con esta conclusión volvemos al comienzo de este apartado: así como es importante y necesario distinguir (o dividir) el ser cuya esencia implica la existencia necesaria de los seres cuya esencia implica sólo una existencia posible, también —y justamente en virtud de esa “división” del ser— hay que distinguir rigurosamente la eternidad de Dios y la duración de las cosas creadas⁴.

¹ “2º. Que todas las cosas creadas, mientras disfrutan de su duración y existencia presente, carecen totalmente de la futura, ya que ésta se les debe conceder a cada momento; pero no cabe decir algo similar de su esencia. En cambio, a Dios, como su existencia pertenece a su esencia, no podemos atribuirle una existencia futura, ya que la misma existencia que entonces tendría ya hay que atribuírsela ahora en acto [...]” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 265; G I, p. 252).

² Por eso Jaquet dice, con un juego interesante de palabras, que “l’existence de Dieu englobe tout dans sa présence de sorte que l’avenir n’est pas à venir, il est déjà là” (JAQUET, Ch., *op. cit.* (2005), p. 146).

³ “[...] para expresarme con más propiedad (*ut magis proprie loquar*), a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita (*Deo infinita actu existentia competit*), del mismo modo que le pertenece un entendimiento infinito. Y a esta existencia infinita la llamo eternidad (*atque hanc infinitam existentiam Aeternitatem voco*). Por tanto, ésta sólo se debe atribuir a Dios y no a ninguna cosa creada, aunque su duración, insisto, carezca de límite en ambos sentidos” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 265; G I, p. 252).

⁴ Es esta perspectiva la que lleva a Spinoza a hablar, en esta obra, de la “inmortalidad” de las almas de las cosas creadas, y no de la “eternidad” de sus mentes, como hará en la *Ética*. La primera tiene un comienzo

b. Duración

Por los términos que usa en la definición del capítulo 4 de la primera parte, resulta claro que el estatus ontológico de la duración es, en la publicación de 1663, de origen cartesiano¹. En efecto, no sólo es una *afección* (propiedad) de la existencia, sino que además se refiere a las cosas *creadas*, esto es, a las sustancias finitas cartesianas². En este sentido, la razón por la que resulta ilegítimo atribuir la duración a Dios —a saber, porque su esencia y su existencia no se distinguen—, es también el motivo que explica que las cosas creadas duren, es decir, que —una vez creadas— *perseveran* en su existencia actual presente. Spinoza es claro: la duración no es una propiedad de la esencia de las cosas, sino de su existencia. Y puesto que, como vimos, su esencia no implica por sí misma más que una existencia posible, aunque sean o puedan concebirse como verdades eternas (en la medida en que sus esencias están contenidas en los atributos de Dios), las cosas creadas necesitan continuamente el decreto divino para existir. Spinoza lo decía con toda claridad un poco antes en el texto, en un pasaje que ya citamos y que vale la pena reiterar: “No sólo la existencia de las cosas creadas, sino también [...] su esencia y naturaleza depende únicamente del decreto de Dios. *De donde se sigue claramente que las cosas creadas no tienen, por sí mismas, ninguna necesidad: pues no tienen, por sí mismas, ninguna esencia ni existen por sí mismas*”³.

En la definición, la duración es asimismo asimilada por Spinoza con la existencia “total” de la cosa que persevera actualmente en su existencia. De lo cual se desprenden dos consecuencias importantes: por un lado, que el acento de la definición pasa directamente de la existencia posible a la existencia actual, esto es, a la perseverancia que ejercen las cosas creadas a cada momento; y por el otro, que distinguir la duración

asignable (el fin de esta vida presente), mientras que la eternidad carece por completo de inicio, está siempre dada, incluso para las cosas finitas: “[...] estas perfecciones, que hemos fingido sobrevenir a la mente, las posee como eternas, y acompañadas de la idea de Dios como causa eterna” (E V, 33 escolio, *op. cit.*, p. 262). Ver *Infra*, capítulo 5.IV

¹ “[...] la duración es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real. De ahí se sigue que la duración no se distingue, más que por la razón, de la existencia total de una cosa. Ya que cuanto se detrae la duración de una cosa se detrae necesariamente de su existencia” (CM I, 4, *op. cit.*, p. 256; G I, p. 244).

² “Por la anterior definición, o si se prefiere descripción del ser, se ve fácilmente que el ser hay que dividirlo en ser que existe necesariamente por su naturaleza o cuya esencia implica la existencia, y en ser cuya esencia no implica la existencia, a no ser una existencia posible. *Este último se divide en sustancia y modo...*” (CM I, 1, *op. cit.*, p. 246; G I, p. 236. Subrayado nuestro). Spinoza refiere esa clasificación a *Principios de la filosofía* I, artículos 51-52 y 56.

³ CM I, 3, *op. cit.*, p. 252 (G I, p. 241).

de la existencia de la cosa, como en Descartes, sólo resulta posible a través de una operación intelectual, es decir, de una distinción de razón (*durationem a tota alicujus rei existentia non, nisi ratione, distingui*)¹. La reciprocidad entre la totalidad de la existencia actual de las cosas creadas y su duración es tal que sería incorrecto hablar de la existencia *en* la duración. Más correcto sería, como afirma Jaquet, referirse a la existencia *por* la duración, en la medida en que al ser una afección o “atributo” en el sentido cartesiano de los *Principios de filosofía*, “deviene el medio privilegiado por el cual descubrimos la *presencia actual* de una cosa”². Forzando el lenguaje, podríamos decir entonces que la duración nos permite saber que la cosa *existe* pero no lo que la cosa *es*. No hay pues anterioridad de la duración de una cosa creada en relación con su existencia; durar es inmediatamente para ellas existir *hic et nunc*.

Ahora bien, a pesar de lo anterior, no puede ignorarse el trabajo de enmendación que lleva adelante Spinoza en esta obra —sobre todo la resemantización de las nociones de “sustancia” y “modo”—, que orientan subrepticamente al lector hacia *otra* filosofía que la cartesiana³. En este sentido, nos parece que es posible señalar el indicio de una diferencia importante en la concepción spinoziana. Como vimos, aunque no desarrolle explícitamente en esta obra todas las consecuencias que implica la doctrina, para Spinoza toda existencia es en cierta medida necesaria, ya sea por su esencia (Dios), ya sea por la fuerza de su causa (cosas creadas). Podemos decir entonces que en la definición suministrada por el filósofo holandés, la duración se identifica con la modalidad de la existencia de las cosas creadas, que es *necesariamente* actual por la fuerza de su causa. Si esto es así, que su esencia no implique la existencia no significa *ipso facto* que su duración —esto es, su manera de existir y perseverar— sea contingente o posible. De hecho, si la duración aparece en esta obra vinculada a la existencia posible es simplemente porque los seres finitos (o cosas creadas) no tienen la capacidad de concebir todo el orden de la naturaleza simultáneamente; no pueden, en otros términos, aprehender en su totalidad la serie necesaria de las causas⁴.

¹ CM, I, 4, *op. cit.*, p. 256 (G I, p. 244).

² Cf. JAQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis*, *op. cit.*, p. 147. Según Jaquet, sostener que la existencia posible se da “en” la duración implica la suposición de que esta última es un espacio o un lugar en el cual la existencia se inscribe; y que, por ese motivo, aparece como un dato abstracto anterior a la existencia misma de la cosa creada.

³ Marilena Chaui estudia en detalle las transformaciones que ya en esta obra temprana realiza Spinoza sobre los textos de Descartes. Cf. CHAUI, M., *op. cit.*, especialmente el capítulo 3 de la tercera parte (“Prolegômenos à substância e ao modos”), pp. 383-435.

⁴ CM II, 9, *op. cit.*, p. 283: “[...] si los hombres entendieran claramente todo el orden de la naturaleza, hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas. Como esto, sin embargo, supera el conocimiento humano, juzgamos que unas cosas son posibles y otras necesarias”.

Vemos así que, al reducir la duración a la afección de las cosas creadas, y empleando una terminología cartesiana, Spinoza dice en los *Pensamientos metafísicos* algo distinto que el filósofo francés. Porque si bien Descartes define la duración de las cosas creadas como el “atributo” por medio del cual concebimos su existencia actual, dicha “actualidad” depende de la voluntad (trascendente y contingente) de Dios de crearlas, esto es, de darles realidad fuera de su entendimiento. Con la discursividad de la ontología de la creación, esto es, adhiriendo superficialmente a la exterioridad de la causa eficiente, pero proveyendo indicios de la absurdidad de una tal representación de la potencia divina respecto de sus efectos, Spinoza sugiere entonces que la duración es *real* o actual en el sentido de que se sigue *necesariamente* de la eternidad de la acción de Dios¹.

Spinoza también parece seguir a Descartes cuando, en la definición del tiempo, afirma la divisibilidad de la duración: “Acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes”². Ahora bien, aunque no la recusa en esta obra de manera explícita, hay un indicio importante que sugiere que la duración no es, por sí misma, una modalidad de la existencia dividida y discontinua. La mayor evidencia, nos parece, es la aclaración que acompaña a la definición del tiempo que citamos. Allí, además de determinar su estatus ontológico (i.e. como afección de la existencia), Spinoza dice en efecto que la duración “se concibe como mayor o menor y como si constara de partes”³. Si queremos comprender el itinerario spinoziano, que culminará con la afirmación de la indivisibilidad de la *duratio* en la *Ética*, es forzoso no ignorar esa aclaración preciosa. Al contrario, debemos destacar la utilización cautelosa, por parte de un escritor cauteloso, de los términos *et quasi* (“como si”), que en gran medida operan como el reverso de la ausencia, en esta obra, de la vinculación directa y

¹ Quizás por ello A. Domínguez traduce *in sua actualitate perseverant* por “perseveran en su existencia real”. Por otro lado, que el Ser no se divida en necesario y contingente ya supone que son la eternidad y la duración las afecciones verdaderas que lo dividen en su existencia. No obstante, es necesario destacar aquí un problema sobre el que volveremos: la naturaleza equívoca de ese surgir de la duración a partir de la eternidad.

² CM I, 4, *op. cit.*, p. 256 (G I, p. 244). Esto debe parecer extraño a alguien familiarizado con la *Ética*: allí la duración es reducida a la continuación indefinida de la existencia, lo cual supone reivindicar en ella una indeterminación intrínseca que se expresa, en la cosa existente, como una tendencia (conatus) indivisible e indefinida en virtud de la causa inmanente que la produce. Resulta difícil por eso no percibir la diferencia profunda en relación con la definición de los CM. Como veremos, entre estas concepciones diferentes media el razonamiento de Spinoza en la carta 12, en la cual aunque refiriéndose a la divisibilidad de la duración y del tiempo, lo hace ciertamente con un ánimo refutatorio o al menos crítico.

³ CM I, 4, *op. cit.*, p. 256 (G I, p. 244).

explícita de la divisibilidad de la duración con la potencia abstractiva de la imaginación¹.

Concluamos entonces esta sección consagrada a la duración en los *Pensamientos metafísicos* con una última pregunta: ¿cómo se presenta la partición de la *duratio* en esta obra y cómo se relaciona con la concepción del tiempo?

Hemos visto por un lado que este problema se relacionaba en Descartes con la necesidad de una creación continua por parte de Dios, cuya premisa era justamente la intuición de que un momento cualquiera de la existencia o duración era independiente de cualquier otro posible, y que ellos eran contiguos pero no continuos. Por otro lado, advertimos la manera en que el filósofo francés exponía y ordenaba geoméricamente en las *Segundas respuestas* los axiomas para que expresaran una verdad clara y distinta: la de la necesidad de la creación continua. Ambas cuestiones le interesan profundamente a Spinoza, quien a partir de ellas da forma progresivamente a su propio pensamiento acerca de la temporalidad y de lo continuo. No sorprende por eso que les haya dedicado sendos análisis en la publicación de 1663, sobre todo en tres partes de la publicación. Como mencionamos antes, ya en la definición del tiempo de la primera parte de los *Pensamientos* Spinoza se refiere a la *división* de la duración de las cosas creadas: allí, fiel a Descartes, la partición es algo que las caracteriza realmente, y que las distingue de Dios, cuya infinitud implica simultáneamente su indivisibilidad. Más adelante en la misma obra, específicamente en el significativo capítulo que estudia la naturaleza del concurso divino (CM II, 11), el filósofo holandés expone la doctrina de la creación continua y afirma que “el tiempo presente [entiéndase la duración concreta de las cosas creadas] no tiene conexión alguna con el futuro”, y que “nunca tienen, por sí mismas, ningún poder para hacer algo ni para determinarse a acción alguna”². Es decir, las partes

¹ También Wolfson (WOLFSON, H. A., *op. cit.*, p. 355) subraya el uso cauteloso por parte de Spinoza de los términos “*et quasi*”. De manera similar, Prelentzos afirma: “Nous pensons que ce qui est considéré come approximatif (*quasi*), ce n’est pas la *consistance* de *chaque* partie (si elle est, ou non, elle-même, indivisible), mais l’*effectivité* de la *partition* (si elle est vraiment divisée selon frontières)” (PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, pp. 62-63).

² CM II, 11, *op. cit.*, p. 292 (G. I, p. 273). Esta ausencia de “conexión” —término que no utiliza Descartes— nos parece ser más que una mera *separabilidad* de las partes *independientes* de la existencia. Ese término parece designar que se trata de la afirmación de la *discontinuidad* de las partes de la duración, que no es, sin embargo, incompatible con el rechazo de Spinoza del atomismo temporal, ya que siempre se puede —desde el punto de vista de la omnipotencia divina— concebir una *duración* más corta. Ese es, en efecto, el argumento principal del capítulo 10 de la segunda parte de CM, que estudia la naturaleza de la “creación” divina. En un pasaje que merece mucha atención Spinoza sostiene que “la naturaleza de la duración es tal, que siempre se puede concebir una mayor o menor que otra”. Y agrega más adelante: “...acabamos de demostrar que no existe ninguna duración de la que no podamos concebir el doble, o una mayor o menor. Por consiguiente, Dios que obra libremente con una virtud infinita,

de la duración son independientes y discontinuas. Por último, señalemos que Spinoza analiza asimismo esta cuestión en el texto expositivo de la metafísica cartesiana. En efecto, en la primera parte de los *Principios de la filosofía de Descartes*, Spinoza sigue la senda del filósofo francés a través de un análisis crítico de los axiomas “tomados de Descartes”, produciendo en su “orden” una alteración que no solamente no recusa la divisibilidad de la duración, sino que también prueba, como quería Descartes, la primacía lógica de la tesis de la divisibilidad y discontinuidad de la duración en relación con la doctrina de la creación continua (externa) por parte de Dios.

¿En qué consiste esta operación de enmendación inmanente sobre el texto cartesiano? Hay dos elementos que es necesario destacar: la variación del orden expositivo de dos axiomas por un lado, y la naturaleza de la “omisión” (explícita) de la tesis de la discontinuidad del enunciado del axioma 10 por el otro. Comencemos por el primer aspecto. Spinoza reordena casi todos los axiomas cartesianos; sin embargo, es en la variación del orden de los axiomas 2 y 10 *de Descartes* dónde percibimos la fuerza retórica y crítica de su discurso. Descartes presentaba primero (axioma 2) la teoría de la discontinuidad y de la necesidad de la misma causa para conservar una cosa que para crearla por primera vez, y luego (axioma 10) la distinción entre el concepto de una cosa limitada o posible y aquel de un ser perfecto y necesario. Puesto que la demostración matemática (sintética) implica para Spinoza un conocimiento demostrado *a priori*, esto es, de la causa al efecto, en su exposición sintética lo que el resumen cartesiano colocaba como segundo axioma (teoría de la creación) pasa a ser el décimo, y el décimo de Descartes (división del ser en ser necesario y posible) pasa ahora al sexto lugar¹. Es decir, entonces, el filósofo holandés introduce primero la tesis acerca de la naturaleza de

siempre podrá crear una duración mayor o menor que otra dada” (CM II, 10, *op. cit.*, p. 288 y 290; G I, p. 270 y 272).

¹ Los axiomas del original latino son: “VI. *In omnis rei idea, sive conceptu continetur existentia, vel possibilis, vel necessaria (vide Axiom. 10. Cartestii): Necessaria in Dei, sive entis summe perfecti conceptu; nam alias conciperetur imperfectum, contra quod supponitur concipi: Contingens vero sive possibilis in conceptu rei limitatae. [...]* X. *Non minor causa requiritur ad rem conservandam, quàm ad ipsam primum producendam. Ex eo, quod hoc tempore cogitamus, non necessario sequitur nos postea cogituros. Nam conceptus, quem nostrae cogitationis habemus, non involvit, sive non continet necessariam cogitationis existentiam; Hoc unusquisque in se, quatenus est res cogitans, comperit possum enim cogitationem, quamvis supponam eam non existere, clare, & distincte concipere. Cum autem uniuscujusque causae natura debeat in se continere aut involvere perfectionem sui effectus (per Ax. 8.): hinc clare sequitur, aliquid in nobis, aut extra nos, quod nondum intelleximus adhuc, necessario dari, cujus conceptus sive natura involvat existentiam, quodque sit causa, cur nostra cogitatio incepit existere, & etiam, ut existere pergat. Nam quamvis nostra cogitatio incepit existere, non ideò ejus natura, & essentia necessariam existentiam magis involvit, quam antequam existeret, ideoque eadem vi eget, ut in existendo perseveret, qua eget, ut existere incipiat. Et hoc, quod de cogitatione dicimus, dicendum etiam de omni re, cujus essentia non involvit necessariam existentiam” (G I, pp. 155-158).*

la distinción entre la existencia necesaria y la posible¹ (axioma 6 de Spinoza, décimo en el orden expositivo cartesiano), y recién luego aquella que afirma la necesidad de la continuación de la misma fuerza creadora para conservar una existencia posible (axioma 10 de Spinoza, segundo axioma de Descartes), tesis a la que quita de su enunciación la formulación cartesiana referida a la discontinuidad del tiempo².

Pasemos pues al segundo aspecto, profundamente relacionado con el precedente. ¿Por qué Spinoza “omite” del enunciado de su axioma 10 la fórmula cartesiana de la discontinuidad? Antes que nada es necesario observar que ese axioma va acompañado de una “explicación”, que tiene la forma de una demostración que se cumple en dos etapas. En primer lugar, Spinoza dice que “el concepto que tenemos de nuestro pensamiento no implica o no contiene la existencia necesaria del pensamiento, pues puedo concebir clara y distintamente el pensamiento, aunque suponga que no existe”³. Y luego, apoyándose en el axioma 8 de origen cartesiano, agrega que “se debe dar [...] *algo* que todavía no hemos entendido y cuyo concepto o naturaleza implica la existencia, lo cual sea la causa de por qué nuestro pensamiento comenzó a existir y por qué, además, *sigue existiendo*”⁴. Ese “algo” evidentemente es Dios (el axioma 6 menciona que su concepto contiene la existencia necesaria), causa de la existencia y de la esencia de las cosas creadas, de su cuerpo y su alma.

Ahora bien, como señala Prelentzos, en este momento del texto spinoziano (es decir, antes del desarrollo de los *Pensamientos metafísicos* y de la naturaleza de la división del ser en ser necesario y posible) esa segunda aclaración agrega algo de suma importancia en relación con la doctrina de la creación continua *cartesiana*: se trata, según el intérprete, de la distinción producida en el concepto mismo de las cosas creadas (las cosas “limitadas” de existencia posible del axioma 6) entre su acceso a la existencia y su continuación en la misma; distinción que permite afirmar (cartesianamente) la tesis de la discontinuidad temporal con la que se abre la explicación del axioma 10 (“Porque *en este momento* pensemos no se sigue *necesariamente* que pensaremos *después*”)⁵. Esta distinción entre el comienzo y la continuación de la existencia deviene por cierto clara en el fluir mismo del texto, cuando Spinoza concluye: “Efectivamente, aunque nuestro pensamiento ya comenzó a existir, no por eso su naturaleza o esencia implica la

¹ Existencia posible que, como vimos, es por la fuerza de su causa necesariamente actual para Spinoza.

² Cf. DPP I, *op. cit.*, pp. 160-164 (G I, p. 154-158).

³ *Ibidem*.

⁴ DPP I, *op. cit.*, p. 164 (G. I, p. 157). Subrayado nuestro.

⁵ PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 88.

existencia más que antes de existir, y *por lo tanto necesita para continuar existiendo la misma fuerza que para comenzar a existir*”¹.

Como vemos, la *conservación* (divina) se reduce, como quería Descartes, a una *creación continua*. Spinoza agrega a esto, sin embargo, que esa demostración — ejemplificada con el pensamiento limitado humano— debe valer para toda cosa creada, esto es para toda cosa cuya esencia no implica la existencia necesaria². La conclusión que se impone es pues evidente: por un lado, el carácter discontinuo de la temporalidad debe concernir, según la doctrina que expone aquí Spinoza, a todo género de ser sin excepción, es decir, tanto al pensamiento como a la existencia de los cuerpos en la extensión; y por el otro, una exposición (sintética) que busca respetar el orden deseado por Descartes en las *Rationes*, según el cual la discontinuidad es el presupuesto de la necesidad de la creación continua (conservación), requiere *primero* distinguir el concepto de una cosa limitada o posible y aquél de la existencia perfecta y necesaria [causa], y colocar *luego* como “explicación” de la doctrina de la creación la “tesis” de la independencia y ausencia de conexión (discontinuidad) de los momentos de la existencia [efecto] —que, aclaremos, no es la “propia” del filósofo holandés—³.

Las modificaciones de Spinoza sobre el texto cartesiano no tienen por lo tanto como fin recusar la divisibilidad y discontinuidad de la duración de las cosas creadas; los modos (o cosas finitas que duran) son concebidos, en el marco de la exposición del pensamiento de Descartes, como sustancias finitas conservadas desde el exterior por la potencia divina.

c. Tiempo

Resta todavía analizar el estatus ontológico que Spinoza asigna al tiempo en la publicación de 1663, único lugar donde encontramos por parte del filósofo holandés una definición del mismo. El primer aspecto importante a tener en cuenta en relación con la concepción del *tempus* en este momento de la formación de su doctrina temporal es la evidente indisociabilidad entre la definición de la duración y aquella del tiempo —a

¹ DPP I, ax. 10, *op. cit.*, p. 164 (G I, p. 157)

² “Y lo que decimos del pensamiento hay que decirlo también de toda cosa, cuya esencia no implica la existencia necesaria” (DPP I, p. 164; G. I, p. 158).

³ Cf. PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, pp. 85-93

pesar de ser, en sí mismos, irreductibles uno a otro¹. Así como en la definición misma de la duración encontramos la explicación de la naturaleza del *tiempo* (ser una afección del pensamiento y no una afección real), recíprocamente la definición del tiempo hace referencia a la división de la duración como aquello que permite la operación que le da nacimiento. Spinoza sostiene que la duración de una cosa creada sólo se distingue por la razón de su existencia total; ambas se identifican profundamente, de manera que “cuanto se detrae de la duración de una cosa se detrae necesariamente también de su existencia”². Por ello, a diferencia de lo que sucede con la eternidad y la duración (afecciones del ser), lo que le permite a Spinoza introducir la noción de tiempo es justamente la *determinación por el pensamiento* de la relación entre la duración/existencia de las cosas creadas con el movimiento/duración de otra cosa. De esta manera, en el seno de la definición de la duración, Spinoza explica que tiempo “se llama” (*vocatur*)³ a la *comparación* de la duración o existencia total de una cosa creada con la duración de otra cosa (creada) que se caracteriza por tener un movimiento cierto y determinado (*certum & determinatum*)⁴.

Ahora bien, ¿qué significa que el tiempo es una comparación? ¿Y qué entiende Spinoza por movimiento cierto y determinado?

Las respuestas a esas preguntas proporcionan directamente el estatus ontológico y la función propias del tiempo en esta obra. En efecto, sostener que el *tempus* es una *comparación*, esto es, la afirmación de la mediación en su génesis de una *operación intelectual*, implica negarle la realidad ontológica de la que es portadora la duración (en tanto afección *real de las cosas creadas*), y simultáneamente asignarle una “realidad” en cuanto “simple modo de pensar (*modus cogitandi*)”⁵. De esta manera, al igual que en Descartes, el tiempo aparece como una dimensión abstracta, vinculada a la mente humana. Sin embargo, con respecto al itinerario spinoziano que estudiamos en esta primera parte de nuestra investigación, es importante señalar que en la definición del

¹ Como quedará claro más adelante, consideramos que esta irreductibilidad es central para Spinoza y que constituye por eso un rasgo ineludible del “itinerario” que estamos describiendo. En este sentido, nos distanciamos de H. Wolfson, quien sostiene que “[e]ssentially, thus, time and duration, according to Spinoza, are the same”. Cf. *op. cit.*, p. 353. Subrayado nuestro.

² CM I, 4, *op. cit.*, p. 256 (G. I, p. 244).

³ Prelorentzos afirma que el empleo de ese término por parte de Spinoza prueba que la definición del tiempo es una definición “nominal” y no formal como las de la duración y la eternidad. Cf. PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 32

⁴ “[...] para determinar esta última [la existencia de una cosa creada], la comparamos con la duración de otras cosas, que poseen un movimiento cierto y determinado, y esta comparación se llama tiempo” (CM I, 4, *op. cit.*, p. 256 (G I, p. 244).

⁵ *Ibidem*.

tiempo no se menciona explícitamente el género de conocimiento que le da nacimiento. Es decir, en la publicación de 1663 este modo de pensar se presenta inmediatamente vinculado a la duración y sin hacer referencia a la potencia abstractiva de la imaginación; se presenta, al contrario, ligado a un tipo de existencia cuya característica principal es que está *ya* dividida, y de la cual por eso puede proveer una “explicación”. Efectivamente, si volvemos al capítulo que abre la primera parte de CM constatamos que el tiempo no es un *modus cogitandi* cualquiera, sino un *ente de razón* que, en palabras de Spinoza, “sirve para explicar la duración”¹. ¿Qué significa eso? Para comprender esta *función* propia que lo diferencia de los otros entes de razón es necesario retroceder a ese momento del texto.

Luego de excluir de la dimensión propia del ser real a la quimera y al ser ficticio —que ni siquiera pueden calificar como afecciones del pensamiento²— el filósofo holandés opera allí una división del ente de razón en tres categorías correspondientes a la función cognoscitiva que efectúan: “[...] el ente de razón no es más que un modo de pensar, que sirve para [1] *retener*, [2] *explicar* e [3] *imaginar* más fácilmente las cosas entendidas (*res intellectas*)”³. Subrayemos primeramente que según Spinoza todos ellos cumplen su función propia en relación con cosas “entendidas”; de manera que el discurso spinoziano se centra menos en su “irrealidad” y más en su génesis y su capacidad “positiva” para la ciencia físico-matemática que se intenta organizar en fundamentos racionales.

Permítasenos resumir brevemente su clasificación, lo cual nos ayudará a comprender la función específica del tiempo. Por un lado, [1] hay modos de pensar cuya formación depende de la reducción (arbitraria) de las cosas naturales a ciertas “clases” a las que se acude como auxiliares de la memoria; su operatividad reside por lo tanto en el hecho de que permiten “retener más firme y fácilmente las cosas y [...] traerlas a la mente cuando queremos”, tal como hacen el *género* y la *especie*. También [3] existen modos de pensar

¹ *Ibidem*. Subrayado nuestro. Como ya vimos, no toda afección del pensamiento es para Spinoza un *ens rationis*; pero sí, necesariamente, lo inverso. Ahora bien, Spinoza afirma categóricamente que los entes de razón -y el tiempo es uno de ellos- “no son ideas de cosas”. En este sentido, por ejemplo, la idea de una cosa real es un modo de pensar; pero el tiempo, aún siendo un modo de pensar no es de ninguna manera una idea (de la duración de una cosa real). Para serlo debería corresponderle directamente un objeto real como su *ideatum*.” (CM I, 1, *op. cit.*, p. 243; G I, p. 234).

² “Dado que la quimera no está ni en el entendimiento ni en la imaginación, se puede llamar cómodamente ser verbal, puesto que sólo se puede expresar con palabras (...) la quimera no es nada, aparte de la palabra” (CM I, 3, p. 251-252; G I, p. 241). El ser ficticio, aunque existe en el pensamiento, depende de la voluntad arbitraria del sujeto, mientras que los entes de razón son formados por la voluntad guiada por la razón. Cf. GUEROULT, M., Spinoza I. Dieu, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, Apéndice I, p. 417

³ CM I, 1, *op.cit.*, p. 242 (G I, p. 233). El subrayado es de Spinoza.

a partir de los cuales “imaginamos no-entes de forma positiva”; así, espontáneamente, la mente humana se refugia en entes de razón que sirven para expresar confusamente las negaciones o privaciones. Algunos ejemplos que da Spinoza son la *ceguera*, la *extremidad*, las *tinieblas*. Finalmente, [2] los modos de pensar que menciona allí, en segundo lugar, son aquellos que más nos interesa aquí: son los que sirven para *explicar* las cosas, determinándolas por comparación con otras. Según Spinoza, forman parte de éstos: el *tiempo*, el *número* y la *medida*, que explican la duración, la cantidad discreta y la cantidad continua, respectivamente¹.

En el contexto de la definición del tiempo, entonces, “explicar” la duración-existencia de una cosa es “compararla” con la duración-existencia actual de otras cosas que conservan un movimiento *cierto y determinado* —aclaración importante esta última ya que justifica el hecho de que esta afección del pensamiento revista una función *explicativa* como característica principal suya. No sólo el acto comparativo —subjeto podríamos decir— está en el origen del tiempo como “ente de razón” sino también, y sobre todo, la “presencia” (o mejor, la co-presencia) de “otras cosas” que en virtud de su constancia e invariabilidad se ofrecen como legítimas referencias constitutivas de la determinación por comparación que es el tiempo, posibilitando con ello un conocimiento “explicativo” de ciertos fenómenos naturales sensibles. El tiempo es en esta obra expositiva del pensamiento de Descartes un modo de pensar adaptado a la realidad, esto es, a la discontinuidad y división propia de la duración-existencia de las cosas extensas creadas, cuyo movimiento es “explicado” por aquél en el marco de una ciencia físico-matemática. En este sentido es un *genuino* ente de *razón*, cuya eficacia *para la física matemática* está fuera de duda en los *Pensamientos metafísicos* y sobre todo en los *Principios de filosofía de Descartes*². De hecho, es en el interior de la misma clasificación de los entes de razón que se opera una diferencia que coloca al tiempo en un lugar privilegiado respecto de los otros auxiliares: por un lado, no se relaciona con cosas inexistentes o con imágenes de cosas inexistentes —es decir, ni con “clases” de

¹ CM I, 1, *op. cit.*, pp. 242-243 (G. I, pp. 233-234). Como se desprende de los mecanismos (mentales) que producen a los entes de razón, y más allá de su operatividad, una característica que los unifica es el hecho de que *todos* involucran en cierto grado la imaginación puesto que, de una u otra manera, efectúan una inversión de la realidad. Es decir, en los términos de Marilena Chauí, los auxiliares de la memoria disipan lo universal porque generalizan lo individual; los modos explicativos pierden lo singular porque individualizan dividiendo; y los modos que sirven para imaginar “olvidan” el ser puesto que dan a la nada una “potencia realizadora” (CHAUI, M., *op. cit.*, p. 374).

² No obstante su eficacia “geométrica”, a partir de la Carta 12, Spinoza somete al tiempo a un análisis crítico para determinar con exactitud su función y su estatuto en el marco de una inteligibilidad integral de la Naturaleza. Véase *Infra*, cap. 3.

seres ni con no-entes—; y por el otro, en su génesis, como uno de sus elementos de comparación, tiene algo “cierto y determinado”¹.

Ahora bien, si el tiempo puede en esta obra “explicar” (racionalmente) la duración es porque ésta, como dijimos, es concebida como *ya dividida*. Y si la duración está limitada y dividida es porque caracteriza la modalidad de la existencia de las cosas “creadas”, es decir de los seres cuya esencia implica sólo una existencia posible y que, por eso, requieren una causa exterior para *seguir durando*. En otras palabras, como ya señalamos, en esta publicación las cosas creadas no tienen *en sí mismas* la fuerza para mantenerse en la existencia; el *conatus* —en cuanto esencia actual de las cosas singulares— está por completo ausente. De la distinción entre la existencia necesaria y aquella sólo posible (axioma 6 de Spinoza), y de la concepción de la duración *como si* estuviese realmente dividida, surge también indirectamente el *tiempo*. En efecto, el ser cuya esencia implica sólo una existencia posible supone que los momentos de su duración son contingentes, independientes y contiguos entre sí (discontinuos). Es por eso que puede abstraerse uno de esos momentos, tomándolo como caso especial (por su regularidad), y servir así para *explicar* —esto es, “medir”— la duración de los fenómenos sensibles, o la duración del movimiento de los cuerpos. Justamente porque en esta obra (DPP/CM) la duración se concibe ya dividida, el tiempo aparece inmediatamente como el ente *de razón* que permite “explicarla”².

III. La divisibilidad infinita del tiempo, o la crítica implícita a Descartes

El análisis que hemos realizado nos lleva ahora a plantearnos otro interrogante: más allá de la rigurosidad expositiva, y en relación con el *tiempo*, ¿Spinoza llega a las mismas conclusiones que Descartes, es decir concibe el tiempo como un modo de pensar (abstracto) y como “número” del movimiento? ¿De qué manera puede el tiempo jugar un papel importante en una ciencia físico-matemática *bien fundada*? En parte ya hemos dado una respuesta cuando estudiamos su estatus ontológico: el tiempo puede cumplir un papel en esa ciencia únicamente con una condición, a saber: la de no ser confundido

¹ Aunque no por ello “absoluto”: la elección del elemento de comparación —en este caso los astros— es *siempre arbitraria*, y es una abstracción. Sin embargo, aquí, en los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza no subraya esto.

² Inversamente, como veremos más adelante, la carta 12 explica que *porque* la duración es en sí indivisible y fluye necesariamente de la eternidad, el tiempo no puede sino fracturarla, dividirla en partes, imposibilitando con ello el conocimiento racional que es posible tener de ella en tanto que cualidad continua que caracteriza a los modos finitos.

con la duración concreta de las cosas, y aprehendiéndolo por lo tanto exclusivamente como lo que es, un *modus cogitandi* o una afección del pensamiento.

Esa advertencia, ese pedido de no confusión de un ser real con un ser mental, sabemos que es de origen cartesiano. Según Descartes, recordemos, la duración —esto es, la existencia actual de las sustancias finitas— se reducía en última instancia a la *repetición discreta* de creaciones en momentos ellos mismos indivisibles; y esa discontinuidad convivía, aparentemente sin problemas para el filósofo francés, con la continuidad real de la materia toda. El tiempo, por otro lado, era catalogado como un simple modo de pensar; o más precisamente como *número* del movimiento en el marco de la geometrización de la naturaleza.

Ahora bien, un aspecto importante de la doctrina cartesiana es que el *tempus* no cumple, en tanto que cantidad continua homogénea, una función significativa en la física-metafísica, es decir, en la “explicación” de las leyes del movimiento y colisión de los cuerpos del filósofo francés. Lo cual permite interpretar la posición final de Descartes como esencialmente ambigua, en la medida en que daba cuenta de su manejo de los elementos puramente matemáticos del análisis del tiempo y a la vez lo expulsaba (reducido al *instante*) de la física mecánica. Aunque como vimos Spinoza no recusa en esta obra la divisibilidad de la duración con su reordenación de los axiomas, para él siempre se puede concebir una duración más corta; desde el punto de vista de la potencia creadora, en efecto, es indefinidamente divisible, y nunca se reduce a un instante indivisible.¹ ¿Puede lo mismo afirmarse del tiempo, esto es, del ente de razón que sirve para explicar esa duración? ¿Cuál es la naturaleza de la divisibilidad del tiempo tal como la analiza Spinoza en el escolio de la segunda parte de los *Principios de la filosofía de Descartes*?

1. La divisibilidad del tiempo

En la proposición 5 de la segunda parte de ese texto, fiel al razonamiento de Descartes —y por eso conservando uno de los dogmas principales de su física—, Spinoza niega la existencia de los átomos y prepara el terreno para el tratamiento de la cuestión del

¹ “[...] Dios, porque es omnipotente, nunca creará una duración tal, que no pueda crear otra mayor; pues la naturaleza de la duración es tal, que siempre se puede concebir una mayor o menor que otra dada” (CM II, 10, *op. cit.*, p. 288; G I, p. 270-271). El contraste con Descartes es evidente.

infinito y de la divisibilidad de lo continuo¹. El escolio que agrega Spinoza a esta proposición está constituido por dos momentos distintos y fácilmente perceptibles en los que vale la pena detenerse. Por un lado, el filósofo holandés presenta los argumentos de los defensores del atomismo para destacar las paradojas relativas al problema del infinito en las que se ven envueltos². Por el otro, expone *la respuesta de Descartes* a dichos argumentos, es decir la refutación cartesiana del atomismo, basada simultáneamente en la fuerza probatoria de la idea clara y distinta y en la incomprendibilidad del infinito³. Sin embargo, si bien es manifiesto que no comparte la posición de los atomistas, eso no significa que deba asumir —al menos sin críticas— la argumentación del filósofo francés; menos aún si tenemos presente que este era justamente un aspecto de la reflexión de Descartes del cual Meyer nos advertía en el Prefacio que no era expresivo del pensamiento personal de Spinoza⁴. La crítica no siempre asume la forma de la refutación directa; el silencio puede a veces cumplir el mismo efecto. En este sentido, como veremos, la exposición spinoziana —desde la proposición 5 hasta el escolio de la sexta—, aún con sus silencios plantea como problemática la disparidad, al interior de la física metafísica cartesiana, entre un atomismo temporal y una concepción continua de la materia; una diferencia como esa no puede tener lugar, de acuerdo con Spinoza, en una ciencia que se reclama del entendimiento. Por lo tanto, es en razón de la debilidad del argumento de Descartes, que no obstante debe formar parte de una obra expositiva de su pensamiento, que Spinoza le cede la palabra y concluye: “Por esta razón, *Descartes* tiene por indefinidas aquellas

¹ “Proposición 5. Los átomos no existen. Prueba. Los átomos son partes de materia indivisibles por su naturaleza (por la def. 3). Ahora bien, la naturaleza de la materia consiste en la extensión (por la prop. 2) y ésta, por pequeña que sea, es divisible por su naturaleza (por el ax. 9 y la def. 7). Por consiguiente, una parte de materia, por pequeña que sea, es divisible por su naturaleza, es decir, que no existen átomos o partes de materia indivisibles por su naturaleza” (DPP II, 5, *op. cit.*, p. 197; G I, p. 190).

² “Algunos afirman que existen los átomos, porque un infinito no puede ser mayor que otro. Ahora bien, si dos cantidades, por ejemplo, A y otra que es doble que ella, son divisibles al infinito, podrán también ser divididas efectivamente (*actu*) por el poder de Dios, que capta con una mirada sus infinitas partes, en un número infinito de partes. De ahí que, como, según se ha dicho, un infinito no es mayor que otro, la cantidad A será igual que su doble, lo cual es absurdo” (DPP II, 5, *op. cit.*, p. 197; G I, p. 190).

³ “Descartes responde a todo esto diciendo que no debemos rechazar lo que está al alcance de nuestro entendimiento y que, por tanto, percibimos clara y distintamente, a causa de otras cosas que superan nuestro entendimiento o capacidad y que, por tanto, no son percibidas por nosotros más que de una forma muy inadecuada. Efectivamente, el infinito y sus propiedades superan el entendimiento humano [...]” (*Ibidem*, p. 198; G I, p. 190).

⁴ “Tampoco debo pasar aquí por alto que hay que entender en el mismo sentido, es decir, como afirmado según la opinión de Descartes, algo que se repite en varios pasajes: esto o aquello supera la capacidad humana. No se debe interpretar esto como si nuestro autor [Spinoza] expresara con ello su propia opinión[...]” (MEYER, L., *op. cit.*, p. 140; G I, p. 132). Es decir, para Spinoza el infinito puede ser comprendido por la mente humana.

cosas en las que no advertimos ningún límite, como son la extensión del mundo, la divisibilidad de las partes de la materia, etc.”¹

En virtud de lo anterior, la proposición 6 puede afirmar legítimamente que “la materia es indefinidamente extensa y la materia del cielo y de la tierra es una y la misma”². Luego de probar separadamente las dos tesis contenidas en la proposición (lo cual ya puede verse como un indicio de la disociación entre lo que admitirá del cartesianismo, la unidad y homogeneidad de la materia, y aquello que, como veremos, recusará, a saber: la divisibilidad indefinida exclusiva de la extensión), Spinoza emprende en el escolio un largo análisis, en el cual se refiere, explícitamente y a partir de las paradojas de Zenón, a los problemas del infinito, de la divisibilidad y de lo continuo. Señalemos, de paso, que este examen ocupa un lugar central en la propia economía del texto, en la medida en que implica un cambio de perspectiva, fiel al espíritu del cartesianismo: si antes dominaban las consideraciones de orden geométrico en la física de los cuerpos, a partir de ahora regirán aquellas relativas a la cinemática, es decir, a la mecánica de los cuerpos cuyos movimientos estarán contenidos en una dilucidación omnicomprendiva que los fundamenta y explica (7 a 11).

El escolio comienza recordando ciertos aspectos de la metafísica y de la física cartesianas concernientes a la “naturaleza o esencia de la extensión”, que Spinoza demostró rigurosamente en las proposiciones anteriores e incluso en la primera parte, y que son necesarios para el desarrollo de las cuestiones que se presentan en el escolio: la concepción de la extensión como una sustancia creada por Dios³; la doctrina según la cual esta sustancia es conservada en todos los momentos de su existencia con la misma fuerza por la que fue creada⁴; el argumento de la unión sustancial del alma y del cuerpo, a partir de la cual se percibe la existencia actual de las variaciones que sobrevienen en la

¹ DPP II, 5, *op. cit.*, p. 198 (G I, p. 191). Subrayado nuestro. Lécrivain sostiene la hipótesis, que suscribimos completamente, según la cual el tratamiento por parte de Spinoza de la cuestión del infinito y de la divisibilidad del tiempo en el escolio de la proposición 6 puede verse como el aspecto crítico y propiamente “spinozista” ausente en el escolio de la proposición sobre la inexistencia de los átomos. Cf. LÉCRIVAIN, A., *op. cit.* (II), p. 130

² *Ibidem*. Spinoza reúne en una proposición lo que Descartes había sostenido en dos artículos de sus *Principios*, el 21 y el 22. Cf. DESCARTES, *op. cit.*, pp. [AT VIII 52 / IX-2 34-35]

³ “[...] hemos demostrado que [la extensión] fue creada por Dios tal como la concebimos [...]” (DPP II, 6 esc., *op. cit.*, p. 198; G I, p. 191)

⁴ “[...] y de la proposición 12 de la misma parte [parte 1] se sigue que ahora es conservada por el mismo poder con el que fuera creada” (*Ibidem*, p. 198-199; G I, p. 191). Según Santinelli, la demostración de esta proposición (12 de la Primera Parte) es un ejemplo importante de la habilidad retórica de Spinoza, por medio de la cual, sin contradecir a Descartes, el filósofo holandés prueba que Dios conserva todas las cosas no por una exigencia de la naturaleza de las cosas creadas sino por la propia perfección divina que se expresa como infinita potencia. Cf. SANTINELLI, C., *op. cit.*, p. 150.

materia-extensión, “tales como la divisibilidad y el movimiento local”¹. En seguida, Spinoza agrega que debido a que por medio de los sentidos se perciben “de infinitos modos” el movimiento y la divisibilidad, necesariamente deben corresponderse “infinitas variaciones de la materia” que, para ser concebidas clara y distintamente, deben concebirse como “modos de la extensión y no como cosas realmente distintas de la extensión”². De esta manera, antes de mencionar a Zenón, por medio del cual —como ya dijimos— Spinoza elucidará las paradojas concernientes a lo continuo y lo infinito, el primer párrafo del largo escolio concluye planteando la posición que adopta el filósofo holandés frente a las mismas: “[...] como *nosotros* no admitimos nada más que lo que concebimos clara y distintamente, y como entendemos clara y distintamente que la extensión no es susceptible de ningún movimiento, aparte del local [...], no debemos admitir ningún otro movimiento, aparte del local”³.

“Nosotros”, refiere sin dudas a Spinoza y Descartes. El filósofo holandés adhiere entonces a la concepción cartesiana del movimiento, según la cual consiste en el traslado de una parte de la materia de un lugar a otro. Pero lo hace, como revelará la referencia a Zenón, para conferirle rigurosidad y tornarla completamente inteligible en el marco de una ciencia del movimiento que debe ser, simultáneamente, una ciencia del entendimiento. Esta última aclaración es importante porque señala la norma a la que según Spinoza debe suscribir el físico matemático, a saber: la inflexible distinción entre el conocimiento sensible imaginativo, con el cual necesariamente trabaja pues se ocupa de “cuerpos” (fenómenos sensibles), y el intelectual, que debe dirigir y fundamentar al primero. Por eso mismo, además, el propósito del filósofo holandés no es refutar *empíricamente* a Zenón, sino *racionalmente*: “[...] aduciré aquí sus argumentos principales y mostraré, a la vez, que sólo se apoyan en falsos prejuicios, es decir en que Zenón no tenía un *concepto* exacto de la materia”⁴. Entonces, si merece la pena retomar los argumentos del Eléata en este escolio, de los cuales surgen “paradojas” importantes —esto es, oposiciones entre los datos sensibles y el razonamiento lógico-conceptual— es porque aquél no tenía un concepto adecuado de la materia. Spinoza quiere fundar la

¹ *Ibidem*, p. 199 (G I, p. 191).

² *Ibidem*, p. 199 (G I, p. 192). Lécrivain llama la atención al uso que hace Spinoza de las expresiones “infinitos modos” e “infinitas variaciones de la materia”, que son extrañas al pensamiento cartesiano y que evocan la discursividad propia de la ontología spinoziana, anunciando de esa manera ciertos textos ulteriores del filósofo holandés, tales como la carta 12. Cf. LÉCRIVAIN, A., *op. cit.* (II), p. 134-135

³ *Ibidem*, p. 199 (G I, p. 192).

⁴ DPP II, 6 esc., *op. cit.*, p. 200; G I, p. 192. Subrayado nuestro.

física matemática cartesiana en principios incuestionables. A resolver esta cuestión, esta aparente paradoja, apunta el tratamiento que emprende a continuación nuestro autor.

Ahora bien, el primer argumento que menciona no se corresponde con ninguna de las paradojas de Zenón que nos han llegado a través de Aristóteles¹. No obstante esto, como ha sido señalado por Lécrivain y luego por Israël, se lo puede vincular con el argumento del *estadio* ya que ambos se oponen a la tesis finitista, es decir, a aquella que compone el tiempo y el espacio de elementos últimos e indivisibles, es decir, de instantes y puntos respectivamente². Spinoza restituye el argumento del siguiente modo:

“Cuentan, en primer lugar, que él dijo que, si se diera el movimiento local, el movimiento de un cuerpo, que se moviera circularmente a gran velocidad, no se distinguiría del reposo. Y como esto es absurdo, también lo primero. El consecuente lo prueba así. Un cuerpo está en reposo cuando todos sus puntos permanecen fijos en el mismo lugar. Es así que todos los puntos de un cuerpo que gira a gran velocidad permanecen fijos en el mismo lugar”³.

A continuación Spinoza ilustra el argumento con un ejemplo que, dice, pertenece también al propio Zenón: el de una rueda que gira sobre su centro y cuyos tres puntos (ABC) describen un círculo en una menor cantidad de tiempo a medida que la velocidad aumenta. De esta manera, por medio de una hipótesis, exhibe la *reductio ad absurdum* característica del razonamiento del Eléata:

“[...] si concebimos que esa velocidad aumenta al infinito y que el tiempo disminuye hasta el instante (& *tempus diminuiusque in momenta*), entonces el punto A (...) estará en todos los instantes, es decir, fijamente, en el lugar en que

¹ “Zenón formuló cuatro supuestos sobre el movimiento que han producido gran perplejidad en cuantos han intentado resolverlos. Según el primero el movimiento es imposible, porque lo que se moviese tendría que llegar a la mitad antes de llegar al término final (...). El segundo argumento, conocido como «Aquiles», es éste: el corredor más lento nunca podrá ser alcanzado por el más veloz, pues el perseguidor tendría que llegar primero al punto desde donde partió el perseguido, de tal manera que el corredor más lento mantendrá siempre la delantera. Este argumento es el mismo que el dicotómico, aunque con la diferencia de que las magnitudes sucesivamente tomadas no son divididas en dos. La conclusión es que el corredor más lento nunca será alcanzado y el procedimiento es el mismo que el del argumento por dicotomía (...). El tercero, ya mencionado antes, pretende que la flecha que vuela está detenida. Esta conclusión sólo se sigue si se admite que el tiempo está compuesto de «ahoras», pero si no se lo admite la conclusión no se sigue. El cuarto argumento [del estadio] supone dos series contrapuestas de cuerpos de igual número y magnitud, dispuestos desde uno y otro de los extremos de un estadio hacia su punto medio, y que se mueven en dirección contraria a la misma velocidad. Este argumento, piensa Zenón, lleva a la conclusión de que la mitad de un tiempo es igual al doble de ese tiempo” (ARISTÓTELES, *Física*, VI, cap. 9, 239b 10 – 240; *op. cit.*, pp. 233-235).

² Cf. LÉCRIVAIN, A., *op. cit.*, p. 137; ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 56

³ DPP II, 6 esc., *op. cit.*, p. 200 (G I, p. 192).

partió. Por consiguiente, A permanece siempre en el mismo lugar”¹.

Como sabemos, Aristóteles transmitió los argumentos sugiriendo que éstos se dirigían *contra* la existencia del movimiento². Sin embargo, según Spinoza, para dar una respuesta al primero de ellos es necesario, en sus palabras, “advertir que se dirige contra la velocidad máxima, más bien que contra el movimiento mismo”³. Más allá de esa advertencia, entonces, y puesto que el filósofo holandés declara prontamente no examinar “si Zenón argumenta correctamente”, de lo que se trata en el escolio es de indicar los prejuicios sobre los que se apoya su argumentación para refutar el movimiento, que se reducen a dos. Por un lado, el argumento supone la existencia de una velocidad máxima, es decir una velocidad tal que sería la mayor posible; y por el otro, implica la idea según la cual “el tiempo se compone de instantes, como otros concibieron que la cantidad consta de puntos indivisibles”⁴. El razonamiento de Spinoza muestra con habilidad la conexión entre las ideas de una velocidad máxima, la de un movimiento que sería el más rápido, y la del instante temporal como unidad indivisible —premisas que si fueran aceptadas debería concluirse asimismo que el Eléata argumenta correctamente—. De manera que en el marco de la tesis finitista se plantea una correspondencia entre el argumento de la indivisibilidad de los instantes y la composición del espacio a partir de puntos. Llegamos por lo tanto a la respuesta de Spinoza a la pretendida validez de los requisitos del argumento de Zenón:

“Ahora bien, *ambos supuestos son falsos*, ya que nunca podemos concebir un movimiento tan rápido que no podamos concebirlo, a la vez, más rápido. *Pues repugna a nuestro entendimiento* que, por pequeña que sea la línea que describe un movimiento, lo concibamos tan rápido que no podamos, al mismo tiempo,

¹ *Ibidem*, p. 200-201 (G I, p. 193). *Momenta* designa allí una unidad temporal indivisible, como *instant* y *momentum* lo hacen en la metafísica y física de Descartes, tal como creemos es leída por Spinoza. Como ya mencionamos en una nota, Prelorenzós considera que Descartes no es un defensor de la discontinuidad temporal. Por lo tanto, sostiene que efectivamente *momenta* alude en el escolio de Spinoza a un átomo temporal; sin embargo, puesto que para él no hay una doctrina cartesiana discontinuista del tiempo, la referencia spinoziana no puede sino dirigirse únicamente a Zenón, única figura a quien Spinoza estaría refutando en ese escolio. Cf. PRELORENZÓS, Y., op. cit., p. 53-56. La interpretación de Prelorenzós, como resulta evidente, se aleja tanto de la que presentamos aquí, como también de la que defienden comentaristas como A. Lécrivain, N. Israël, Ch. Jaquet y M. Chauí, quienes consideran que Spinoza interpreta a Descartes como un discontinuista. Con respecto a esto, entonces, aquí seguimos las indicaciones de estos últimos intérpretes, para quienes, a diferencia de Prelorenzós, lo importante es referirse al modo como Spinoza entiende a Descartes en esta exposición de su pensamiento.

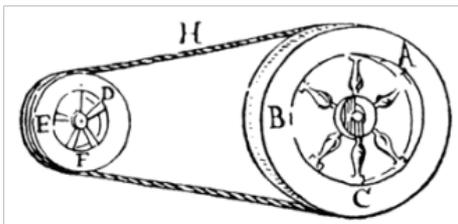
² “Zenón formuló cuatro supuesto sobre el movimiento” (ARISTÓTELES, *Física*, VI, 239b 9; op. cit., p. 233).

³ DPP II, 6 esc., op. cit., p. 201 (G I, p. 193).

⁴ “*Primo igitur supponit corpora adeo celeriter posse concipi moveri, ut celerius moveri nequeant. Secundo tempus componi ex momentis, sicut alii componi quantitatem ex punctis indivisibilibus conceperunt*”. (*Ibidem*).

concebirlo más. (...) Y decimos también lo mismo del tiempo, que es la medida del movimiento, a saber que repugna claramente a nuestro entendimiento concebir un tiempo tal que no pueda existir otro más corto”¹.

Los supuestos sobre los que fundamenta el Eléata su argumentación para rechazar la posibilidad del movimiento son para Spinoza falsos (*falsum*). Así como siempre es posible concebir (intelectualmente) un movimiento más rápido² y una duración más corta³, del mismo modo siempre se puede concebir un tiempo —“que es la medida del movimiento”—, más corto⁴. Es decir, toda cantidad determinada, delimitada, de la duración del movimiento de un cuerpo, es divisible indefinidamente (*ad infinitum*). Spinoza prueba esto con un ejemplo ligeramente parecido al que atribuye a Zenón: supone la existencia de dos ruedas (ABC y DEF), una de ellas dos veces mayor que la otra, y unidas por una cuerda (H), de manera que mientras la rueda ABC gira en torno de su centro hace girar a la más pequeña:



En el ejemplo resulta evidente que la rueda DEF, girando junto a la rueda ABC por medio de la cuerda (H), “se mueve a doble velocidad que ABC y que, por lo mismo, el punto D vuelve a estar, a cada medio instante, en el mismo lugar del que partió”⁵. De esta manera, es imposible asentir a la tesis finitista —supuesto de la argumentación de

¹ *Ibidem*, *op.cit.*, p. 201 (G I, p. 193-194). Subrayado nuestro.

² La hipótesis contraria es directamente un imposible para Spinoza, es decir, remite a una quimera. Recordemos en efecto que el filósofo holandés define, en la nota marginal de la edición latina de 1663, la quimera como “aquello cuya naturaleza implica una abierta contradicción” (CM I, 1, nota de Spinoza, *op.cit.*, p. 242; G I, p. 234). Siendo el movimiento, en la perspectiva que adopta Spinoza aquí, un modo de la extensión geométrica *cartesiana*, que es *por naturaleza* divisible, afirmar la posibilidad de concebir un movimiento tal que no habría ninguno más rápido, sería simplemente enunciar algo que es imposible de imaginar y mucho menos de entender. Cf. CM I, 3, *op. cit.*, pp. 250-252 (G I, p. 240-241).

³ Cf. CM II, 10, *op. cit.*, p. 288 (G I, p. 270-271). Allí Spinoza sostiene que Dios, ser infinito y omnipotente, siempre podrá crear una duración más corta que cualquiera que nuestro entendimiento conciba.

⁴ DPP II 6 esc., *op. cit.*, p. 201; G I, p. 193-194: “*tempore (...) quod motus mensura est*”. Definido así, este “tiempo” se relaciona con el tiempo como ente de razón de los *Pensamientos metafísicos* y no con la duración concreta o existencia actual de las cosas creadas.

⁵ DPP II 6 esc., *op. cit.*, p. 202 (G I, p. 194). Subrayado nuestro.

Zenón—, porque aun atribuyéndole por hipótesis a la rueda ABC el doble de velocidad, en ese caso la rueda DEF girará dos veces más rápido que aquella, y “así al infinito”¹.

El instante no es entonces un elemento último e indivisible, y no puede serlo para una ciencia del movimiento de los cuerpos que se reclama una ciencia del entendimiento. Cualquier intervalo de tiempo, cualquier cantidad de duración determinada en la que está toda la materia en movimiento, supuesta tan corta como se quiera, es susceptible de una división al infinito (*ad infinitum*), siguiendo la divisibilidad debida a la extensión. No hay entonces divisibilidad ni de la duración ni del tiempo en instantes últimos puesto que esa suposición lleva implícitamente a aceptar el razonamiento de Zenón, y por lo tanto a negar el movimiento. Si un cuerpo puede moverse, si puede abandonar un lugar y ocupar otro en un momento de tiempo, es justamente porque no hay instantes de tiempo absolutamente indivisibles.

La indivisibilidad del instante es también el requisito de la segunda y última paradoja que Spinoza analiza en el escolio, y que reproduce la célebre argumentación de la flecha “en movimiento”²:

“Si un cuerpo se mueve, o se mueve en el lugar en que está o en el que no está. Ahora bien, no se mueve en el que está, porque si está en algún lugar, está necesariamente en reposo; ni tampoco en el que no está. Por tanto, el cuerpo no se mueve. *Este argumento es, no obstante, completamente similar al primero, ya que supone que existe un tiempo menor que el cual no hay ningún otro*”³.

Es decir, la paradoja tiene sentido sólo porque se sustituye el tiempo infinitamente divisible por un tiempo compuesto de partes distintas e indivisibles, “ahoras” absolutamente indivisos. La respuesta de Spinoza es pues la misma que en el primer caso:

¹ *Ibidem*. El filósofo holandés, con su sagacidad retórica, sostiene en primera persona: “Yo digo que concibo que esta velocidad sea *indefinidamente más rápida* y que, por lo mismo, los instantes disminuyan al infinito” (“*Dico me clare concipere celeritatem hac indefinite celeriore, & consequenter momenta in infinitum minora*”). (*Ibidem*). Spinoza presenta a continuación otra prueba, exclusivamente conceptual: “Por lo demás, esto resulta clarísimamente del simple concepto de materia. En efecto, la esencia de la materia consiste en la extensión o espacio siempre divisible, como hemos probado ya; y no hay movimiento sin espacio. También hemos demostrado que una parte de materia no puede ocupar simultáneamente dos espacios...”. Y afirma la misma conclusión: “Luego, si una parte de la materia se mueve, se mueve a través de algún espacio; y este espacio, por pequeño que se lo imagine y, por eso mismo, también el tiempo con el que se mide aquel movimiento, será divisible, y lo será igualmente el tiempo de ese movimiento, y así al infinito (*tempus divisibile erit, & hoc in infinitum*)”. (*Ibidem*, pp. 202-203; G I, p. 194).

² “Zenón cae en un paralogismo cuando dice: si siempre todo lo que está en algún lugar igual a sí mismo está en reposo, y si lo que se desplaza está siempre en un «ahora» entonces la flecha que vuela está inmóvil” (ARISTÓTELES, *Física*, VI, 239b 5-7, *op. cit.*, p. 233).

³ DPP II 6 esc., *op. cit.*, p. 203 (G I, p. 195). Subrayado nuestro.

“[...] pero, si [Zenón] toma el tiempo en el sentido que antes he explicado, es decir, *en su verdadero sentido, no puede asignar nunca un tiempo tan pequeño que, aunque se lo supusiera infinitamente más corto, un cuerpo no pueda, en ese tiempo, ocupar un lugar y cambiar de él, como es evidente a quien preste atención*”¹.

Nuevamente la crítica de Spinoza se dirige contra la concepción del instante como un elemento último e indivisible; concepción que supone por su parte una comprensión del tiempo como una sucesión de momentos *ya* realizados e irreductibles entre sí².

En relación con las consideraciones cinemáticas a que da lugar este escolio, entonces, merece llamar la atención a un aspecto importante: la “transcripción” crítica de Spinoza de los artículos 33, 34 y 35 de la segunda parte de los *Principios* de Descartes. Allí, tal como hemos visto en el primer capítulo, el filósofo francés sostenía por un lado la teoría del movimiento de los cuerpos, por la que se deducían las desigualdades de velocidad correspondientes a los espacios ocupados por los cuerpos en movimiento; lo cual, por otro lado, le permitía introducir el concepto de una división *indefinida y real* de la materia que, sin embargo, permanecía incomprensible para el entendimiento humano y que estaba unida a la concepción de una temporalidad discontinua en instantes discretos. En otros términos: el filósofo francés concibe la materia como divisible *por su propia esencia*; reducida a una *cantidad geométrica* no puede sino ser divisible *indefinidamente* por su propia naturaleza. “Indefinido” alude aquí al hecho de que no se puede encontrar (mentalmente) un número definido de divisiones; es decir, para Descartes hay efectivamente un número infinito de divisiones que, además, constituyen partes realmente distintas. Ahora bien, la extensión geométrica excluye de sí el movimiento y la producción de los cuerpos, ambos necesitando *para existir y continuar existiendo* una causa externa, Dios. La “medición” de la duración del movimiento de los cuerpos (recordemos que el *tempus* es en el artículo 57 “número” del movimiento) es posible entonces porque el número es intrínseco a la definición de las cosas singulares (cuerpos)³. En otras palabras, el número sirve para la *definición* de lo que es *indefinido* por su propia naturaleza; el tiempo cartesiano “enumera” así un movimiento cuya existencia es discreta.

¹ *Ibidem*. Subrayado nuestro.

² Cf. LÉCRIVAIN, A., *op. cit.* (II), p. 138.

³ En el artículo 8 de la segunda parte, Descartes dice que “la cantidad y el número sólo por la razón se diferencian de la cosa mensurable y numerada” (*op. cit.*, p. 45).

Spinoza desdobra esos artículos en 4 proposiciones (8 a 11) y anticipa en la número 10 el concepto de “indefinidos grados de velocidad”, al que Descartes hace mención recién en el artículo 48¹. Sin embargo, lo más interesante y sugestivo es la omisión por parte de Spinoza en la proposición 11 de la referencia cartesiana a la incomprendibilidad de aquélla división real e indefinida². Esto puede ser un indicio de su rechazo de la diferencia planteada rigurosamente por Descartes entre “infinito” e “indefinido” y del abismo ontológico que supone entre Dios y las criaturas³. Si esa división es “indefinida”, no lo es porque ella produzca efectivamente un infinito número de partículas (cuyo movimiento el tiempo puede enumerar o “medir”). La divisibilidad es “indefinida” precisamente porque no se puede aplicar ningún número (finito y discreto por naturaleza) a la división, efectivamente producida⁴. Lo “indefinido” sin embargo puede ser *entendido*. Por eso el tiempo debe ser llamado spinozianamente “medida” del movimiento: para excluir la finitud imaginativa (que conlleva para Spinoza el número) de aquello que debe explicar, a saber, la continuidad de un mismo movimiento o su duración. “Medir” es una actividad de la razón sobre algo que es imaginado.

2. La discontinuidad del tiempo

¿Qué es entonces el tiempo “en su verdadero sentido”? ¿A qué refiere el tiempo analizado en el escolio? ¿La crítica de Spinoza supone acaso que éste sea continuo? Es decir: la divisibilidad infinita que lo caracteriza y que lo convierte en un legítimo *ente de razón* en el marco de una ciencia físico-matemática, ¿implica simultáneamente su

¹ DESCARTES, Principios, II, 48, *op. cit.*, p. 65 [ATVIII 68 / IX-2 90]

² Cf. DPP II, 11, *op. cit.*, p. 208 (G I, p. 199).

³ Santinelli, entre otros, dice que este rechazo convive sin embargo con la fidelidad al texto cartesiano, lo cual es manifiesto por el hecho de que Spinoza coloca el concepto de “indefinido” entre las “definiciones” con las que se abre la segunda parte de los DPP (Cf. DPP II, *op. cit.*, p. 187, G I, p. 181), otorgándole al mismo la importancia que tiene efectivamente en la doctrina cartesiana. Cf. SANTINELLI, C., *op. cit.*, p. 149 nota 24; BENITEZ, L., “Infinitud e ilimitación en René Descartes”, en: BENITEZ, L., ROBLES, J. A. (coordinadores), *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*, UNAM-IIF, México, 1997. Chantal Jaquet, por su parte, sostiene que Spinoza (en CM I, 3) expone sin cuestionar la tesis de Descartes de los artículos 34 y 35 (Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 151-152). Sin embargo, de ese modo no se comprende porqué Spinoza, en la segunda parte de los DPP, omite la fórmula cartesiana relativa a la incomprendibilidad de la división real.

⁴ En su tesis de doctorado, Riesterer, explica esto muy claramente: “Spinoza’s division of the infinite allows him to correct Descartes’ statement: we are aware of the positive lack of limits obtaining in this example, and this manifests itself in our recognition on the inability to number the particles. We know that every division that can be made is made, but correctly understanding the division requires us to reject aids to the imagination” (RIESTERER, P., *Lost in the Labyrinth: Spinoza, Leibniz and the Continuum*, 2006, edición electrónica, p. 31).

continuidad como cantidad homogénea? ¿En qué se diferencia el análisis de Spinoza del de Descartes?

El tiempo es en la publicación de 1663 un *ente de razón* que sirve para explicar una duración concebida como dividida en partes realmente distintas. En el marco de la física cartesiana este modo de pensar sirve para explicar, por comparación, la duración del movimiento de los cuerpos. En otras palabras: el tiempo “en su verdadero sentido”, es decir concebido por el *entendimiento* en el marco de una ciencia físico-matemática, es un legítimo *ente de razón* que sirve para “medir” (no enumerar) la duración de los movimientos. Más allá de que hay sólo una división “modal” entre el movimiento y la extensión entonces, y puesto que como ya mencionamos en Descartes la división indefinida es compatible con una divisibilidad real, Spinoza se refiere en el escolio de la proposición 6 a esta última, es decir a la afirmación cartesiana de la distinción real de las partes de la materia¹. El tiempo, entonces, que es en el escolio “medida del movimiento”, es divisible en función de esa distinción real e indefinida de las partes de la extensión-materia; su divisibilidad es por lo tanto indefinida y nunca podría resolverse en la composición de instantes indivisibles y últimos. Una suposición como esa no sólo —en palabras de nuestro autor— “repugna claramente a nuestro entendimiento”, sino que lleva además en sí el peligro de reabrir en el seno del cartesianismo —que pretende una síntesis de la geometría y de la física en beneficio de la primera— las paradojas de Zenón que intentan negar el movimiento².

¹ “Dado que las partes de la materia se distinguen realmente entre sí (por Principios, parte I, artículo 61), una puede existir sin otra [...]” (DPP II, 8, *op. cit.*, p. 205; G I, p. 197). La misma postura en los *Pensamientos metafísicos*, pero esta vez afirmando como Descartes su incomprendibilidad: “Pues hay muchas cosas que superan nuestra capacidad, y sabemos, sin embargo, que fueron hechas por Dios, como, por ejemplo, aquella división real de la materia en indefinidas partículas: la hemos demostrado (Parte II, prop. 11) de forma suficientemente clara, aunque ignoremos cómo se realice tal división” (CM I, 3, *op. cit.*, p. 255; G I, p. 244). Spinoza no puede estar de acuerdo en este punto con Descartes; ya en el *Tratado Breve*, en efecto, considera a la extensión como un “atributo” de Dios y sostiene que “no se puede decir de ella que tenga partes (...) ella debe ser infinita en su naturaleza” (*Tratado Breve*, I, 2, 19; *op. cit.*, pp. 67-68). La carta 12 revelará esa misma doctrina. Sin embargo, Spinoza adopta en DPP superficialmente la posición de Descartes, en una obra expositiva de su pensamiento, para mostrar sus inconsecuencias y problemas. En este sentido, *desde la perspectiva de Spinoza*, el filósofo francés habría confundido la distinción *modal* de las partes de la materia con una distinción *real*, haciendo de esta última una distinción numérica. Cf. Principios I, 61 [AT VIII 29-30 / IX-2 52] y II, 34 [AT VIII 59-60 / IX-2 82]; *op. cit.*, pp. 30-31 y 58, respectivamente. Ahora bien, para Spinoza, como quedará más claro en el siguiente apartado, la consideración de la extensión-materia como divisible “realmente” o numéricamente se relaciona sólo con el punto de vista de la imaginación. Así, el número es expulsado de una explicación geométrica del espacio y el tiempo.

² Lécrivain sostiene que la referencia final del escolio, en donde Spinoza dice que es posible ver además de los dos argumentos analizados de Zenón un tercero “junto con su refutación en Descartes” —en una carta a Clerselier—, debe entenderse como la toma de distancia de la contradicción de un Descartes matemático privado —que manipula con facilidad los elementos del cálculo infinitesimal— y un Descartes metafísico público —que lo llevó a subordinar la teoría del movimiento a la consideración de la

De esta manera, si tenemos en cuenta el hilo conductor que une las proposiciones 5 y 6, incluyendo sus escolios, puede considerarse que Spinoza exhibe —y crítica subrepticamente— la simetría y compatibilidad que existe entre la ininteligibilidad del átomo (o la concepción continua de la materia) y la del instante (*momentum*) concebido como “un tiempo tal que no pueda existir otro más corto” (*tempus, quo minus dari non possit*)¹. Por eso, respecto de la física cartesiana, pareciera que según Spinoza es problemática la co-presencia, en una explicación que se reclama clara y evidente, de una concepción continua de la materia (en términos de su esencia) y discontinua —en instantes indivisibles— de la duración y del tiempo que la mide. En palabras de L. Brunschvicg, para Spinoza “[t]oda tesis que no afirme entre las diferentes partes del tiempo la misma continuidad, la misma solidaridad que entre las diferentes partes del espacio, deviene absurda”².

Aquí se presentan otros interrogantes y problemas. Como ya mencionamos antes, Spinoza dice en CM I, 1 que hay que evitar confundir, en la investigación de las cosas naturales, los seres reales con los entes de razón, ya que si lo hacemos, corremos el riesgo de no *entender* ni los modos de percibir las cosas (afecciones del pensamiento) ni la naturaleza real de las mismas (afecciones de las cosas)³. En otras palabras hay que cuidarse de confundir la imaginación (o mejor, aquello que imaginamos) con el entendimiento (o aquello que entendemos clara y distintamente). Hay que evitar esa confusión, todavía más si se quiere fundamentar una ciencia físico-matemática en el entendimiento, que si bien examina cosas naturales sensibles (que se perciben necesariamente por la imaginación), no obstante, debe tener su fundamento en la razón y dar explicaciones *definitivas* de esos fenómenos naturales. Nos parece que esta confusión, si leemos en continuidad la obra de 1663 con la carta 12 que estudiaremos en detalle en el próximo capítulo, puede referirse a la confusión de la duración (afección de una cosa real, en tanto que cualidad *continua* que expresa la potencia de los modos finitos) con el tiempo (ente de razón o *auxilia imaginationis*, con el cual percibimos la

acción de una causa trascendente e indivisible—. Por eso Spinoza estaría apartándose de las contradicciones que, en el seno del cartesianismo, corren el riesgo de hacer resurgir las paradojas de Zenón. Cf. LÉCRIVAIN, A., *op. cit.* (II), pp. 140-141

¹ DPP II, 6 esc., *op. cit.*, p. 203 (G I, p. 195).

² BRUNSCHVICG, L., “Descartes”, en: *Spinoza et ses contemporains*, *op. cit.*, p. 173. Traducción nuestra.

³ “[...] se comprende fácilmente que en la investigación de las cosas hay que poner todo cuidado en no confundir los seres reales con los entes de razón. Pues una cosa es investigar la naturaleza de las cosas, y otra, los modos como nosotros las percibimos. Si confundimos una con otra, no podremos entender ni los modos de percibir ni la naturaleza real. Aún más, y esto es lo peor, eso nos hará caer en grandes errores, como ya ha sucedido a muchos” (CM I, 1, *op. cit.*, p. 245; G. I, pp. 235-236).

duración, y que puede servir asimismo, bajo ciertas condiciones, para “medir” uniformemente otras duraciones, por ejemplo la del movimiento de un cuerpo).

Por otro lado, recordemos también que Spinoza en ese mismo capítulo de los *Pensamientos metafísicos* dice que el “número” es el modo de pensar que sirve para “explicar” la cantidad discreta (es decir, discontinua); que la “medida” es el que “explica” la cantidad continua; y que el “tiempo” es el ente de razón que sirve para “explicar” la duración. Ahora bien, fiel a Descartes, en esta obra la duración de las cosas creadas aparece dividida, esto es, “como si” constara de partes (necesitando por lo tanto la fuerza externa de Dios para continuar existiendo). Si tenemos en cuenta lo que venimos diciendo, se comprende entonces mejor la aproximación de Spinoza en el escolio 6 de DPP II. Allí dice que el “tiempo” es “medida del movimiento”; por lo cual, resulta claro que lo analiza como “ente de razón”, esto es, sin confundirlo con la duración real de las cosas, con su perseverancia actual. Sabemos además que en tanto ente de razón es indefinidamente indivisible, y, lo que quizás es más importante, que es “medida” porque el número no sirve (al ser finito y discreto) para determinar aquello que en una perspectiva cartesiana es “indefinido” (y continuo) por su propia naturaleza: la extensión-materia. En ese sentido, el escolio implica una crítica implícita a Descartes, a su concepción ambigua de la duración discontinua (de las sustancias creadas y de los cuerpos en movimiento) y del tiempo como “número” del movimiento.

Ahora bien, a pesar de ser *indefinidamente* divisible, ¿cómo piensa Spinoza la divisibilidad del tiempo-ente-de-razón? Según Israël, en tanto en el escolio los momentos temporales (instantes) se delimitan en función de la divisibilidad indefinida pero real de las partes de la materia, esto es, *a partir de una concepción abstracta de la cantidad*¹, aquellos momentos representan una sucesión discontinua infinitamente (o indefinidamente) divisible, a diferencia de la perspectiva finitista criticada en el escolio, según la cual lo que hay es una sucesión discontinua de instantes indivisibles. Esto le permite al intérprete sostener que en Spinoza hay dos concepciones —pero no dos conceptos— posibles del tiempo: la primera forma de discontinuidad remite al tiempo “en su verdadero sentido”, tal como es concebido por el entendimiento “en el seno de una lógica de la imaginación” (el tiempo indefinidamente divisible del escolio); y la

¹ En la perspectiva cartesiana, la extensión es *por naturaleza* divisible; en la spinoziana, la extensión-atributo es indivisible y sólo el hecho de concebirla como una cantidad abstracta permite su división. Como señala Matheron (MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 25), en la obra de 1663, esa concepción abstracta de la extensión (como espacio tridimensional, alcanza sin embargo para construir una física a partir del segundo género de conocimiento.

segunda, al tiempo percibido *únicamente* por la imaginación, esto es, por las ideas de las afecciones del cuerpo¹.

Aunque el tiempo del escolio es divisible indefinidamente, sin embargo no es capaz de expresar el infinito actual de lo continuo; de hecho es en sí mismo finito². Como veremos en el próximo capítulo, el tiempo nunca puede ser infinito y continuo para Spinoza: su naturaleza misma niega el infinito en acto y la continuidad o flujo de la duración. La carta sobre el infinito nos enseñará, entre otras cosas, que la única continuidad real y *concreta* se da a nivel de la sustancia y de los modos, entendidos éstos no como sustancias separadas de aquella sino como verdaderas afecciones de su esencia. El tiempo, entonces, que nace de la *abstracción* de los modos de la sustancia en que inhiere, y de la determinación arbitraria de su duración, no puede expresar el infinito actual de lo continuo, sino a lo sumo un indefinido regresivo; es decir, un infinito sincategoremático, “un todo infinito en potencia que, en acto, no contendrá sino un número finito de partes finitas”³.

De esta manera, Spinoza refuta en el escolio la discontinuidad discreta del tiempo —y su pretendida co-presencia con una concepción continua de la extensión—, aunque lo comprende como delimitado por momentos discontinuos siempre divisibles. El tiempo es una cantidad divisible en partes siempre divisibles, pero estas partes están separadas realmente, según el modelo de la divisibilidad de la materia cartesiana. Es decir, son cantidades discretas que conforman una cantidad discreta. Es en este sentido, como ya dijimos, que el análisis de Spinoza en el escolio de la proposición 6 de la segunda parte de los DPP opera como una crítica implícita de la concepción de la duración de Descartes. El objetivo del análisis spinoziano del escolio consiste por lo tanto en eludir cualquier representación del tiempo (cantidad determinada y por lo tanto abstracta de duración) como compuesto de instantes indivisibles, y en afirmar que su “indefinida” divisibilidad se debe a la imposibilidad de definir el infinito (las “infinitas variaciones de la materia” decía *con su terminología* el filósofo holandés en el escolio) por la multiplicidad numérica de sus partes.

¹ ISRAËL, N., *op. cit.*, pp. 62-63.

² La carta 12, como veremos a continuación, sostiene eso explícitamente. Cf. por ejemplo ZAC, S., *La idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris, 1963, quien sostiene (p. 163) que la “comparación [que es el tiempo] supone el *artificio de la medida*, que *prescinde de (fait abstraction) del orden real y continuo de las cosas*”. Traducción y subrayado nuestros. En el mismo sentido Gueroult sostiene que “la percepción imaginativa de los modos (...) conduce a la visión de su separación real, de su *discontinuidad...*”. (GUEROULT, M., *Spinoza. L'Ethique II. L'âme*, Aubier, Paris, 1974, p. 296). Traducción y subrayado nuestros.

³ CHAUI, M., *op. cit.*, p. 718.

El tiempo de la publicación de 1663 entonces, “en su verdadero sentido”, es un tiempo que no transcurre, *que no dura*. Es un tiempo geométrico, funcional a una ciencia físico-matemática fundada en el entendimiento (no contaminado por la imaginación). Es en el más estricto sentido un modo de pensar cuya única función es hacer corresponder a cada posición de un cuerpo móvil en el espacio un momento temporal que no puede sino ser, como aquél, indefinidamente divisible. Así se comprende entonces su función explicativa: en tanto tiempo abstracto, geométrico, que sirve como instrumento operativo para la ciencia físico-matemática de la Naturaleza (que había fundado el celeberrimo Descartes). Aunque es producto de la imaginación, o mejor, justamente porque es un producto *de* la imaginación, el tiempo puede ser un instrumento privilegiado y legítimo si no para conocer las leyes de la Naturaleza (para lo cual se requiere el entendimiento), sí al menos para saber por cuáles de estas leyes son determinados los objetos empíricos¹. En otras palabras, si bien el tiempo no reproduce el orden eterno, productivo y continuo de la Naturaleza, permite no obstante un conocimiento representativo (imaginativo) de lo real. Fundamentar clara y distintamente un conocimiento de ese tipo, hemos visto, es una de las tareas que Spinoza asume en su comentario de la física de Descartes. Sin embargo, la tarea de la filosofía no consiste solamente en el conocimiento físico-matemático de la Naturaleza sino también, y principalmente, en el conocimiento de la relación del hombre con aquélla. Como veremos a continuación, los análisis de la carta 12 expresan ya la toma de conciencia por parte de Spinoza de la necesidad de trascender la utilidad de la ciencia físico-matemática para dar cuenta de la inteligibilidad integral de la Naturaleza.

¹ Sobre esto, véase: MOREAU, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994, p. 267.

CAPITULO 3. La carta “sobre el infinito”, o hacia una comprensión de la filosofía y la doctrina de la temporalidad spinozianas

*Idem enim est Durationem ex momentis componere, quam Numerum ex sola nullitatum
additione*¹

La carta dirigida a Meyer el 20 de Abril de 1663 ocupa un papel central en esta primera parte de nuestra investigación por diversos motivos. Por un lado, porque Spinoza se refiere en ella explícitamente a la cuestión de la temporalidad. Por otro lado, porque la posición retórica y filosófica que la caracteriza manifiesta un desplazamiento importante en relación con la publicación de 1663, en la cual, como vimos, Spinoza exponía el pensamiento de Descartes y sólo parcial e indirectamente el suyo. Sin embargo, a pesar de ese desplazamiento, el tema de fondo en ambas es el mismo: la naturaleza y los “tipos” de infinito, la divisibilidad temporal, lo continuo y discontinuo. De hecho, como podremos verificar, la distinción entre la duración y la eternidad que presenta la epístola depende de la misma distinción que exponía Spinoza como su fundamento en los *Pensamientos metafísicos*, a saber: existencia necesaria/existencia posible. Por eso la carta “sobre el infinito” es un texto de transición, cuyo discurso bisagra señala simultánea y paradójicamente un cambio de perspectiva y la continuación de una misma problemática².

Precisemos entonces un poco más la cuestión: ¿en qué radica la innovación del escrito? ¿En qué consiste ese cambio de perspectiva? ¿Y qué agrega éste a esa “misma” cuestión de fondo? Estas preguntas nos obligan a interrogarnos también lo siguiente: ¿cómo concibe Spinoza el tiempo y la duración en la carta dirigida a Meyer, que como sabemos es de la misma época que los textos reunidos en la publicación de 1663? Como

¹ SPINOZA, *Opera*, ed. Gebhardt, vol. IV, p. 58 (A continuación, citamos de la traducción al español de Atilano Domínguez: SPINOZA, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 133: “[...] es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros”).

²Es importante notar sin embargo que los problemas que aborda la carta 12 no se restringen a estos años ni a la problemática del tiempo *vis a vis* con el cartesianismo. La concepción del infinito actual, y las cuestiones que se asocian a ésta, serán un temas constantes de su pensamiento, presentes en muchas cartas cercanas a la fecha de muerte del filósofo holandés. Para dar sólo un ejemplo podemos considerar la carta 80 de W. von Tschirnhaus, que data de Mayo de 1676, y por la cual la carta 12 ha pasado a la historia como la “carta sobre el infinito”. Cf. Carta 80, *op. cit.*, p. 407-408 (G IV, p. 331).

vamos a ver, si bien el tiempo y la duración mantienen el mismo estatus ontológico que en dicha publicación, el cambio de perspectiva a que aludimos modifica tanto la comprensión de la naturaleza de la divisibilidad de la duración, como también la *función* asignada al tiempo.

I. Ontología y temporalidad en la Carta a Meyer de 1663

Por lo que dice al principio, es indudable que la cuestión del infinito (*quaestio de infinito*) le había sido planteada a Spinoza por su amigo Meyer, quien por eso se revela como un corresponsal privilegiado en relación con los temas que tratamos aquí¹. Este comienzo prueba además que la cuestión del infinito se le presenta a Spinoza y a su círculo de amigos como un problema de difícil resolución y vinculado a temas no sólo de naturaleza teórica sino asimismo práctica². El autor de esta célebre carta, entonces, va a cumplir el deseo de su amigo y le va a expresar algunas de *sus* ideas sobre el infinito y sobre los malentendidos que se derivan de éste cuando no es correctamente analizado, como por ejemplo: la continuidad y la divisibilidad, tanto en relación con la extensión como con el tiempo. Con mucha claridad y exhibiendo un espíritu si no pedagógico (como la obra de 1663), sí por lo menos decididamente abierto y comunicativo de una perspectiva personal y hondamente meditada, Spinoza comienza declarando que las dificultades sobre el infinito se desprenden de tres confusiones frecuentes, que a su vez nacen del hecho de que no se distinguen cosas que deberían ser cuidadosamente distinguidas:

“El tema del infinito siempre ha parecido a todos difícilísimo e incluso inextricable, por no haber distinguido entre aquello que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa; por no haber distinguido, además, 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; y, finalmente, por no haber distinguido entre aquello que sólo podemos entender, pero no imaginar, y aquello que también podemos imaginar. Si hubieran

¹“Usted me pide que le comunique mis ideas sobre el infinito, y lo hago con muchísimo gusto” (Carta 12, *op. cit.*, p. 130; G IV, p. 52).

² De hecho, se relaciona con un aspecto central del pensamiento de Spinoza, que será recurrente en la correspondencia con Tschirnhaus, al que nos referiremos más adelante: la relación entre Dios y los hombres, o mejor, para mantener el léxico de la carta, entre la sustancia infinita por su propia naturaleza y sus afecciones.

prestado atención a todo esto, repito, nunca habrían sido asediados por tal cúmulo de dificultades”¹.

Podemos recapitular la cita del siguiente modo. En primer lugar, las dificultades emergen porque no se diferencia [1] aquello que (*id quod*) es infinito por su propia naturaleza o definición y aquello que (*id quod*) no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa. En segundo lugar, porque no se diferencia [2] entre aquello que se dice infinito (*quod infinitum dicitur*) porque carece de límites y aquello cuyas partes, aunque conocemos su máximo y su mínimo, no podemos representar mediante número alguno. Y finalmente, porque no se distingue [3] aquello que sólo se puede entender y aquello que se puede entender pero también imaginar. Como señala Marilena Chaui, la primera distinción (o confusión) [1] alude al infinito concebido en función de la relación entre la esencia y la existencia por un lado (infinito *ut absolute*, que concierne a la sustancia y a los atributos que expresan su esencia), y entre la esencia/existencia y la fuerza de su causa por el otro (infinito *ut respective*, que se refiere a los modos infinitos²). En cambio, la segunda distinción (o confusión) [2] concierne al infinito como propiedad de la “cantidad”; distinción ésta que permite hablar de órdenes divergentes de infinitud sin referirlos al número, es decir, sin que ningún número pueda expresar ese infinito puesto que por definición el número es finito y discreto, y separa lo inseparable. Finalmente, la tercera confusión [3] indica algo que el lector de la obra de 1663 ya conoce, a saber: las complicaciones surgidas de no diferenciar rigurosamente el conocimiento imaginativo del intelectual³. En síntesis, entonces, mientras que la primera distinción ontológica separa (o mejor, distingue) la sustancia-atributos de sus modos infinitos (inmediatos y mediatos), la segunda separa (o, nuevamente, distingue) la sustancia-atributos-modos infinitos (mediatos e inmediatos) de la infinidad de los modos finitos que necesariamente produce, y que son las concreciones determinadas de la potencia infinita.

¹ “*Quaestio de Infinito omnibus semper difficillima, imò inextricabilis visa fuit, propterea quòd non distinxerunt inter id, quod suâ naturâ, sive vi suae definitionis sequitur esse infinitum; & id, quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae; sed vi suae causae. Ac etiam, quia non distinxerunt inter id, quod infinitum dicitur, quia nullos habet fines; & id, cujus partes, quam vis ejus maximum & minimum habeamus; nullo tamen numero adaequare, & explicare possumus. Denique quia non distinxerunt inter id, quod solum modò intelligere, non verò imaginari; & inter id, quod etiam imaginary possumus*” (Carta 12; G IV, p. 53).

² La teoría de los modos infinitos, bajo esa denominación peculiar, aparece recién en la *Ética*, en las proposiciones 21 a 23.

³ CHAUI, M, *op. cit.*, p. 719.

Spinoza sostiene luego que estas dificultades (relativas a la cuestión del infinito) pueden ser erradicadas si se evitan las confusiones mencionadas y se comprende en consecuencia la verdadera naturaleza del *infinito en acto*; es decir, en otras palabras, si se comprende por un lado cuál infinito no se puede dividir en partes y cuál puede serlo sin contradicción, y, por el otro, cuál infinito puede ser concebido sin contradicción como mayor que otro y cuál no puede ser equiparado a número alguno. Se exige pues un doble esfuerzo: hay que ser cauteloso tanto en relación con las *distinciones ontológicas* como con las *epistemológicas* y sus consecuencias. En efecto, lo que fundamenta el razonamiento spinoziano en la carta, que como veremos nos lleva en una dirección opuesta a la de Descartes (esto es, desde las condiciones impuestas por el discurso de la creación continua —expuesta y criticada en la obra de 1663— hacia aquellas que supone la concepción de lo real como producción inmanente y eterna de sus efectos), consiste en el esclarecimiento de la verdadera diferencia que hay entre la sustancia y los modos por un lado, y entre la imaginación y el entendimiento por el otro. Spinoza obviamente era consciente de esto; y por eso, antes de resolver las dificultades sobre el infinito, considera necesario exponer “brevemente” los conceptos de sustancia, modo, eternidad y duración:

“Pero antes expondré brevemente estos cuatro conceptos [...]. Respecto a la sustancia, quisiera indicar lo siguiente: 1) A la esencia de la *sustancia* pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe; lo cual, si no me falla la memoria, le he demostrado antes, de viva voz y sin acudir a otras proposiciones. 2) Del primer punto se sigue que la sustancia no es múltiple, sino que sólo existe una de la misma naturaleza. 3) Ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita. A las afecciones de la sustancia las llamo *modos*, y su definición, por cuanto no es la misma definición de la sustancia, no puede implicar existencia alguna. De ahí que, aun cuando existan, podemos concebirlos como no existentes; de donde se sigue, además, que, mientras nos atengamos a la esencia de los modos y no prestemos atención al orden de toda la naturaleza, del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no. De donde se desprende claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos. De aquí se deriva la diferencia entre la *eternidad* y la *duración*. Pues por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos,

mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición de existir o, forzando el latín, de ser”¹.

Un primer aspecto que podemos resaltar es que estas premisas ontológicas invalidan todo resquicio de cartesianismo: ahora *la sustancia es una y única* y a su esencia pertenece la existencia; y, más significativo aún, la sustancia sólo puede entenderse como *infinita*. Lo cual también podría expresarse diciendo que el infinito en acto únicamente puede comprenderse a partir de la sustancia. Por otro lado, los *modos son afecciones inseparables de la sustancia infinita*; esto es sumamente importante, puesto que si bien su esencia o definición no implica la existencia necesaria², en el marco de esta ontología, la fuerza por la que los modos (finitos e infinitos) se mantienen en la existencia ya no es exterior, sino interior o inmanente. Esto significa que la *existencia modal* depende de algo infinito por su causa, que no es trascendente y muchos menos contingente. Es decir, en otras palabras, la diferencia ontológica entre Dios y las cosas creadas, si todavía podemos llamarlas así, no implica una relación causal de exterioridad, ni tampoco la necesidad de postular un Ser benevolente que actúa por libre voluntad y crea continuamente las cosas. Por supuesto, esto tiene consecuencias importantes en la interpretación spinoziana de la dimensión temporal de la existencia, en la medida en que descubrimos que los conceptos fundamentales de su ontología (la sustancia y los modos) son traducibles en términos temporales: la existencia propia de la sustancia es la *eternidad* y la de los modos la *duración*³. El pasaje citado se revela pues central para comprender la concepción de la temporalidad de Spinoza, así como también su evolución desde la obra de 1663 hasta —pero también más allá de— la carta sobre el infinito.

Es forzoso notar que en el marco de la exposición de su propio pensamiento, los conceptos de eternidad y duración no serán más definidos como “atributos” con los

¹ Carta 12, *op. cit.*, p. 130-131 (G IV, p. 53-55).

² Nótese que Spinoza ya no dice como en los *Pensamientos metafísicos* que la esencia de las cosas creadas (ahora simplemente modos) implica sólo una existencia “posible”. El orden inmanente, eterno y necesario de la sustancia se afirma absolutamente. Según Deleuze, en Spinoza las esencias de los modos nunca pueden ser “posibles” porque tienen una existencia absolutamente actual, que sin embargo no se confunde con la existencia del modo, y que les corresponde en virtud de su causa, esto es, de Dios o la sustancia. Para Deleuze, por lo tanto, la única manera de asimilar la esencia de un modo con un “posible” es considerándola “abstractamente”, es decir, separada de su causa (la esencia divina). Cf. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Ed. Minuit, Paris 1968 (Traducción española, Muchnik Editores, Barcelona, 1996, pp. 183-192). Sobre la relación esencia-existencia de los modos finitos, ver *Infra*, cap. 4.

³ Sobre la traducibilidad de la ontología en términos temporales, véase: MORFINO, V., “Tra Lucrezio e Spinoza: la filosofía di Machiavelli”, en: MORFINO, V., *Il tempo de la moltitudine*, Ed. Manifestolibri, 2005, p. 132.

cuales se conciben dos tipos de existencia absolutamente irreductibles, como sucedía en el cuarto capítulo de los *Pensamientos metafísicos*. Como sabemos, el término “atributo” tiene en la filosofía de Spinoza un uso técnico que impide su utilización en ese sentido. Si bien hay una evidente continuidad entre aquella obra y la carta 12, ahora la “eternidad” y la “duración” dejan de ser conceptos que indican “universos” irreductibles entre los cuales se reparten los seres (Dios y las cosas creadas, e incluso, desde cierto aspecto, la sustancia y los modos); ellos devienen exclusivamente “modos de existencia”¹. Además, aunque Spinoza ciertamente dice que por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, no dice que la existencia de los modos se explica sólo por su duración. Si tenemos en cuenta esto, no podemos compartir la posición de P. di Vona, según la cual la duración y la eternidad, al derivarse (igual que en los *Pensamientos*) de la distinción entre ser necesario por sí y ser posible por otro, no hacen sino expresar *únicamente* la división del ser en sustancia y modos². Porque, si bien es cierto que la carta afirma explícitamente que la sustancia es eterna y los modos duran, al señalar la dependencia de la duración de la eternidad —por medio de las cosas infinitas por su causa de las que depende—, Spinoza rompe en la carta 12 con el esquema más rígido de la división cartesiana de los *Pensamientos metafísicos* y abre el camino para la consideración de los modos *sub specie aeternitatis*, que desarrollará sin embargo recién en la *Ética*.

De la distinción ontológica presente en la misiva (sustancia/modos) se desprende asimismo una característica importante de la infinitud spinozista, a saber: la indivisibilidad, en el sentido de *ilimitación interna*. Como decíamos antes, es necesario según Spinoza distinguir aquello que es infinito por su propia naturaleza o definición y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa. Por un lado, la *sustancia*, en tanto existe necesariamente por su esencia no puede concebirse sino como infinita; y puesto que es infinita es absolutamente indivisible; cualquier fraccionamiento

¹ Cf. MOREAU, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994, p. 505-506; JAQUET, Ch, *op. cit.*, p. 140. Esta es una transformación importante del itinerario filosófico de Spinoza en relación con su doctrina de la temporalidad. Porque si bien la existencia de la sustancia se explica por la eternidad (o por la fruición infinita de existir, como dirá la carta), en un sentido derivado —explotado recién en la *Ética*— es posible concebir a los modos finitos *sub specie aeternitatis*. Dicho en otros términos, en la medida en que para Spinoza la determinación de la relación entre la duración y la eternidad no se reduce a un examen de la relación entre la sustancia y sus modos, aquella sólo puede comprenderse a través de un análisis “integral” que articule ambas maneras de existir o de ser actualen *un mismo individuo*. Pero como dijimos esto sólo será explícito en la *Ética*.

²Cf. DI VONA, *op. cit.*, pp. 205-211. La interpretación de P. di Vona supone que la división del ser propuesta en la carta 12 (sustancia eterna, modos que duran) deriva de las consideraciones de CM sobre lo necesario, ya sea por su propia esencia o bien por su causa.

implica introducir en ella la finitud. De hecho, como dirá luego en el escolio de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, en la sustancia no hay *realmente* partes: la doctrina de la unicidad e indivisibilidad del ser, cuya característica distintiva es la de la inmanencia de la causa, hace de lo real un único “plano” o mejor una “red” continua e indivisible *en sí misma*. La eternidad, que es la modalidad de la existencia de la sustancia, es ella también indivisible: expresa la existencia necesaria de la sustancia y por eso excluye cualquier determinación temporal¹. Por otro lado, los *modos* son afecciones de la sustancia infinita y no sustancias finitas; de manera que, como mencionamos antes, no mantienen con aquélla una relación de exterioridad. (Para dar un ejemplo: ni los cuerpos son externos realmente a la sustancia extensa, ni el movimiento-reposo es creado desde el exterior por Dios; al contrario, la causa por la que son *producidos* es inmanente e infinita.) En consecuencia, todo modo —pero sobre todo los modos que la *Ética* llamará “infinitos”— se concibe, *en relación con la causa inmanente que lo produce*, como ilimitado e indivisible, no por su propia esencia sino gracias a la fuerza interna que lo afirma de manera necesaria y continua en la existencia. El infinito en acto es en este sentido la producción continua de la existencia.

Ahora bien, Spinoza también enseña en la carta que no hay que confundir lo ilimitado con lo indefinido. En las palabras iniciales de Spinoza: no hay que confundir aquello que se dice infinito porque no tiene límites (la sustancia-atributos, y los modos infinitos), y aquello cuyas partes no podemos igualar ni explicar mediante un número, aunque conocemos su máximo y su mínimo (la esencia de los modos finitos). Todavía se habla de “partes”. Pero éstas corresponden a un plano abstracto de la existencia modal. La carta 12 se aleja de la doctrina de los *Pensamientos metafísicos*, en la medida en que sugiere que la duración o existencia actual de los modos *finitos* es en sí misma indivisible o *indefinida*. En efecto, como dirá explícitamente la *Ética*, la duración del modo carece de límite *interno*; cada momento de la existencia del modo, cuando éste no es separado de la manera en que depende de las cosas infinitas por su causa (modos infinitos), expresa siempre absolutamente, la continuación indefinida de la potencia singular que lo define en la existencia². Eso sin dudas no significa que el modo dure

¹Spinoza ya afirmaba esto respecto de Dios en los *Pensamientos metafísicos*. Cf. *Supra*, cap. 2.

²En palabras de Israël, la “esencia eterna e infinita de Dios se expresa bajo la forma de una potencia siempre en acto que constituye la existencia sin límite interno, la duración indefinida, del modo finito” (ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 77). Aquí Spinoza rompe profundamente con la concepción de la publicación de 1663. Por otro lado, es justamente esta característica de la duración, su indivisibilidad, la que explica la especificidad de su relación con el tiempo: duración y tiempo ya no aparecen como términos

para siempre y carezca de cualquier límite. Pero, como veremos mejor más adelante, hay que decir que esos límites —que ciertamente pueden determinar al modo— son el resultado de los encuentros más o menos fortuitos con los otros modos finitos, esto es, son el producto de la relación intra-modal que caracteriza la existencia (y no la esencia) modal.

De la distinción ontológica entre sustancia y modos se sigue entonces otra consecuencia. Si bien los modos finitos son afecciones *de la sustancia*, son siempre “modos”; lo cual significa en la perspectiva spinoziana que su esencia o definición no implica —como la sustancia de la que dependen— la existencia necesaria. En el pasaje citado leíamos, en relación a esto, que “mientras nos atengamos a la *esencia* de los modos y no prestemos atención al orden de toda la naturaleza, del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no”. Nada parecido puede sostenerse de la sustancia eterna e infinita. Y por eso Spinoza afirma que su existencia se concibe de manera “totalmente diversa” de la de los modos. A diferencia de aquella, en efecto, la esencia de éstos no afirma, *en sí misma*, la existencia. ¿Qué significa eso? Por un lado, como mencionamos, que la *existencia* no les es inherente, es decir, es determinada desde el exterior; de manera que, aunque su *esencia* excluye límites, éstos no son extraños a su existencia en el orden total de la naturaleza: toda cosa singular, co-existe necesariamente con otras cosas singulares que pueden limitarla, destruirla, en cualquier momento. El carácter ilimitado de los modos (o mejor: de las esencias de los modos) se distingue así del infinito por su propia esencia, en la medida en que éste excluye *a priori* y *siempre* todo límite. Pero también significa, por otro lado, que justamente porque su existencia es “totalmente” distinta de la de la sustancia, y porque su esencia no implica la existencia necesaria, los modos pueden considerarse —sin contradicción— “contingentes”, incluso en el marco de una ontología que postula un universo absolutamente determinado. Si abstraemos la cadena infinita de causas que necesariamente los producen (i.e. el orden común y eterno de la naturaleza), su duración presente (existencia actual) no garantiza la existencia futura ni la pasada. Esta abstracción imaginativa separa pues las cosas singulares del orden eterno de la naturaleza (o, lo que es igual, de la serie infinita causal que las vuelve necesarias *hic et nunc*).

indisociables; de hecho, sucede lo contrario: lo propio de la duración es su ser más allá de tiempo, es decir de su medición o determinación.

Ahora bien, la carta 12 no se detiene allí. Porque esta primera abstracción supone una segunda, profundamente vinculada con el tratamiento del tiempo en la obra de 1663: “De todo lo anterior —sostiene Spinoza— se desprende claramente que, si como sucede las más de las veces, consideramos únicamente la esencia de los modos y *no el orden de la naturaleza, podemos determinar a voluntad (ad libitum) su existencia y duración, sin destruir en absoluto el concepto que de ellos tenemos, así como concebirllos mayores y menores y dividirlos en partes*”¹.

Esta segunda abstracción, de la que nace el tiempo como cantidad, no es “espontánea” como la primera; depende al contrario del arbitrio voluntario de dividir en partes aquello que se considera divisible en una perspectiva ya abstracta. En continuidad con la definición de los *Pensamientos metafísicos*, entonces, la duración se presenta como divisible en partes; y esto permite su medición por el tiempo². Sin embargo, puesto que en ella Spinoza ya no expone el pensamiento de Descartes sino el suyo propio, hay algo en la carta 12 que trastoca esa continuidad. La teoría de la duración es modificada por medio de la sustitución explícita del discurso de la ontología de la creación (metafísica general y especial), por una ontología de la producción inmanente. La división de la duración es por cierto aquí concebible sin contradicción; pero lo es únicamente en el marco de una *concepción abstracta de la existencia de la cosa que dura*. A eso alude Spinoza cuando dice que es posible considerar los modos al margen del orden de la naturaleza, esto es, más allá de la serie infinita (y continua) de causas finitas que necesariamente los producen en un lugar y momento determinados, *hic et nunc*. La división en partes o momentos, en oposición a la perspectiva cartesiana asumida en la obra prologada por Meyer, deja de ser presentada como una propiedad intrínseca de las cosas singulares para convertirse en el producto de una operación espontánea de la imaginación. La duración no se concibe “como si” estuviera compuestas de partes: al contrario, es en sí misma indivisible, y su división es el resultado de la percepción imaginativa.

Por cierto, Spinoza no deja de señalar que esto concierne no sólo a la existencia o duración de los modos, sino también a la extensión, la cual deja de ser presentada como una sustancia creada. Si en la publicación de 1663 exponía —aunque como vimos con reservas y mostrando los problemas a que conduce— una concepción de la materia

¹Carta 12, *op. cit.*, p. 131(G IV, p. 55).

²“[...] el tiempo y la medida surgen del hecho de que nosotros podemos determinar [esto es, delimitar, dividir] a nuestro arbitrio la duración y la cantidad [...]” (*Ibid.*, p. 132; G IV, p. 56).

como divisible, ahora la extensión deviene en sí misma, esto es, en tanto sustancia, absolutamente indivisible¹. Es decir, aunque la sustancia es una cosa extensa y constituye la totalidad infinita de los cuerpos divisibles modalmente, ella misma no es (realmente) divisible. Pero eso no significa que haya dos géneros de extensión *a la Malebranche*. Según Spinoza, aunque se distinguen, las cosas finitas no están separadas de la sustancia infinita. De hecho, justamente porque se distinguen, la carta 12 agrega que, concebida de manera abstracta por la imaginación, la sustancia extensa *aparece* como dividida en partes realmente distintas, como compuesta de una multitud de cuerpos separados e independientes unos de otros². De allí la advertencia de Spinoza que abría la misiva, según la cual no hay que confundir aquello que sólo se puede entender (sustancia) y aquello que *además* puede imaginarse (modos).

II. El tiempo como auxiliar de la imaginación y la ciencia físico-matemática

1. El tiempo como auxiliar de la imaginación en la carta 12

Teniendo esto presente, debemos preguntarnos si, al afirmar que la división de la duración es el producto de una operación de la imaginación, Spinoza se aleja de los *Pensamientos metafísicos*. ¿Acaso está sugiriendo que *ahora* el tiempo (que nace de la posibilidad de determinar la duración *ad libitum*) es el producto de la imaginación, y que *antes* era un modo de pensar o ente “de” la razón³. De ninguna manera. Para mantener la coherencia de la terminología utilizada por Spinoza, y a la vez comprender mejor el cambio de perspectiva que asume su itinerario filosófico en la carta dirigida a Meyer, es necesario tener en cuenta algo importante relativo al *origen del tiempo*: más allá de que en la publicación de 1663 se presenta como un legítimo *ente de razón* —

¹ “[...] aquellos que piensan que la sustancia extensa está formada por partes o cuerpos realmente distintos entre sí, hablan por hablar, por no decir que desvarían...” (Carta 12, *op. cit.*, p. 131; G IV, p. 55).

² “Pero si usted me pregunta por qué tenemos una propensión natural a dividir la sustancia extensa, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras: abstracta o superficialmente, tal como la tenemos en la imaginación gracias a los sentidos, y en cuanto sustancia, lo cual sólo se consigue mediante el entendimiento. Y así, si nos atenemos a la cantidad tal como está en la imaginación (lo cual sucede muy a menudo y con más facilidad), resultará ser divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Mas, si la consideramos tal como es realmente en sí (cosa sumamente difícil), entonces constataremos que es infinita, indivisible y única [...]” (*Ibid.*, p. 132; G IV, p. 56).

³ Esta parece ser la posición de E. Itokazu, quien sostiene que en la carta a Meyer el tiempo deja de ser un legítimo ente de razón para volverse un auxiliar de la imaginación. Como veremos, la lectura que proponemos, inspirados en los argumentos de Jaquet e Israël, apunta a leer en continuidad el estatus ontológico del tiempo en la obra de Spinoza, aunque por cierto también señale el cambio de *función* que lo caracteriza a partir de la carta 12.

únicamente en la medida en que puede servir para explicar, por comparación con la duración de los movimientos más regulares, la duración del movimiento de los otros cuerpos—, el tiempo mantiene a lo largo de la obra de Spinoza el mismo estatus ontológico y encuentra su génesis *siempre* en la imaginación del hombre. En efecto, si observamos lo que el filósofo holandés dice antes, durante y después de la obra de 1663 advertimos que la imaginación está siempre en el origen del tiempo. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, por ejemplo, cuando define la memoria como la “sensación de las impresiones del cerebro, junto con el pensamiento dirigido a la duración determinada de esa sensación”, agrega en una nota lo siguiente:

“[...] aunque las mismas ideas poseen su propia duración en la mente, como estamos acostumbrados a determinar la duración con ayuda de alguna medida del movimiento [entiéndase, una duración abstraída del todo], *lo cual se realiza también por medio de la imaginación*, no observamos todavía ninguna memoria que pertenezca a la pura mente”¹.

En los *Pensamientos metafísicos*, asimismo, vimos que el tiempo nacía de la determinación de la duración de una cosa creada a partir de su comparación con la duración de otras cosas, también creadas pero que poseen un movimiento regular. Ahora bien, aunque no se diga de manera explícita allí, la elección de esa duración real, que sirve para medir por comparación, es sin embargo *arbitraria* y supone por ello su abstracción del conjunto y conexión de las duraciones de la Naturaleza. La carta 12 corrobora este origen: el tiempo, dice allí Spinoza, surge del hecho de que podemos determinar la duración *pro libitu* al separarla, es decir, abstraerla, “del modo como se deriva de las cosas eternas”². La imaginación es entonces el género de conocimiento que constituye al tiempo (esto es, a la duración concebida como una especie de cantidad divisible), que puede también, como vimos, aplicarse uniformemente al resto de las duraciones para su *medición*³.

De esta manera, a pesar de las inflexiones perceptibles entre los *Pensamientos metafísicos* y la carta 12, el tiempo es siempre según Spinoza un *modo de imaginar*,

¹SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento* § 83, *op. cit.*, 116 (G II, p. 31-32). Por otro lado, ya en este texto temprano Spinoza emplea el término “*auxilia*” para designar los instrumentos intelectuales necesarios para el conocimiento de las cosas singulares variables. Cf. *Ibidem*, § 100-102, pp. 123-124 (G II, pp. 36-37). Sobre el tiempo como auxiliar de la imaginación en la *Ética*, véase *Infra*, cap. 6.

² Carta 12, *op. cit.*, p. 132 (G IV, p. 56-57).

³En palabras de Spinoza: “[...] la medida, el tiempo y el número no son otra cosa que simples modos de pensar o más bien de imaginar” (*Ibidem*). Nótese que Spinoza no dice, como en los *Pensamientos metafísicos*, que sirve para “explicar” la duración. Sin embargo, reiteremos, el estatus ontológico es el mismo, y su fuente es siempre la imaginación.

esto es, un “ser” que no tiene una existencia fuera del pensamiento¹. Además, puesto que no podemos conocer la serie infinita de las causas que determinan la existencia y la desaparición de las cosas en el orden de la naturaleza, el tiempo aparece como un *auxiliar* que sirve para imaginar más fácilmente la duración de las cosas, cuyo conocimiento, por su propia naturaleza, se nos escapa. El tiempo es en efecto un auxiliar *de* la imaginación en dos sentidos: es “de” la imaginación porque su origen está siempre en la capacidad de abstracción que caracteriza a este género de conocimiento; pero también un auxiliar “de” la imaginación porque sirve para que “podamos imaginar [la duración de las cosas] lo más fácilmente posible”². Es decir, el tiempo es un auxiliar *para* la imaginación.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esta denominación del tiempo como *auxilia imaginationis* con la afirmación explícita del tiempo como *ens rationis* en los *Pensamientos metafísicos* y, sobre todo, en los *Principios de filosofía de Descartes*? Es decir, si el estatus ontológico no cambia, y si su origen es siempre el mismo, ¿cómo comprender, y qué justifica, este desplazamiento ostensible entre la definición de la obra de 1663 y la de la carta sobre el infinito? Para responder a estas preguntas hay que prestar atención a lo que dice Spinoza luego de llamar a estos modos de pensar “auxiliares de la imaginación”. Se trata de una advertencia que sin duda evoca tanto la figura de Descartes como aquella observación presente en el capítulo 1 de la primera parte de los *Pensamientos metafísicos*. “Los mismos modos de la sustancia —dice el filósofo holandés—, si se los confunde con los entes de razón o auxiliares de la imaginación, nunca serán correctamente *entendidos*. Ya que, cuando lo hacemos así, los separamos de la sustancia y del modo como fluyen de la eternidad, sin los cuales, sin embargo, no pueden ser bien entendidos”³.

Dos cosas merecen nuestra atención. Por un lado, señalemos que desde la lectura que proponemos no hay contradicción entre la disyunción que separa en esa fórmula “entes de razón” y “auxiliares de la imaginación”. Spinoza no se corrige: la referencia a la “imaginación” sólo refuerza el carácter arbitrario y abstractivo de la determinación que origina el auxiliar. Por otro lado, el filósofo holandés declara —tal como había hecho en la obra de 1663— que no hay que confundir los modos de la sustancia con los auxiliares

¹Según M. Chauí, “la Carta 12 reitera exactamente en los mismos términos lo que los CM dicen acerca del tiempo, de la medida y del número, esto es, que son *ad res imaginanda*, modos de pensar o más bien de imaginar...” (CHAUI, M., *op. cit.*, nota 267, p. 108. Traducción nuestra).

² Carta 12, *op. cit.*, p. 132 (G IV, pp. 56-57).

³ *Ibidem*, pp. 132-133 (G IV, pp. 57-58).

de la imaginación porque si hacemos eso los primeros nunca serán correctamente entendidos. La carta 12 explica que esta “incomprensión” de los modos se debe a que su existencia, si bien es distinta de la existencia de la sustancia, no es sin embargo independiente de ella¹. En la misiva, Spinoza excluye cualquier relación de exterioridad entre la sustancia y sus modos, que son afecciones intrínsecas de la sustancia infinita. En consecuencia, únicamente si *por medio de la imaginación* abstraemos de aquella los modos, esto es, si los abstraemos de su causa inmanente productora, es posible concebirlos mayores y menores y dividirlos en partes, y así medir su duración con un auxiliar, con el *tempus*.

De esta manera, comprendemos por un lado que la división de la duración de los *Pensamientos metafísicos* era el producto de considerar los modos (o cosas creadas) abstraídos de la sustancia en que inhiere, en el marco de una ontología de la creación que era la de Descartes. Pero por otro lado, comprendemos asimismo que, más allá de que sea un legítimo *ente de razón* (pues permite “explicar” la duración), el tiempo es siempre una *abstracción*, que supone un conocimiento representativo y abstracto de la Naturaleza. La carta 12 por eso se distancia y critica la perspectiva cartesiana adoptada en la publicación de 1663, textos en los que vimos primaba la búsqueda de una fundamentación rigurosa tanto de la ciencia físico-matemática de la Naturaleza como de los principios metafísicos sobre los que ésta se apoya (o sobre los que *debe* apoyarse para estar *filosóficamente* fundamentada).

El cambio de perspectiva o desplazamiento, entonces, no radica simplemente en el hecho de que Spinoza llame en la carta al tiempo “auxiliar de la imaginación”, sino en la demostración directa, sin rodeos, de que es el producto de una (doble) abstracción². Por eso Lécrivain sostiene que “[l]a principal enseñanza de la carta 12 consiste en hacernos comprender cómo la imaginación pervierte nuestro conocimiento de las cosas, al transformar los *signos operativos* —[que son sólo] relaciones de correspondencia o proporcionalidad que determinan las sucesivas posiciones de un objeto movable— en la

¹ En la *Ética* Spinoza corroborará esta dependencia intrínseca de los modos en relación con la sustancia, al definirlos como “las afecciones de la sustancia, o sea, [como] aquello que es en otro (*quod in alio est*), por medio del cual también es concebido (*per quod etiam concipitur*)”. Cf. E I, def. 5, *op. cit.*, p. 39 (G II, p. 40).

² Recordemos que en CM I, 4, Spinoza únicamente decía que la duración se concibe “como si” estuviera dividida y compuesta de partes; toda la obra, por otro lado, reivindicaba la función explicativa del tiempo que esa división permitía formar. Todos los comentaristas destacan el cambio de perspectiva que supone la carta 12. Sin embargo no todos leen en continuidad los textos de la publicación de 1663 (CM y DPP) y la carta 12. Prelorentzos es un ejemplo claro de ello. Jaquet, en cambio, lee en continuidad ambos textos, aunque señala la existencia de un cambio de “estatus” del tiempo de la publicación de 1663 a la Carta 12.

realidad actual del cuerpo en movimiento”¹. En este sentido, al haber concebido como discontinua la duración de las cosas creadas (movidas o no movidas), desde la perspectiva que abre la carta 12 Descartes habría confundido la duración de las cosas con la manera en que ésta es imaginada (i.e. como limitada, determinada).

2. Caribdis y Escila, o la naturaleza de la divisibilidad temporal

Una conclusión importante de la carta radica por lo tanto en la afirmación (o advertencia) de Spinoza según la cual siempre que se divide la duración en partes, y se la confunde por lo tanto con el tiempo, se introduce la discontinuidad en la naturaleza, se impone lo discreto a lo continuo. Es decir, se pierde el flujo de la continuidad de una cosa que dura, al confundir una afección concreta, real y en sí misma continua de la sustancia, aprehendida abstractamente, con un simple modo de imaginarla. Lo cual produce una serie de incongruencias relativas a lo infinito y lo continuo —problema ya presente como vimos en la obra de 1663, específicamente en el escolio que comentamos.

¿Qué dice ahora Spinoza, en la perspectiva personal que abre la carta? Luego de la advertencia que mencionamos más arriba, el filósofo holandés da un ejemplo para esclarecer *su* posición a Meyer. Allí dice:

“Para que usted vea esto con mayor claridad todavía, vea el ejemplo siguiente. Mientras uno conciba la duración en abstracto y, *confundiéndola con el tiempo, comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar (transire possit)*. Pues, para que pase la hora, es necesario que pase antes su mitad y, después, la mitad del resto y después la mitad que queda de este resto; y *si prosigue así sin fin*, quitando la mitad de lo que queda, *nunca podrá llegar al final de la hora*. De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos, con lo cual, queriendo evitar Caribdis, han caído en Escila; ya que es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros”².

¹ LÉCRIVAIN, A., “Spinoza and Cartesian Mechanics”, en: GREENE, M., NAILS, D. (eds.), *Spinoza and the Sciences*, Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, Coll. “Boston Studies in the Philosophy of Sciences”, vol. 91, 1986, p. 20-21. Traducción y subrayado nuestros.

² Carta 12, *op. cit.*, p. 133(G IV, p. 58).

¿Cuáles son los absurdos relativos al infinito y lo continuo? ¿A qué remite el ejemplo del paso de la hora? ¿Qué quiere decir Spinoza con las referencias a Caribdis y Escila? ¿Cómo hay que comprender la naturaleza de la divisibilidad a la que se alude? Por un lado, nuestro autor sostiene que si concebimos la duración real —continua e indivisible en sí misma— de manera abstracta, y por eso confundiéndola con el tiempo, nunca comprenderemos cómo una hora puede pasar (*transire possit*). En otras palabras, no seremos capaces de *entender* cómo puede transcurrir una cantidad de tiempo determinada, es decir, finita. ¿Pero cómo podría no ser ello inteligible si, de hecho, percibimos que las horas pasan? ¿Cómo podríamos no comprender el paso de la hora, si, también efectivamente, experimentamos que la división que podemos hacer del tiempo (en y a través de nuestra mente) no implica que una cierta y determinada cantidad de tiempo no sea ilimitada o finita?

El ejemplo que Spinoza provee a Meyer para ilustrar la confusión remite a la paradoja de la dicotomía de Zenón y evoca por eso las inextricables dificultades de lo infinito y de la divisibilidad tal como ya eran explicitadas en el escolio de la proposición 6 de los *Principios de filosofía de Descartes*. Sin embargo, esta paradoja no es como las que figuran allí. Ellas, recordemos, para negar el movimiento suponían como premisa la existencia de instantes indivisibles; premisa que para Spinoza es en realidad un prejuicio falso, y por eso la rechazaba plenamente. ¿Cómo construye Zenón la paradoja de la dicotomía? Según la reconstrucción de Aristóteles del argumento, el movimiento es imposible para Zenón porque si el espacio es divisible al infinito, un cuerpo que se mueve de un punto (A) hacia otro (B) tiene (o tendría) que recorrer antes la mitad de la trayectoria (A - B), y luego la mitad restante (A - [A - B]), y así al infinito (A - A - [A - B])...A-n. El cuerpo entonces nunca llegará al punto B; se requeriría un tiempo infinito para ello, y eso es justamente lo que Zenón niega. El argumento afirma, de esta manera, que el movimiento es imposible porque siempre hay una parte (i.e. una distancia) por recorrer en un tiempo finito¹.

Ahora bien, Spinoza puede con Descartes refutar sin problemas esa paradoja ya que ambos consideran posible que una distancia infinitamente divisible sea sin embargo finita². La referencia implícita al Eléata, sin embargo, no es para refutar su argumento; es decir, Spinoza retoma en la carta 12 el argumento de la dicotomía no para oponerlo,

¹ ARISTÓTELES, *Física*, VI, 239b 11, *op. cit.*, p. 233. Para su refutación: *Ibid.* 232a 23 - 233b 33, *op. cit.*, pp. 205-209.

² Véase *Supra*, capítulo 1 y 2. Cf. ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 67, nota 128.

como Zenón, a la infinita divisibilidad del espacio y así negar el movimiento, sino más bien para demostrar una de las incongruencias que se siguen de la representación de una divisibilidad al infinito *de la duración*¹. Este argumento, por lo tanto, se refiere al tiempo concebido por el entendimiento en el marco de la ciencia físico-matemática; un tiempo cuyo origen vimos está en la imaginación, pero que “en su verdadero sentido” (nuevamente, concebido por el entendimiento) es una cantidad homogénea divisible al infinito.

Para Spinoza el argumento supone la división en acto de las partes del tiempo; al igual que sucede con el infinito sincategoremático, que es en potencia indefinidamente divisible pero cuyas partes están en acto, los momentos son partes finitas². Confundir la duración con ese tiempo, esto es, tomar a la duración como una cantidad divisible en partes siempre divisibles, representándose con ello una divisibilidad de la hora en mitades al infinito, supone en efecto que el paso (*transitum*) de aquella deviene incomprendible: “jamás llegará a comprender cómo una hora puede pasar”. Caemos entonces en Caribdis, en una regresión “*ad infinitum*”, típica del tiempo en su verdadero sentido, pero extraña a la duración correctamente entendida, esto es, en tanto existencia actual de los modos finitos que es inseparable de la sustancia eterna que los produce *in se*. Por eso Israel dice que en la carta 12 el paso del tiempo (de la hora) se vuelve imposible por la conjunción de la infinidad de partes por recorrer y la discontinuidad de su sucesión. En el ámbito propio de la ciencia físico-matemática esto no es un problema porque el tiempo, en tanto medida del movimiento, cumple de todas formas su función explicativa al asignar a cada posición del cuerpo móvil un momento siempre divisible. No sucede lo mismo sin embargo cuando, *desde otra perspectiva*, lo que está en juego es la existencia modal concreta. Spinoza nos advierte pues acerca de los problemas que conlleva la confusión de un ente de razón con una afección real de la existencia como es la *continuación* de la duración de una cosa finita o modo.

En el pasaje que citamos, Spinoza se refiere a otra incongruencia en la que es posible incurrir mientras no se distinguen rigurosamente los entes de razón y los seres reales: “queriendo evitar Caribdis”, es decir, buscando llegar al final de la hora por medio de la consumación de aquella divisibilidad al infinito, “muchos (...) han caído en Escila”. En

¹ Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 152; ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 67. Ambos intérpretes subrayan el cambio de perspectiva que eso supone en relación con la obra de 1663, en la que la duración aparecía inmediatamente como divisible en instantes siempre divisibles.

² Cf. ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 69. Israel compara sugestivamente la crítica de Aristóteles al argumento de Zenón con la crítica al argumento de la divisibilidad de Spinoza.

este caso, se afirma que la duración está compuesta de instantes indivisibles, que también se suceden sin conexión, esto es, de forma discontinua. Para exhibir esta incongruencia, Spinoza no recurre como en la publicación de 1663 a un análisis de los argumentos finitistas de Zenón, sino que establece su paralelo con otro absurdo: el de forjar el número a partir de la suma de ceros. En la carta, entonces, el filósofo holandés rechaza esta segunda confusión de la duración con el tiempo porque pretender formar la primera con nada-de-duración es afirmar un absurdo. Si el instante no transcurre, es imposible componer la duración (la continuación indefinida de la existencia) con aquello que la niega. Por lo tanto, la continuidad es negada aquí porque el paso de un instante a otro, siendo en sí mismos segmentos no-durativos, deviene incomprensible.

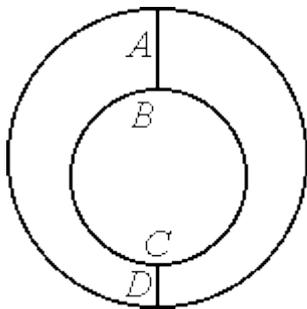
De esta manera, interpretamos mejor la advertencia de Spinoza a Meyer, según la cual siempre que no se distinguen seriamente las afecciones reales de la sustancia de los simples modos que podemos establecer para imaginarlas, caemos en dos confusiones posibles de la duración con el tiempo que nos imposibilitan *entender* el infinito actual y lo continuo: una la representa como divisible al infinito; la otra como compuesta de instantes indivisibles. Pero ambas, Caribdis y Escila, implican la negación de la continuidad constitutiva y real de la duración concreta, tal como fluye de manera necesaria de las cosas eternas¹. Si bien el tiempo “explica” la duración, lo hace con la condición de introducir en ella límites. En otras palabras, podríamos decir que, desde la perspectiva de la carta 12, la duración no se reduce a una cantidad medible sino con la condición de operar (mentalmente) una cierta abstracción por la cual la existencia actual de una cosa singular se *sintetiza* (y se simplifica) en una *cantidad* discontinua de esfuerzos, que —como explicará la *Ética*— ocultan la *cualidad* continua (de la potencia) que expresa *siempre* todo modo y toda transición afectiva².

¹ Gueroult parece llegar a la misma conclusión cuando, al comparar las proposiciones 30 y 31 de la segunda parte de la *Ética* con la carta 12, sostiene: “Spinoza n’ utilise pas ici [en E II, 30 y 31] -ni ailleurs- la breve analyse par laquelle, dans sa Lettre sur l’Infini, il caractérisait et expliquait la connaissance inadéquate de notre durée à partir de la connaissance imaginative des choses singulières préçues succesivement come des réalités discontinues et nombrables, discontinuité qui, fragmentant notre propre durée, en elle-même indivisible et continue, soit en morceaux séparés, soit en instants indivisibles, nous rend incapables de comprendre comment cette durées écoule, par exemple comment une heure peut passer” (GUEROULT, M., *Spinoza II. (L’âme)*, *op. cit.*, p. 290). Mencionemos por otro lado que para Gueroult la diferencia entre la duración y el tiempo remite a un punto de vista concreto y a otro abstracto de la misma existencia. Como se ve, esta afirmación ha sido un estímulo importante para lo que decimos, y para la confrontación con la teoría de la temporalidad de Descartes. Cf. al respecto: GUEROULT, *op. cit.*, p. 612 nota 6. En fin, para un análisis en profundidad de las dos formas de lo discontinuo, véase también el exhaustivo estudio de N. Israël, *op. cit.*, pp. 50-73.

² Este es como veremos luego con más detalle un rasgo característico del análisis spinoziano de la duración a partir de la *Ética*. Señalemos ahora únicamente que en esa obra la “continuación indefinida de la existencia” o duración (Cf. E II, def. 5) es posible de ser *representada* como una *cantidad*, como lo

La digresión se cierra con una referencia al problema central de la misiva: “De lo dicho resulta bastante claro que ni el número ni la medida ni el tiempo pueden ser infinitos, puesto que no son sino auxiliares de la imaginación (...). De donde se colige fácilmente por qué muchos que confundían estos tres con las cosas mismas, por ignorar la verdadera naturaleza de las cosas, negaron el infinito en acto”¹.

Una manera de negar el infinito en acto es imaginar la existencia de los modos a través del tiempo y el número. Como sabemos, Spinoza muestra que el número no es apto para determinar los modos de la sustancia; y para ello se sirve de un ejemplo conocido: el de las infinitas desigualdades o diferencias entre los espacios contenidos en dos círculos no concéntricos:



Esa reflexión puede interpretarse como una crítica a Descartes, según el cual, como vimos, los modos spinozianos son sustancias finitas, real y numéricamente distintas. Ahora bien, esas sustancias (cuerpos para la física) tienen para el filósofo francés la misma esencia que la sustancia material toda (extensión), la cual es por su propia naturaleza indefinidamente divisible. De manera que “indefinido” no hace sino expresar el número infinito de las partes en que necesariamente se divide. El número, universal surgido del entendimiento, deviene así capaz de *definir* lo que es por esencia *indefinido*. Por eso Descartes no tiene problemas en llamar al “tiempo” —que sirve para determinar

sugiere el escolio de la proposición 45 de E II: “Aquí no entiendo por existencia la duración, esto es, la existencia en cuanto que es concebida abstractamente y como una especie de cantidad. Pues hablo de la misma naturaleza de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos (ver 1/16). Hablo, digo, de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto que son en Dios. Pues, aunque cada una esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza (*vis*) sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios”. Como se ve, entonces, aquella representación (y por lo tanto también la concepción del tiempo como “medida”) sólo son posibles si se hace abstracción del vínculo indisociable que une la sustancia a sus afecciones. Lo cual explica asimismo que en la *Ética* la noción de medida aplicada al tiempo tienda a desaparecer en beneficio del concepto, central en la ontología de Spinoza, de “determinación”. Ver *Infra*, cap. 6. Sobre esto, véase: JAQUET, *op. cit.*, pp. 140-142.

¹ Carta 12, *op. cit.*, p. 133; G IV, p. 58.

la duración del movimiento de las cosas— “número” del movimiento. Porque considera a las cosas y a su duración, separadas e identificadas con un número, como “medibles”, esto es, constituidas (en sí mismas podríamos decir) por una “cantidad” determinable. Spinoza parece negar en la carta 12 justamente esto. Si bien la sustancia y los modos son ontológicamente distintos, los modos son “en” la sustancia, por medio de la cual se conciben correctamente, de manera adecuada. Los modos no se distinguen numéricamente; y por eso, el número, en tanto es una ficción de la imaginación, no puede expresar el infinito actual que opera la divisibilidad ejemplificada con los círculos no concéntricos. Ni siquiera puede expresar un indefinido regresivo. Concluir el infinito de la multiplicidad de las partes, porque ésta no puede ser atribuida a ningún número determinado (lo que Descartes llama “indefinido”), implica en efecto explicar por una causa extrínseca, parcial e imaginativa —y por eso inadecuada— el infinito. Por lo tanto, el “tiempo” no puede ser “número” del movimiento; es un ente de razón o auxiliar de la imaginación que no puede ser infinito, aunque en tanto “cantidad” limitada de una duración abstraída se divide “indefinidamente” y por eso no se reduce a una serie de instantes indivisibles. Para Spinoza, la “indefinición” de la *duratio* es el resultado de la imposibilidad de definir el infinito por la multiplicidad de sus partes, por un número infinito que no existe. Esto permite, en definitiva, comprender mejor el lugar de Spinoza en relación con Descartes. Según éste, lo hemos visto, el tiempo o duración concreta se reduce a la repetición de instantes indivisibles creados de manera contingente por Dios. La conciencia de la continuidad de la duración es la consecuencia de un defecto de la mente humana. En Spinoza este cuadro se invierte: la duración concreta y real es indivisible y continua, y es su fraccionamiento el que deviene producto de una percepción mutilada y abstracta. La concepción cartesiana de la duración (discontinuidad discreta) coincide pues con la percepción puramente imaginativa del tiempo según Spinoza¹.

Podemos, luego de este recorrido por la carta 12, concluir lo siguiente. Si relacionamos las advertencias de Spinoza a Meyer con su análisis del tiempo en los *Principios de filosofía de Descartes*, constatamos en primer lugar la solidaridad que los vincula; en ambos textos la cuestión de fondo es la del infinito, la divisibilidad y la (im)posibilidad de lo continuo. La misiva, que aborda exactamente esas mismas cuestiones², se revela

¹ Cf. ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 65.

² Recordemos que para Descartes el entendimiento no puede acceder al infinito, sino sólo a un indefinido (negativo). Para Spinoza, más optimista respecto del alcance del conocimiento humano, esta negación es

sin embargo como el reverso *propriadamente spinozista* del escolio de la proposición 6 que comentamos: el objetivo es ahora criticar los errores de la imaginación en relación con el infinito y la divisibilidad, por un lado, y por el otro, analizar sus causas. Es decir, si antes el objetivo de Spinoza era, en el marco de una ciencia físico-matemática, expulsar cualquier representación del tiempo como divisible en instantes indivisibles según la divisibilidad de la materia (cartesiana), ahora demuestra que la “imagen” contraria y rectificadora (divisibilidad indefinida), aunque necesaria para tornar al tiempo un legítimo ente de razón, jamás podrá expresar la verdadera naturaleza del infinito (i.e. positivo, actual y derivando ya sea de su propia esencia o por obra de su causa).

La carta tiene por lo tanto un carácter deliberadamente refutatorio y polémico. Más allá de la continuidad entre la obra publicada en 1663 y la misiva a Meyer del mismo año, hay entre ambos textos un cambio de perspectiva indudable, que se relaciona con el estatus que tiene para Spinoza la ciencia físico-matemática y con la imposibilidad, para el conocimiento sobre el que ésta se constituye, de conocer el infinito en acto y la verdadera continuidad a que da lugar. Hemos visto, en efecto, que una de las enseñanzas más importantes de la carta 12 consiste en demostrar que la naturaleza forma un todo dinámico e infinito que sólo es comprensible por medio del entendimiento. Penetrar verdaderamente esa realidad y su fuerza productiva inmanente pertenece únicamente a esa facultad, o mejor, a ese género de conocimiento. Por eso la exhortación spinoziana de no confundir el entendimiento con la imaginación: no porque se refieran a realidades diferentes, sino justamente al contrario porque conciernen a una única realidad que “a menudo y con más facilidad” concebimos confusa y mutiladamente, esto es, imaginativamente. De hecho, como vimos, de eso depende en gran medida el uso de los auxiliares *de* la imaginación. Ahora bien, si en la publicación de 1663 Spinoza mostraba, a través de la exposición del pensamiento de Descartes, que el tiempo — cuando es indefinidamente divisible y adaptado a la duración dividida— es un legítimo ente de razón, la carta 12 viene a legitimar, a partir de la determinación del estatus de la ciencia físico-matemática, el *uso* y significado de ese “auxiliar” en el marco de un conocimiento que no se limita a una inteligibilidad representativa y simbólica de lo real sino que pretende, al contrario, una inteligibilidad integral de la Naturaleza. En este

el resultado de mantener una separación ontológica absoluta entre Dios y sus criaturas por un lado, y de no mantener rigurosamente diferenciados los dominios propios de la imaginación y del entendimiento. Para este último aspecto, véase: ROUSSET, B., “Spinoza, lecteur des Objections de Gassendi a Descartes: la metaphysique”, en: *Archives de Philosophie*, N. 57, Paris, 1994, pp. 493-495. Allí Rousset dice que la pretensión de universalidad de la duda cartesiana le impidió a éste pensar rigurosamente la diferencia entre la imaginación y el entendimiento.

sentido, si se quiere conquistar dicha inteligibilidad —que la *Ética* muestra que es absolutamente posible— es necesario que la naturaleza sea primero considerada como una realidad única e infinita, cuyo movimiento productivo intrínseco se genera incesantemente sin fracturas y de un modo dinámicamente “abierto”.

Spinoza quiere restaurar para la Naturaleza el poder y fuerza que Descartes colocaba fuera de ella. A partir de entonces deviene posible el reconocimiento de que la introducción del “tiempo” —y de la medida y el número— no corresponden sino a la aplicación de instrumentos abstractos por medio de los cuales el físico-matemático puede aprehender de una manera determinada el movimiento indivisible e infinito que estudia. El proceso de abstracción constitutivo de la imaginación se encuentra de esta manera “reinvertido” (es decir, legitimado) en el conocimiento de la Naturaleza, pero a título de simple momento operatorio en la elaboración de las leyes físico-matemáticas¹. Spinoza no deja de señalar que es un momento necesario para la constitución de una ciencia de lo sensible bajo la forma de una ciencia físico-matemática: si bien el tiempo geométrico es para él una abstracción, es sin embargo útil para la nueva ciencia de la naturaleza galileo-cartesiana. Pero para que esta ciencia sea a su vez legítima en relación con la filosofía, no se debe confundir el dominio abstracto (la extensión geometrizada y dividida de Descartes, identificada con la materia) con el dominio real y concreto (la única sustancia infinita cuyo movimiento es infinito e indivisible). En otras palabras, hay que evitar el prejuicio de una geometrización total de la Naturaleza, que pervierte su esencia misma al sustituirla con los instrumentos que sólo pueden dar un acceso determinado, esto es limitado, a ella. De lo cual se deriva una enseñanza fundamental del spinozismo, que será objeto de nuestro análisis más adelante: en la Naturaleza no sólo hay cuerpos en movimiento —que incluso pueden formar un torbellino cartesiano— sino individuos vivientes y complejos, que no pervierten el “orden” natural sino, al contrario, lo componen. Por eso, si bien Spinoza admite la fecundidad de la ciencia físico-matemática, y comparte ciertos dogmas físicos del cartesianismo, lo hace cuando (y sólo cuando) aquélla deviene una ciencia bien fundada y cuando reconoce, por lo tanto, sus propios límites y la necesidad de trascenderlos. Porque como dice sugerentemente Lécrivain, “sin duda esta física [la física cartesiana rectificadas, *enmendadas*, de los DPP/CM y la carta 12] puede proporcionarnos el conocimiento de los movimientos elementales de los cuerpos más simples; sin embargo,

¹ LÉCRIVAIN, A., *op. cit.* (I), pp. 255-256.

el *conatus* no se reduce al principio de inercia, sobre todo cuando se trata de un individuo algo más complejo [como el hombre]”¹.

En definitiva, la física matemática no puede sino ser simplemente un momento de la reflexión spinoziana sobre la Naturaleza. Lo cual explica asimismo el lugar que ocupa Descartes en esta etapa de formación del pensamiento de Spinoza, pero simultáneamente deja entrever los límites que encierran al filósofo francés en una posición que nuestro autor no puede compartir. En cierto sentido, entonces, podría decirse que Descartes es una figura necesaria en la elaboración de la teoría del *conatus*: no porque haya formulado de manera sutil una doctrina similar o al menos germinal de aquella, sino más bien por los obstáculos que su metafísica impone al pleno desarrollo de la “lógica” del *conatus* spinozista. Pero para comprender mejor esto, es necesario adentrarnos de lleno en la *Ética*.

¹*Ibidem*, p. 264. El *conatus* no se reduce al principio de inercia. En la ontología de Spinoza, como veremos, *conatus* designa la esencia actual de los individuos. Desde los más simples, los *corpora simplicissima*, en los cuales se reduce al simple esfuerzo por conservar un movimiento rectilíneo, esto es, al principio de inercia. Hasta los individuos más complejos y compuestos, los cuales tienen una esencia que expresa la potencia de la Naturaleza a través de un grado de integración y complejidad mayor. Su *conatus* se afirma como potencia de afectar y ser afectado de muchas maneras.

SEGUNDA PARTE

DE LA PRODUCCIÓN INMANENTE Y ETERNA DE LO REAL AL TIEMPO VIVIDO

La idea de “itinerario” a partir de la cual interpretamos antes la filosofía de Spinoza y lo que ésta tiene para enseñarnos en relación con su doctrina de la temporalidad, nos llevó en la primera parte a estudiar un momento particular de su formación: los *Principios de filosofía de Descartes* (acompañados en el Apéndice de los *Pensamientos metafísicos*) y la célebre carta “sobre el infinito”, del mismo año (1663). En esos textos, la relación del pensamiento de Spinoza con el de Descartes (y también con la escolástica) constituye un aspecto significativo, tanto en lo que respecta a la epistemología, como en lo que concierne a la metafísica y la física¹. Estudiando esos escritos tempranos quisimos resaltar la estrategia que el filósofo holandés desplegó para presentar y dar forma a ciertos elementos centrales de su filosofía más personal. En este sentido, la toma de posición innegable que subyace en la aparentemente neutral obra de 1663 (sobre todo en los *Pensamientos metafísicos*) da cuenta de lo que llamamos su intervención filosófica en la historia, en esa “lucha” cuyas armas son los conceptos. Ese recorrido, por otro lado, nos confirmaba una sospecha importante que teníamos, a saber: el hecho de que la Modernidad filosófica, o mejor, la filosofía moderna no se constituye en absoluto como un bloque homogéneo y unitario, sino al contrario como un proceso heterogéneo y complejo que acoge en su interior una multiplicidad de matices y problemas. Por eso, si se puede hablar de la “ciencia moderna” es en cierta medida pagando el precio de la simplificación y reducción arbitraria de las diferencias que constituyen aquel proceso. En ese respecto, en la primera parte de esta investigación hemos visto que una de las características principales de la potencia de la filosofía de Spinoza es su capacidad de producir, desde el interior de un razonamiento y una discursividad determinadas, una posición filosófica irreductible. No por otro motivo, por ejemplo, Spinoza se refiere a su interrogación de la realidad explícitamente como “su” filosofía: *mea Philosophia* leemos reiteradas veces en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, texto temprano que, entre otras cosas, narra la introducción y conversión filosófica de nuestro autor. Esa filosofía singular, que será desarrollada en la *Ética*, para ser expuesta con claridad y libre de prejuicios requiere antes cimientos sólidos. El cartesianismo cumple en esta primera etapa del itinerario de Spinoza ese papel. Por lo tanto, se comprende que hayamos elegido la lectura spinoziana de ciertas cuestiones de la filosofía de Descartes,

¹ Por supuesto, esto no significa que en las otras obras (sobre todo en la *Ética*) la interpretación spinoziana de la filosofía de Descartes deje de ser determinante. Basta leer el Prefacio de la última parte de esa obra póstuma para percatarse de ello.

puesto que consideramos que su pensamiento acerca de la temporalidad se constituye a partir de una relación paradójica con éstas.

La intervención filosófica de Spinoza, entonces, tiene lugar a través de una *crítica immanente*, en consonancia con una de sus enseñanzas más importantes, aquella que sostiene que la verdad es norma de sí misma y de lo falso. Su exposición de la metafísica y la física cartesianas, y de la dimensión temporal que las caracteriza, aunque en ciertos aspectos fiel a ellas, admitía modificaciones para nada indiferentes y de mucha importancia para el sistema. Como en Descartes, la duración, el tiempo y la eternidad se refieren a dimensiones precisas: la primera, a la de la existencia actual de las cosas creadas; la segunda, a su concepción intelectual por medio de referentes abstraídos como unidades de medida; y la tercera, a la existencia infinita y necesaria de Dios. *Propiedad* de las cosas creadas una, “*atributo*” del pensamiento (modo de pensar) la otra; y propiedad exclusiva del ser perfectísimo la última. Ahora bien, a pesar de las apariencias, la publicación de 1663 se mueve en un terreno polémico. Con respecto a la naturaleza de la existencia de Dios, Spinoza es riguroso y sistemático: a la existencia divina sólo le corresponde la eternidad y ninguna duración. La explicación, como vimos, se apoyaba en el hecho de que a la esencia de Dios pertenece necesariamente la existencia; por eso, quien pretendiese atribuir duración a Dios, aunque sea una infinita, no haría otra cosa que distinguir lo que por su propia naturaleza es indiscernible: la esencia-existencia del Ser perfectísimo. Precisamente por eso, además, la duración no puede corresponderle a su naturaleza infinita. En relación con la duración, a pesar del léxico elegido por Spinoza, se percibe claramente aquello que lo diferencia de Descartes, a saber: la naturaleza de la “acción” que lleva las cosas a la existencia y, por consiguiente, a su duración. Mientras que para el filósofo francés la última *ratio* se encuentra en la Omnipotencia y Voluntad arbitraria divina (signo de la perfección de Dios), que a cada instante crea, aunque de manera contingente, de nuevo el mundo, en la obra de juventud de Spinoza ya se distingue uno de los rasgos más característicos de su filosofía: la necesidad absoluta de lo real. En el spinozismo no hay esencias posibles sino únicamente esencias actuales. De manera que, con la discursividad de la ontología de la creación, es decir, adhiriendo en apariencia a la exterioridad (e incomprendibilidad) de la causa eficiente pero proveyendo simultáneamente indicios de la absurdidad de una representación como esa de la potencia divina (por ejemplo cuando critica la creación *ex nihilo*), Spinoza insinúa entonces que la duración se sigue

necesariamente de la potencia divina. O como dirá la “carta sobre el infinito”, fluye (es decir, “se sigue” o deriva) de la eternidad.

Duración y eternidad son en la publicación de 1663 dos maneras de existir irreductibles entre sí, que se atribuyen a dos tipos de seres con carácter de exclusividad: sólo Dios es eterno; las cosas creadas sólo existen en la duración, y nunca se dice que son o tienen algo eterno. Ahora bien, todo esto no puede sino afectar la relación de la duración con el *tempus*. En efecto, como vimos, en la definición del tiempo presente en el capítulo 4 de la primera parte de los *Pensamientos metafísicos*, además de determinar su estatus ontológico como “modo de pensar”, Spinoza aclara que la duración “se concibe como mayor o menor y *como si* constara de partes”. Los términos *et quasi* (“como si), son signo aquí de prudencia, y operan en esta obra como el reverso de la ausencia de la vinculación directa y explícita del tiempo con la potencia abstractiva de la imaginación. Esto significa por lo tanto que la naturaleza de la duración (y en consecuencia también la del tiempo) depende de la perspectiva que adopta Spinoza en esta publicación, uno de cuyos objetivos es enmendar la ciencia fisico-matemática cartesiana. El tiempo, entonces, se presenta allí *inmediatamente* vinculado a la duración dividida y sin hacer referencia a la imaginación que la divide; es decir, en otros términos, aparece ligado a un tipo de existencia cuya característica principal es que se concibe *ya dividida*, y de la cual por eso puede proveer una “explicación”. De esta manera, el prudente “como si” spinoziano es coherente con el primer punto que señalamos, esto es, con el *fluir necesario* de la duración “a partir de” la eternidad, y por lo tanto, como dirá la *Ética*, con su *continuación indefinida*.

En fin, leyendo también el escolio de la proposición 6 de la segunda parte de los *Principios de filosofía de Descartes* y la carta sobre el infinito pudimos observar otro de los trazos singulares de la propuesta spinozista. Por un lado, la duración deja de aparecer “como si” estuviese dividida, para identificarse con la potencia indefinida que afirma a toda cosa singular en la existencia; por el otro, el tiempo es llamado “auxiliar de la imaginación”. Sin perder su estatus de “atributo del pensamiento”, esto es de ente de razón o *modus cogitandi*, la naturaleza del tiempo revela ahora la naturaleza del proyecto de Spinoza. Comprendemos que la división de la duración de los *Pensamientos metafísicos* era el producto de considerar los modos (o cosas creadas) ya abstraídos de la sustancia en que inhieren, en el marco de una ontología de la creación que era la de Descartes; comprendemos asimismo que, más allá de que sea un legítimo

ente de razón, el tiempo es siempre una *abstracción*, que supone un conocimiento representativo y abstracto de la Naturaleza.

La carta sobre el infinito se distancia y critica la perspectiva cartesiana adoptada en la publicación de 1663, textos en los que vimos primaba la búsqueda de una fundamentación rigurosa tanto de la física-matemática de la Naturaleza como de los principios metafísicos sobre los que ésta debe apoyarse. El cambio de perspectiva o desplazamiento, entonces, no radica simplemente en el hecho de que Spinoza llame en la carta al tiempo “auxiliar de la imaginación”, sino en la afirmación directa y explícita de que es producto de una (doble) abstracción. Si en la publicación de 1663 Spinoza mostraba, a través de la exposición del pensamiento de Descartes, que el tiempo — cuando se concibe como indefinidamente divisible y “adaptado” a la duración dividida— es un *legítimo* ente de razón, la carta sobre el infinito viene a legitimar, a partir de la determinación misma del estatus de la ciencia físico-matemática, el *uso* y significado de ese “auxiliar” en el marco de un conocimiento que no se limita a una inteligibilidad representativa y simbólica de lo real sino que pretende, al contrario, una inteligibilidad integral de la Naturaleza. En este sentido, si se quiere conquistar dicha inteligibilidad —algo que, como veremos, la *Ética* demuestra que es absolutamente posible— es necesario que la Naturaleza sea primero considerada como una realidad única e infinita, cuyo movimiento (auto)productivo intrínseco se realiza sin fracturas o discontinuidades.

La célebre carta “sobre el infinito” que le enviara a Meyer supone por eso otro momento singular y de gran importancia del “itinerario” de la filosofía spinoziana, una bisagra podría decirse entre la estrategia que lleva desde la crítica inmanente de los conceptos escolásticos y cartesianos hasta la explicitación del sistema propiamente spinozista. Spinoza enseña a su corresponsal algunos elementos centrales de “su filosofía”, de su ontología de la inmanencia: la afirmación de la existencia de un infinito actual positivo, o de una realidad que es afirmación absoluta de la existencia en acto; la estrecha vinculación del significado adecuado de ese infinito con el problema de la temporalidad; la reducción del *tempus* a un auxiliar de la imaginación. Pero también algo más: en la carta 12 encontramos una ruptura, o al menos una toma de distancia respecto de la ciencia físico-matemática cartesiana, que implica una transformación importante de la interpretación de la física como dominio de saber, y de su relación con la ontología. Si bien comparte muchos de los principios cartesianos, rechaza muchos de

sus fundamentos, sobre todo la idea de que el movimiento requiere una causa trascendente.

En síntesis, la obra de 1663 nos parece fundamental por muchos motivos: no sólo porque ella define por primera vez los conceptos temporales desde una perspectiva, por así decir, “científica”, con la matemática como modelo y la física como campo de aplicación de ese conocimiento. También es importante porque subrepticamente muestra —aún más cuando es comparada con la carta 12 de la misma época— la estrategia a través de la cual Spinoza expone y a la vez critica el pensamiento cartesiano, anticipando —e introduciendo en el mismo acto al lector a— ciertas doctrinas de su obra madura (sobre todo de la *Ética*). Veíamos allí un movimiento interesante: el que lleva de la investigación crítica de una ontología de la creación (mezcla de escolástica y cartesianismo), hacia la ontología spinoziana propiamente dicha, que refuta la noción de creación, y también el método en que se apoya. Con respecto a los conceptos temporales y a las dimensiones del ser a que corresponden, observábamos que tras la doctrina explícita que distingue en dos la realidad (por un lado, la duración de las cosas creadas, y por el otro la eternidad de la cosa increada o Dios) se perfila una enseñanza bastante diferente a la de la obra de 1663, y que permite considerar las cosas finitas *sub specie aeternitatis*¹.

Las preguntas generales que guiarán nuestra reflexión en esta segunda parte podrían resumirse así: ¿qué es lo real según la ontología de Spinoza? ¿Cómo se vincula esa concepción con su doctrina de la temporalidad, tal como es elaborada y expuesta en la *Ética*? ¿Cómo define Spinoza en esta obra los conceptos de eternidad, duración y tiempo? ¿En qué sentido y cómo dicha doctrina se abre a una especulación propiamente ética? ¿Cuál es por lo tanto la relación del *conatus* (esencia actual de toda cosa singular) con las modalidades de existencia que reconoce la teoría de Spinoza? Intentaremos responder a ellas del siguiente modo. En el capítulo 4 estudiaremos la ontología de la inmanencia y de lo necesario tal como son expuestas en la *Ética*. Ello nos llevará a investigar la teoría de la causalidad de Spinoza y la naturaleza de la producción de lo real, es decir, aquello que se sigue de la acción divina. Asimismo, indagaremos algunos aspectos de la relación que mantiene la esencia y la existencia de las cosas producidas. Luego, en el capítulo 5 nos centraremos en la noción de eternidad, tanto a partir de la determinación de su estatus ontológico, como en función del campo de aplicación de

¹Sin embargo, la carta 12 no ahondaba en esta cuestión, que será fundamental en la *Ética*.

ese concepto. Veremos que en la obra póstuma Spinoza extiende la eternidad a otras realidades más allá de Dios. Finalmente, en el capítulo 6 estudiaremos los conceptos de duración y tiempo, y su relación compleja. El foco de atención estará en ciertos elementos importantes de la teoría del *conatus* que nos parecen centrales para comprender el horizonte ético de la interrogación de Spinoza.

CAPITULO 4. Deus sive Natura, o la filosofía como ontología de la inmanencia

En su significado más amplio, la filosofía es para Spinoza la investigación de la Naturaleza libre de prejuicios; constituye, como ontología de lo necesario, el saber racional y causal de lo real entendido como potencia infinita, esto es, como afirmación absolutamente infinita de la existencia. Es una “práctica” que conlleva el conocimiento de la Naturaleza en su unidad real y originaria, o dicho en otros términos, en su potencia inmanente auto-constitutiva y en su dimensión eterna. Puesto que se trata de una disciplina “científica”, que supone un sistema conceptual del mundo, aspira a suministrar un conocimiento adecuado de la realidad, cuyo fin es la liberación de los seres humanos. En este sentido, desde el temprano *Tratado de la reforma del entendimiento* hasta la *Ética*, la filosofía de Spinoza aparece vinculada estrechamente a dos cuestiones inescindibles: la ética o el buen vivir, y la necesidad de enmendar el entendimiento, el cual se revelará como la parte eterna de nuestra existencia¹.

La *Ética* es sin dudas la obra más importante de Spinoza. No sólo en el sentido de que es el escrito al que dedicó más tiempo, sino que es a claras luces la obra más sistemática y aquella que engloba la mayor cantidad de cuestiones “filosóficas”: desde la ontología y concepción de la existencia, hasta el problema de fundamentar cierto aspecto eterno del ser humano, pasando por doctrinas relativas a la naturaleza del conocimiento y los afectos, y a su alcance ético y político. La composición de la obra da cuenta en sí misma de la importancia de la relación del tiempo con la escritura, y de la necesidad de madurar las opciones filosóficas para que éstas expresen finalmente toda su potencia. Como si la filosofía fuera esencialmente una interrogación que no puede terminar nunca, y de la que ella misma es objeto.

El nombre del texto, al que Spinoza refiere en otra parte como su “*Philosophia*”, ya nos dice mucho de las opciones filosóficas que operan en el escrito. En efecto, “*Ética*”

¹El comienzo del *Tratado de la reforma del entendimiento* es un claro indicio de esto: “Después que la experiencia me había enseñado, que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida común son vanas y fútiles: como veía que todas aquellas, que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero (*verum bonum*) y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema (*in aeternum fruere laetitia*)” (SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimientos*, Alianza, Madrid, 2006, p. 77).

refiere sobre todo al proyecto que unifica orgánicamente las partes de la obra. Cinco partes, distinguibles por sus objetos y demostraciones, pero unidas por un mismo y único pensamiento. Como dice Macherey, al interior de la totalidad que supone, es posible encontrar dominios de investigación relativamente autónomos, los cuales reflejan, cada uno desde un ángulo singular, la economía del conjunto sin perder de vista la orientación principal que la alimenta: la determinación de los elementos racionales (y también los imaginativos “sometidos” a la crítica) para la elaboración de una norma de vida práctica cuyo horizonte es la libertad¹.

Con respecto a la elección del nombre de la primera parte (*De Deo*), no podemos sino quedar en principio atónitos. ¿Por qué llamar “Acerca de Dios” la primera parte de un libro cuyo título es “Ética”? ¿Por qué referir a “Dios” un conjunto de reflexiones que, en cierta medida, orientan el pensamiento hacia el despliegue de una vida liberada (aunque sea parcialmente) del dominio de los dioses de la superstición? Cuando leemos, sin embargo, comprendemos rápidamente los motivos: Dios no es el Dios de la tradición judeo-cristiana; tampoco es el Dios de los escolásticos o de Descartes. Ciertamente, Spinoza se nutre de muchas tradiciones anteriores. Pero su reflexión no es por ello menos original. El Dios del que se habla se identifica, como precisaremos luego, con el ser infinito, esto es, con la potencia infinita e inmanente.

Ahora bien, el texto no se llama simplemente “Ética”, sino “*Ethica ordine geometrico demonstrata*”. Como ya vimos en la primera parte de esta investigación, Descartes había recurrido —con reticencia— a este “método” en las *Segundas respuestas*; y el mismo Spinoza lo había hecho en su obra expositiva del pensamiento cartesiano. ¿Por qué el filósofo holandés recurre a ese “orden”, que Descartes juzgaba estéril para la filosofía verdadera? Para el filósofo holandés, como lo pone en evidencia el Prefacio de Meyer a la obra de 1663, la síntesis (*synthesis*) es portadora de una potencia racional irreductible, en la medida en que expresa la génesis de lo real en su productividad misma, en su despliegue concreto. De esta manera, tal como señalan muchos intérpretes, es preciso entender el *orden sintético* spinoziano en el sentido de la forma de discurso cuya organización reproduce, tal como es en sí mismo, el orden de lo real². De este modo, libre de prejuicios, busca comprender las cosas como son y tal como se

¹MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, PUF, Paris, 2001, p. 3.

²MACHEREY, P., *op. cit.*, pp. 14-20; DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris, 1968, pp. 9-18 (traducción española: *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, 1996, pp. 9-19); DELBOS, V., *Le spinozisme*, Vrin, Paris, 1950, p. 214.

hacen, siguiendo el movimiento que conduce de las causas a los efectos. Estamos por lo tanto de acuerdo con Macherey cuando afirma que el orden geométrico, tal como lo comprendió y utilizó Spinoza, es todo menos un artificio formal de presentación que vendría a sumarse desde el exterior a un contenido filosófico ya elaborado; al contrario, reiteremos, ese orden es la expresión adecuada (es decir, necesaria y causal) del núcleo racional de su concepción de la filosofía como saber absoluto de lo real¹.

No hay entonces en Spinoza, una separación del método geométrico entre su concepción como exposición puramente discursiva por un lado, y su “adecuación” a lo real por el otro; si así fuera, eso sancionaría la artificialidad formalista y subjetivista del aparato deductivo que mueve el pensamiento spinoziano, y eludiría por ello la comprensión de su filosofía como saber absoluto y causal que expresa la *constitución efectiva* de lo real mismo. Por lo tanto, si la exposición del pensamiento spinoziano tiene un “orden”, y si esa exposición es “geométrica” (es decir *sintética*), es porque su organización (el movimiento de sus deducciones) es idéntica al proceso causal y racional del conocimiento; proceso que reproduce verdaderamente, tal como es en sí mismo, el orden de lo real.

Como veremos a continuación, en la primera parte de *Ética* se exponen, según el orden geométrico los principios, las bases de la ontología de Spinoza que, en las antípodas de la metafísica cartesiana y de la escolástica —metafísicas de lo posible y de la trascendencia del ser— se presenta como una filosofía del ser infinito, esto es, de la potencia absolutamente infinita y positiva, que coincide con la producción inmanente y necesaria de lo real. Como ya hemos mencionado, una de nuestras hipótesis consiste en afirmar que no es posible comprender la doctrina spinoziana definitiva de la temporalidad (i.e. el significado de los conceptos de eternidad, duración y tiempo; las realidades a las que se aplican, así como también el significado de la articulación entre esos conceptos) sin comprender antes las características principales de su ontología de la inmanencia y de lo necesario. Es por ello que, antes de abordar directamente esta cuestión en los siguientes capítulos, nos detendremos en ciertos aspectos de la ontología de Spinoza, que sirven para demarcar, en términos generales, la originalidad de su concepción de la eternidad. El presente capítulo se dividirá entonces en dos secciones: en la primera estudiamos los elementos más importantes de la teoría de la causalidad, tal como es expuesta por Spinoza en la primera parte de la *Ética* para caracterizar la acción

¹MACHEREY, P., *op. cit.*, p. 18.

divina, centrándonos en lo que podemos llamar la “naturaleza” de la causa y el rechazo de la noción tradicional de lo posible. En la segunda, analizamos la concepción de Spinoza de las consecuencias o efectos de aquella acción (modos/afecciones de la sustancia) y la particular articulación que existe, de acuerdo con el spinozismo, entre el ser infinito y el ser finito. Esta segunda sección, veremos, sirve fielmente de prolegómeno a la comprensión de la doctrina de la temporalidad de Spinoza, y orienta la investigación desde sus aspectos más netamente “ontológicos” hacia aquellos específicamente “éticos”.

I. Autogénesis y determinación positiva

1. Acción divina y producción eterna de lo real

La primera parte de la *Ética*, en donde el filósofo holandés expone y demuestra *more geometrico* los principios de su filosofía (ontología de la inmanencia, necesidad de lo real, articulación de lo infinito y lo finito, etc.), se puede dividir *grosso modo* en dos secciones: por un lado, un primer movimiento deductivo se refiere a la naturaleza de la esencia divina o de lo absoluto, y permite demostrar las propiedades características de esa esencia (existencia necesaria, indivisibilidad, unicidad, etc.); por el otro, la deducción se dirige específicamente a la potencia divina, a su causalidad esencial, para extraer de allí una comprensión de sus efectos necesarios¹. En ese cuadro, la proposición 16 —junto con su demostración y sus corolarios— juega un papel central, en la medida en que, sin solución de continuidad, cierra un movimiento deductivo y, simultáneamente, abre otro. El lector encuentra allí la afirmación de un principio muy importante del spinozismo, según el cual de la necesidad de la naturaleza divina, i.e. de

¹No hay acuerdo entre todos los intérpretes acerca de la división del *De Deo*. Gueroult prefiere dividir en tres secciones la primera parte. M. Chauí, en cambio, así como también Macherey, interpretan el *De Deo* en función de dos grandes movimientos deductivos: por un lado, la deducción de la esencia de lo absoluto o de la sustancia absolutamente infinita; por el otro, la deducción de la potencia de esa sustancia. Cf. CHAUI, M., *A nervura do real*, p. 816; MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, PUF, Paris, 1998. El problema que plantea la comprensión de la estructura de esta parte de la *Ética* no es en absoluto de carácter meramente formal: si como quiere Spinoza el orden geométrico es sintético y expresa (i.e. reproduce a nivel del discurso), tal como en sí mismo, el orden de lo real (el movimiento de la *causa sui*), comprender aquella estructura puede suministrar los indicios necesarios para elucidar el pensamiento spinoziano relativo a la relación de su ontología y la temporalidad. Si bien es cierto entonces que entre la deducción de Dios como Naturaleza naturante y como Naturaleza naturada Spinoza señala una “diferencia”, ausente por cierto en los *Pensamientos metafísicos*, seguimos aquí a quienes, como Chauí y Macherey, sin criticar la división de Gueroult, enfatizan la unicidad e inmanencia del ser absolutamente infinito spinoziano, con el fin de evitar una lectura jerarquizante y dar toda su fuerza y radicalidad a la doctrina de la causalidad inmanente.

la esencia del ser absolutamente infinito que es identificado con Dios o la Naturaleza, deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos. O lo que viene a ser lo mismo para Spinoza: debe seguirse “todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito” (*omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt*)¹.

A partir de esa proposición el discurso está dominado por el esquema de la productividad y de la potencia, uno de cuyos temas centrales es precisamente el de la *acción divina*. Ahora bien, si Spinoza afronta esta cuestión célebre de la historia de la filosofía, lo hace sosteniendo de manera deliberada una tesis polémica: no hay creación en sentido tradicional, el “despliegue” causal de esa acción no implica en absoluto la separación o división entre la esencia y la potencia divinas, o mejor dicho, entre la causa eficiente inmanente y sus efectos necesarios. En otras palabras: no hay abismo ni discontinuidad que requieran una acción divina trascendente, pero tampoco un “pasaje” —de la sustancia a los modos en que ella se afirma— bajo la forma de una realización de lo potencial en lo actual. El *ens realissimum* es absolutamente necesario y, en sí mismo, indivisible; nada rompe la unidad de la Naturaleza en la ontología del ser inmanente.

De lo que se trata en este apartado y en el siguiente, entonces, es de comprender algunos elementos de la teoría de la causalidad de Spinoza, esto es, de aquello que —siguiendo ciertas interpretaciones devenidas clásicas— podemos llamar la doctrina de la *determinación* del ser infinito, que constituye la base de la comprensión de la doctrina spinoziana de la temporalidad y de la relación entre la eternidad y la duración, y entre esta última y el tiempo. Pero antes de seguir ese camino, debemos —aunque sea muy brevemente— resumir algunos de los pasos que llevan *more geometrico* a él. Vamos a ver que el contexto en que se inscriben no hacen más que seguir el itinerario iniciado en la obra publicada en 1663, en donde, como se ha indicado, la presentación implícita de su propia filosofía se realizaba bajo la forma de una *emendatio* inmanente de ciertas doctrinas problemáticas (según Spinoza) del cartesianismo y de la escolástica.

Comencemos señalando un aspecto evidente: la *Ética*, liberada de las ataduras del discurso tradicional de la creación y de la metafísica cartesiana y escolástica, no comienza por una descripción/división del ser en ser cuya existencia es necesaria por su

¹“*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent*” (E I, 16, *op. cit.*, p. 52; G II, p. 60). Como veremos, esto quiere decir que, según ese principio, se siguen de hecho o existen actualmente, *más tarde o más temprano pero siempre por una necesidad absoluta*, todas las cosas que Dios concibe adecuadamente, esto es, toda esencia inteligible.

naturaleza y ser cuya esencia implica una existencia meramente posible¹. Sin embargo, esto no significa que, de acuerdo con la ontología de Spinoza, no haya ninguna distinción. De hecho, sucede todo lo contrario: tal como se lee en los dos primeros axiomas, lo real comprende una *distinción ontológica* entre aquello que es en sí y se concibe por sí, y aquello que es en otro y se concibe por otro². Sin referirse de manera explícita a la sustancia y a los modos, estos axiomas remiten ciertamente a sus definiciones: “Por sustancia entiendo aquello que *es en sí y se concibe por sí*, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” — “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que *es en otro, por medio del cual también es concebido*”³.

Según la obra póstuma, entonces, lo Real abarca únicamente a la sustancia y sus modos; o dicho con otras palabras, en la naturaleza —“*in rerum natura*”, como dice Spinoza en la proposición 5— no hay, esto es, no existe nada más que la sustancia y sus afecciones, no existe sino una única sustancia modificada⁴. ¿Pero cómo expresan, una y otros, su esencia en la existencia? ¿Cómo se relacionan en el marco de una ontología de la immanencia y del ser necesario? ¿Repite acaso Spinoza el planteo de los *Pensamientos metafísicos*, en donde se afirmaba que sólo Dios es eterno y que la existencia de los modos (o criaturas) solamente puede explicarse por la duración? Dejemos esta última pregunta para el próximo capítulo, y concentrémonos en las dos primeras.

¹Ver *Supra*. Recordemos, sin embargo, que ya en los *Pensamientos metafísicos* Spinoza hablaba —aunque no fuera sino muy brevemente, con cierta reticencia dado el carácter pedagógico del texto— de una división del ser entre sustancia y modos, que no coincide ni con la posición de Descartes ni con la de la escolástica (Cf. CM I, 1, p. 246; G I, p. 236; y CM II, 1, p. 262; G I, p. 249). Puesto que asimismo pretendía ser una explicación *aparentemente neutral* de la doctrina cartesiana (y de cierta escolástica), Spinoza no extrae en esa obra todas las conclusiones que serán manifiestas en la *Ética*.

²E I, ax. 1: “Todo lo que es, o es en sí o en otro” (*Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt*); E I, ax 2: “Lo que no se puede concebir por otro, se debe concebir por sí” (*Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipidebet*). La cuestión de la *distinción ontológica* es central en los análisis de Deleuze (*op. cit., passim*), Macherey (*Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006, cf. sobre todo los capítulos 3 y 4, pp. 105-144), y, más recientemente, en la tesis doctoral de Mariana Gainza (*Espinosa: una filosofía materialista do infinito positivo*, São Paulo, 2008), que confronta —a través de ese problema— la filosofía de Spinoza con la de Hegel.

³E I, def. 3 y def. 5; *op. cit.*, p. 39. La versión latina es la siguiente: “*Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*” — “*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*” (G II, p. 45).

⁴E I, 5, *op. cit.*, p. 41. En la demostración de la proposición 4, que se basa explícitamente en el primer axioma y en las definiciones 3 y 5, Spinoza dice que “fuera del entendimiento [i.e. “en la naturaleza”] no hay nada más que las sustancias y sus afecciones” (*op. cit.*, p. 41; G II, p. 47). Valga aquí una breve pero importante aclaración: no debe pensarse que según Spinoza existen muchas sustancias; si la expresión citada considera en plural a la sustancia es porque en el orden de las razones que sigue la obra, todavía no se estableció la *unicidad* de la sustancia-Dios.

En este respecto, la doctrina de Spinoza es conocida. Puesto que la sustancia se concibe por sí, no puede tener en ninguna otra cosa ni su razón ni su causa; por lo tanto, deberá ser *causa sui*, es decir, su esencia implica necesariamente la existencia¹. Ahora bien, a la esencia o naturaleza de la sustancia no le pertenece cualquier existencia sino únicamente la infinita en acto. La carta 12, recordemos, era muy clara sobre esto: Spinoza le decía allí a su corresponsal (Meyer) que la sustancia sólo puede ser *entendida* como infinita en acto (*infinitum actu*), y que su infinitud positiva depende de su propia naturaleza². A diferencia de la esencia de la sustancia absolutamente infinita, a la esencia de los modos no pertenece en cambio la existencia; es decir, su definición no implica *en sí misma* la existencia necesaria. En efecto, como sostiene Spinoza más adelante, en la proposición 10 de la segunda parte, a la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, sino que —en cuanto afección— su *esencia formal* está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios³.

A medida que avanza la deducción, entonces, vislumbramos la originalidad y la radicalidad de la filosofía de Spinoza, y por consiguiente —aunque recurriendo a sus mismos conceptos— también la distancia que toma tanto de la escolástica como del cartesianismo. El filósofo holandés sostiene, entre muchas otras cosas, que existe únicamente una sola sustancia, que es infinita y consta de infinitos atributos. Identificada con Dios, esa sustancia, no sólo existe de manera necesaria sino que además es en sí misma indivisible⁴. Las cosas singulares pierden el estatus de sustancias

¹La sustancia no puede ser producida por otra sustancia porque, de hecho, no pueden haber dos sustancias con el mismo atributo (*a fortiori* tampoco de diferentes atributos). No teniendo, por hipótesis, nada en común entre sí, tampoco una puede ser causa de la otra.

²Cf. Carta 12 y *Supra*. Recordemos que también en los *Pensamientos metafísicos* Spinoza subrayaba esta característica del ser divino: “Sólo Dios [...] se debe llamar infinito, en cuanto que constatamos que consta realmente de una perfección infinita [...] la *infinitud* de Dios, en contra de lo que indica la palabra, es algo máximamente positivo” (CM II, 3; p. 267, G I, p. 253). Cf. asimismo la Carta 36 a Hudde, en *Correspondencia, op. cit.*, p. 253 (G IV, p. 185): “[...] como la naturaleza de Dios no consiste en cierto género de ser, sino en el ser que es absolutamente indeterminado, su naturaleza exige todo aquello que expresa perfectamente el ser, ya que, en otro caso, su naturaleza sería determinada y deficiente. Siendo esto así, se sigue que sólo puede existir un ser, a saber, Dios, que exista por su propia fuerza”.

³E II, 10 y cor., *op. cit.*, p. 84. Esto supone dos cosas importantes, sobre las que volveremos más adelante: por un lado, que las esencias de los modos expresan *verdades eternas*; por otro lado, que las cosas finitas —entre ellas el ser humano— no pueden ser ni concebirse sin Dios —identificado en la proposición 14 con la única sustancia—, y que, por lo tanto, es Él su única causa, no solamente según el devenir sino además según el ser. En palabras de Spinoza: “*Deus omnium rerum, tam earum essentiae quam earum existentiae, unica est causa, hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, ut ajunt, sed etiam secundum esse*” (E II, 10 esc. 2, G II, p. 118). Más adelante veremos que, de acuerdo con el spinozismo, hay que considerar una diferencia entre aquello que constituye la esencia formal del ser humano y aquello que define su esencia actual.

⁴“*Deus sive substantia*” dice Spinoza en la proposición 11, antes de probar —en la proposición 14 y con base en la definición 6 y en las proposiciones 5 y 11— que aparte (*praeter*) de Dios no puede darse ni concebirse ninguna otra sustancia. La indivisibilidad de la sustancia absolutamente infinita es demostrada

y devienen maneras de ser de la única sustancia. Al mismo tiempo, Dios no es un ser personal en el sentido de la tradición judeo-cristiana; ni siquiera en el sentido cartesiano de un ser infinito e inconmensurable que crea contingentemente el mundo. No es tampoco una “cosa” en la que inhieren diversas propiedades, y mucho menos un agregado o suma de seres. Dios o sea la sustancia es el ser infinito que se expresa en infinitos órdenes de existencia (a su vez infinitos); es decir, es la *unidad* de los infinitos atributos que produce, autoproduciéndose, toda la existencia (o la existencia de todas las cosas). En este sentido, es pura potencia, siempre en acto, afirmándose en cada rincón del universo. No hay por lo tanto un afuera de la sustancia que pueda determinarla; y de hecho, al contrario, es ella el *principio* de toda determinación, de toda modificación de la realidad. Por eso Spinoza puede sostener —justo antes de considerar el ser infinito en su dimensión causal— que “todo lo que es, es en Dios, y *sin Dios nada puede ser ni ser concebido*”¹.

Ahora bien, como declara en un escolio importante de este primer movimiento deductivo, aquellos individuos que no juzgan las cosas por sus primeras causas y no distinguen la sustancia y sus modificaciones, tampoco “saben cómo se producen las cosas”². La deducción que comienza en la proposición 16 se propone aclarar y demostrar precisamente este aspecto decisivo de la ontología de Spinoza. En la medida en que resuelve los equívocos relativos a la producción de las cosas y a su articulación con la única sustancia), y puesto que, simultáneamente, explicita el significado propiamente spinozista de la causalidad/acción divina, esta proposición (junto con su demostración y sus corolarios) ciertamente puede interpretarse como una de las más importantes de la primera parte³.

en las proposiciones 12-13, las cuales abren el camino para la consideración, en el escolio de la proposición 15, de la *división modal*.

¹E I, 15, *op. cit.*, p. 49 (G II, p. 56). Subrayado nuestro. En el escolio que acompaña este pasaje, Spinoza adelanta lo que demostrará en la proposición siguiente: “Todas las cosas, digo, están en Dios y todas cuantas se hacen, son hechas por las solas leyes de la naturaleza infinita de Dios y se siguen de la necesidad de su esencia (como enseguida mostraré). No hay, pues, razón alguna para decir que Dios es pasivo ante otra cosa o que la sustancia extensa es indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita” (*op. cit.*, p. 52; G II p. 60).

²E I, 8 esc. 2, *op. cit.*, p. 42 (G II, p. 49). Esta crítica alcanza a la escolástica y a Descartes; se trata, desde la perspectiva de Spinoza, de filosofías que no respetan el orden verdadero del filosofar, lo que las lleva tanto a confundir la sustancia con sus modificaciones, como también a aprehender las relaciones causales entre los modos como si fueran la producción de sustancias unas por otras. Cf. al respecto: CHAUI, M., *op. cit.*, p. 829.

³Esta opinión es compartida por varios intérpretes, entre ellos, Matheron, quien defiende esta posición en su célebre texto *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968, p. 15: “[...] la proposition 16, qui [...] est la plus importante de tout le livre 1er.”. Señalemos, por otra parte, que el corresponsal de Spinoza, Tschirnhaus, también reconoce la importancia de esta proposición en la

La fórmula no se ahorra el uso de conceptos típicos de la metafísica: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito)”¹. Los términos a los que debemos prestar especial atención son, por un lado, el de “necesidad” —que va unido allí al de “naturaleza divina” (*ex necessitate divinae naturae*), y que será luego identificado con el concepto de libertad²—; y, por otro lado, el de “seguirse” (*sequi, sequitur, sequuntur*). Estas nociones se conjugan en la pluma de Spinoza para expresar y determinar las condiciones generales según las cuales se efectúa la acción sustancial de Dios, que no es otra cosa que la manifestación causal de su potencia infinita. De manera sucinta, pero no por ello menos polémica, Spinoza sostiene que la *necesidad de la naturaleza divina*, esto es, la necesidad del ser absolutamente infinito y perfecto, *implica* no sólo su propia existencia (puesto que es *causa sui*) sino también la de “infinitas cosas” que deben seguirse en infinitos modos (*infinita infinitis modis sequi debent*)³. Según el filósofo holandés, esta proposición es evidente para todo aquel que preste atención al hecho de que, dada la *definición* de una cosa cualquiera, el entendimiento concluye (o deduce) *propiedades* que se siguen necesariamente de esa definición o esencia⁴. Ahora bien, puesto que cuanta más realidad *implica* la esencia de la cosa definida más son las propiedades que se siguen de manera necesaria⁵, y puesto que, según la definición 6, Dios expresa una esencia eterna e infinita y tiene infinitos atributos, Spinoza concluye la demostración afirmando que de su naturaleza o definición deben seguirse *infinitas cosas* en infinitos modos⁶. Y agrega: “esto es, todo

argumentación de Spinoza. Cf. al respecto: *Carta 82 a Tschirnhaus, op. cit.*, pp. 410-411 (G IV, p 333-334).

¹“*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent*” (E I, 16; G II p. 60).

²Cf. E I, 17 cor. 2, *op. cit.*, p. 53; G II, p. 61: “*Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (per prop. 11. et coroll. 1.* prop. 14.) et ex sola suae naturae necessitat eagit (per prop. praeced.). Adeoque (per defin. 7.) solus est causa libera*”.

³De acuerdo con Spinoza, lo que “se sigue” necesariamente de la esencia del ser absolutamente infinito, también se *explica* adecuadamente por ella; es decir, *implica* en su definición misma la causa de su producción genética. Cf. E I, def. 1; E I, 16 dem. Cf. además: E II, 49 dem., en donde Spinoza confirma esto: “[...] es lo mismo si digo que A debe implicar (*involvere*) el concepto de B que si digo que A no se puede concebir sin B” (*op. cit.*, p. 115).

⁴G II, p. 60: “*Haec propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est ipsa rei essentia) necessario sequuntur*”.

⁵*Ibidem*: “[...] *quo plus realitatis rei definite essentia involvit*.” (G II, p. 60).

⁶*Ibidem*: “*Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per defin. 6.), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex ejusdem ergo necessitate infinita infinitis modis*” (G II, p. 60).

cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito” (*hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt*)¹.

Aunque recién más adelante se determine el estatus ontológico del entendimiento infinito (como un modo infinito y eterno del atributo pensamiento²), su presencia en la proposición no debe ser pasada por alto. En cierta medida, puede decirse que sirve para subrayar lo que un intérprete considera el hilo conductor de la primera parte de la *Ética*, a saber: la inteligibilidad integral de todo lo real y, recíprocamente, la realización de todo lo concebible/posible³. Todo lo real se concibe de manera adecuada sólo por Dios, que es causa eficiente de todas las cosas; simultáneamente, todo lo concebible por un entendimiento infinito, en el que “cae” *todo* —es decir, en el que se contienen objetivamente las esencias de todas las cosas, incluso de las que no existen—⁴, se realiza o ha de ser producido. Por supuesto, esto no significa que todas las “cosas” que están en el entendimiento infinito (ideas de esencias de modos) existen de forma simultánea (o al unísono), en acto “fuera” de ese entendimiento. A pesar de que la potencia divina está siempre —“desde la eternidad”— en acto y las cosas se determinan siguiendo la necesidad de esa naturaleza, lo hacen cuando se dan las condiciones o causas (finitas) que pueden producirlas en un contexto espacio-temporal determinado⁵.

El principio que plantea la proposición 16 supone pues algo muy importante: de acuerdo con la ontología de Spinoza, lo posible no depende para nada de una voluntad omnipotente para ser actualizado. Es decir, no hay puras esencias posibles “esperando” en el entendimiento infinito su realización por parte de un Dios benevolente; no hay privilegio ontológico alguno por el que “deban” existir ciertos posibles en vez de otros. Al contrario, la *acción causal* de Dios (de la que se sigue *eventualmente* todo lo que cae en su entendimiento infinito) es la expresión —por así decir inmediata— de su

¹Cf. E I, 16 dem., *op. cit.*, p. 52. Cf además: E I, def. 6, *op. cit.*, p. 39.

²Cf. E I, 30-31, *op. cit.*, p. 62. En esas proposiciones, Spinoza demuestra por un lado que el entendimiento infinito y finito en acto son modos y que, por lo tanto, deben ser referidos a la *Natura naturata*. Y, por otro lado, subraya lo que ya sugería en la proposición 16, a saber, que la producción de las cosas reales por Dios no existe “antes” en el entendimiento y luego fuera de este. Ver *infra*.

³Nos referimos, por supuesto, a Matheron. Para un estudio específico de esta proposición, véase su detallado artículo “Essence, existence et puissance dans le livre I de L’Éthique: les fondements de la proposition 16”, en: MATHERON, A., *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, Lyon, 2011, pp. 567-577.

⁴Cf. E II, 3, *op. cit.*, p. 79: “En Dios se da necesariamente la idea, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de esa misma esencia”.

⁵Cf. MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, en *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, *op. cit.*, pp. 682-683. Como veremos más adelante, esto significa que en el plano de la *existencia* modal finita la producción no es *tota simul* sino que obedece a la ley de determinaciones causales finitas sucesivas. Y en este sentido, las cosas singulares finitas, en la medida en que tienen una duración, surgen y han de desaparecer eventualmente, más tarde o más temprano, pero irremediablemente puesto que son finitas.

naturaleza absoluta. Esto significa además que es de acuerdo a una única y misma necesidad que Dios (o el ser infinito) existe y actúa¹.

Como lo explicita la demostración, entonces, la concepción de la causalidad divina que el filósofo holandés desarrolla a partir de aquí es completamente consistente con el *more geometrico*. Sabemos que este orden geométrico o sintético —tal como lo entiende Spinoza— reproduce mentalmente (esto es, en el orden de las ideas adecuadas determinado en el atributo pensamiento) el orden según el cual se producen de manera efectiva las cosas, a partir y en Dios. Esto significa que hay una equivalencia absoluta entre la manera como se concibe una cosa y el modo como es hecha o existe². Por lo tanto, al colocar la causalidad o potencia de Dios en la misma necesidad de su naturaleza —con la cual se identifica—, el filósofo holandés no sólo rechaza cualquier referencia a la voluntad divina como causa (formal o final) de todas las cosas, sino que afirma simultáneamente que la relación de Dios con el mundo que produce *in se* debe comprenderse en los términos “lógicos” de la relación que existe entre un fundamento y sus consecuencias necesarias³. Pero la originalidad de Spinoza, o incluso podría decirse la radicalidad de su pensamiento, consiste en que *aquello que se sigue* de manera necesaria de la potencia infinita de Dios no lo hace simplemente bajo la forma de una “consecuencia” lógica, sino bajo la forma de *propiedades y efectos reales* cuya causa es siempre el ser infinito. Todas las *cosas* son en este sentido *proprietates* y, por así decir, acciones de Dios. O mejor dicho, son *actos* singulares que expresan —en sus diferentes órdenes de existencia— su potencia infinita y, por consiguiente, constituyen *esencias* inteligibles y necesarias, i.e. seres reales⁴. Laurent Bove dice por eso que de esa forma,

¹De allí la interpretación de esta proposición que más adelante hace el propio Spinoza. En el Prefacio de la Tercera Parte dice: “[...] la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas [...] son en todo tiempo y lugar las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas [...]” (E III, Prefacio, *op. cit.*, p. 126. Subrayado nuestro). En el mismo sentido, haciendo referencia explícitamente a la doctrina de la *causa seu ratio*, en el Prefacio de la Cuarta Parte sostiene: “La razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe es, pues, una y la misma” (E IV; Prefacio, *op. cit.*, p. 184). Cf. además: *Tratado teológico político*, VI, Altaya, Barcelona, 1994, pp. 170-171; G IV, pp. 82-83.

²Precisamente aquí radica, según Spinoza y a diferencia de Descartes, la fecundidad en filosofía del orden sintético, a saber, en la identidad absoluta entre el *ordo cognoscendi* y el *ordo essendi*.

³Cf. ALLISON, H., *Benedict de Spinoza. An Introduction*, Yale University Press, New Haven and London, 1987, p. 64; MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, cap. 1; GUEROULT, M., *Spinoza*, t. 1 (*Dieu*), *op. cit.*, pp. 35-37. Recientemente, Aaron V. Garrett (GARRETT, A., *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge University Press, New York, 2003) ha abordado los pormenores de la relación entre la ontología de Spinoza y su método.

⁴Los tres corolarios que acompañan la proposición echan todavía más luz en la singular concepción de la causalidad divina. En el primero, Spinoza afirma que Dios es *causa eficiente* de todas las cosas que pueden caer bajo el entendimiento infinito: esto implica que su naturaleza produce efectos necesarios que son cosas reales, esencias positivas. Es decir, el principio de inteligibilidad que es la esencia divina es, al

en esa proposición polémica, Spinoza identifica el vínculo sintético causa-efectos con el vínculo analítico esencia-propiedades. Con ello, el intérprete quiere decir que el autor de la *Ética* identifica la *producción* de lo real (de las esencias singulares) y el *producto* (las “cosas” o modos), en un movimiento inmanente de autogénesis infinita. En sus palabras: “Todo lo que existe expresa de una cierta y determinada manera la potencia en actos de Dios, es decir, una Naturaleza que no está en otro lugar más que en sus expresiones. Tal es la afirmación de la radicalidad de la causa inmanente”¹.

2. La libre necesidad de la acción eterna

Sin embargo, la originalidad de Spinoza no se limita a esto. El filósofo holandés da un paso más en la determinación de la acción divina y sostiene que esta *secuencia necesaria* expresa una potencia absolutamente infinita que es, siempre e inmediatamente, una *acción libre*: “Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie”². *A nemine coactus*: no hay nada ni “nadie” que pueda determinar o forzar a Dios a actuar; al contrario, existe y actúa *ex sola suae naturae necessitate*. Eso significa, según la definición 7 de la primera parte, que Dios es absolutamente libre. O para ser más precisos, que solamente Dios es causa libre (*solum Deum esse causam libera*)³.

mismo tiempo, la causa eficiente de todo lo concebible. Por otro lado, Spinoza dice que esa producción causal no es un accidente sino que obedece a la necesidad de la esencia divina misma: que Dios es *causa por sí* significa entonces que su esencia es actividad pura, esto es, afirmación absoluta de la existencia...de *toda* existencia. En efecto, el tercer corolario dice finalmente que Dios es *causa absolutamente primera*: su esencia implica necesariamente la existencia y por eso es causa de todas las cosas sin ser causado por ninguna de ellas; o para expresarlo mejor en otros términos, su esencia infinita es la causa de todas las causas. Cf. E I, 16 cor. 1, 2 y 3, *op. cit.*, p. 52.

¹ BOVE, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris, 1996, pp. 170. Citamos de la traducción española de Gemma Sanz Espinar: *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Tierra de Nadie Ediciones, Madrid, 2009, p. 177.

²E I, 17, *op. cit.*, p. 53. La demostración se apoya en las dos proposiciones previas: por 1/15 sabemos que todo lo que es o existe es necesariamente en Dios y que nada puede ser ni ser concebido sin Dios. La proposición 16 agrega, como vimos, que de la necesidad de la naturaleza divina, esto es, de la necesidad de los atributos de Dios (que expresan su esencia) se siguen infinitas cosas en infinitos modos (o en una infinidad de maneras). En otros términos, de la necesidad de la naturaleza divina se sigue todo lo que puede “caer” bajo un entendimiento infinito. De esas dos proposiciones se desprende entonces que no puede haber nada ni nadie (*a nemine*) por lo que Dios sea coaccionado o “determinado” a actuar; por lo tanto, *Dios actúa solamente por las leyes de su naturaleza*.

³“*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*” (E I, def. 7, *op. cit.*, p. 40; G II, p. 46). El corolario II de E I, 17, en el que se hace referencia explícita a la definición mencionada, dice (*op. cit.*, 53; G II, p. 61): “*Sequitur II°. Solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (per prop. 11. et coroll. 1. * prop. 14.) et ex sola suae naturae necessitate agit (per prop. praeced.). Adeoque (per defin. 7.) solus est causa libera*”. No debe creerse, sin embargo, que no hay una dimensión posible de la libertad para los seres finitos, sobre todo para los seres humanos. De hecho, la quinta parte de la *Ética* se llama *De*

Como vemos, para Spinoza Dios no es menos libre porque siga necesariamente las leyes de su naturaleza. La acción divina no es libre porque carezca de una causa y pueda escapar al determinismo necesario; al contrario, es absolutamente libre porque tiene su causa en Dios mismo¹. De allí el encomio con el que el filósofo holandés celebra y distingue su propia doctrina en la carta enviada a Schuller hacia el final de su vida: “Ve usted, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad” (*libera necessitas*)². Se trata sin dudas de una doctrina muy importante de la primera parte de la *Ética*, con la cual el filósofo holandés refuta la concepción tradicional que opone —en relación a la acción de Dios— aquello que se sigue de su naturaleza y aquello que depende de la libertad absoluta de su voluntad; en otras palabras, aquello que —como se dice tradicionalmente— es “por naturaleza” y aquello que es “por libertad”.

Spinoza era consciente de la originalidad de su enseñanza, y por eso dedica en el escolio que acompaña a la proposición 17 unas líneas a la discusión que eventualmente podría suscitar. Allí, como veremos, conecta explícitamente las nociones de *actualidad*, *omnipotencia* y *eternidad*, y así echa todavía más luz en su original concepción de la acción divina y de su libre necesidad. El comienzo es ya muy sugestivo y da cuenta del carácter polémico de la teoría spinoziana: “Otros piensan que Dios es causa libre, porque puede, según ellos creen, hacer que las cosas, que hemos dicho que se derivan de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no se hagan o no sean producidas por él”³.

La referencia a “otros” (*alii*) revela de manera manifiesta que Spinoza discute en ese escolio con una posición irreductible a la suya⁴. La controversia gira en torno al

potentia intellectus seu de Libertate Humana. Quizá por eso sería mejor decir que Dios es “eminente” libre.

¹Este aspecto es fundamental para comprender la “ética” de la *Ética*, porque sobre su base ontológica Spinoza construirá su concepción de la libertad humana como “liberación” o devenir activo en la duración, que en absoluto supone que los individuos humanos escapen al determinismo universal.

²*Carta 58 a Schuller, op. cit.*, p. 336 (G IV, p. 265).

³E I, 17, esc., p. 53. Cf. asimismo *Tratado Breve*, I, 4, § 1-9, *op. cit.*, pp. 80-84; G I pp. 36-39.

⁴Esto no debe sorprendernos puesto que, como recuerda con razón Macherey (MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, PUF, 2001, p. 209), en el Apéndice y en muchos escolios Spinoza desarrolla las mismas ideas que expone según el método geométrico, pero lo hace de otra forma, acomodando deliberadamente el discurso a las modalidades de expresión de la imaginación. En este sentido, si bien Spinoza habla en el Apéndice de “predeterminación”, resulta claro —sobre todo para el lector que llegó allí luego de atravesar las arduas proposiciones— que no está afirmando la existencia de un destino inexorable o la creación de las cosas por la Voluntad divina. La utilización de ese término debe interpretarse como una estrategia de comunicación; estrategia que es posible por el terreno común que ofrece la modalidad de escritura propia del Apéndice, uno de cuyos objetivos es discutir y refutar los prejuicios (naturales) que impiden la comprensión verdadera de las cosas. Un ejemplo de esa retórica, de esa alusión a “otros” que piensan

significado de la *omnipotencia divina*, esto es, alrededor de aquello que, sobre una base racional, debe ser afirmado de la acción de Dios. Spinoza dice que hay “otros” para quienes no es necesario que Dios haga o produzca todo lo que se sigue o deriva de su naturaleza porque, en caso contrario, no sería causa libre. En efecto, ellos piensan que Dios es libre precisamente porque su potencia absoluta es un poder —como el de los reyes— *legibus solutus*, esto es, liberado de las leyes, incluso de las de su propia naturaleza. En este sentido, como señala Chauí, la astucia de Spinoza consiste en identificar las cosas que se siguen necesariamente de la naturaleza de Dios y las cosas que están en su potestad: ya no hay mediación alguna entre la esencia de Dios y su potencia, entre su naturaleza infinita y su poder de acción, también necesariamente infinito. Lo que está en su potestad se sigue de las leyes de su naturaleza; de manera que la libertad del poder divino no se manifiesta —como quería la tradición que critica Spinoza— en la libertad absoluta de la voluntad, sino en la misma necesidad infinita de su naturaleza¹.

Sin embargo, el propósito de esos “otros” —como lo establece a continuación el escolio— no es disminuir la potencia divina sino, al contrario, evitar cualquier limitación suya:

“Yo sé muy bien que son muchos los que creen poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenecen el entendimiento supremo y la voluntad libre, pues dicen que no conocen nada más perfecto, que puedan atribuir a Dios, que lo que es en nosotros la máxima perfección. Aún más, aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, en cambio, que pueda hacer que existan todas las cosas que entiende en acto, ya que piensan que de esa manera destruirían el poder de Dios. Si hubiese creado, dicen, todas las cosas que están en su entendimiento, ya no habría podido crear nada más, lo cual piensan que repugna a la omnipotencia de Dios. Y por eso prefirieron afirmar un Dios indiferente a todo y que no crea nada más que lo que decretó crear con cierta voluntad absoluta”².

Como vemos, esta concepción de la fuerza divina —que ya no es simplemente atribuida a “otros” sino a “muchos” (*plures*)— supone que existen posibles que Dios decide no realizar. En otras palabras, supone que, si Dios lo *hubiera* decretado así, las cosas

distinto pero con los cuales hay que discutir, lo encontramos en el célebre escolio de la proposición 17 que comentamos.

¹Cf. CHAUI, M., *op. cit.*, p. 869. Algunos intérpretes pasan por alto el uso que hace allí Spinoza del término *potestas*, que identifica con el de *potentia*.

²E I, 17 esc., *op. cit.*, p. 53.

habrían podido suceder de otra forma y en otro orden en el que *efectivamente* lo hacen. El presupuesto sobre el que se apoya esta separación entre potencia y acto, es la distinción (en Dios) entre el intelecto que piensa la acción y la voluntad que decide (porque es absoluta) hacerla o no hacerla¹. En este sentido, para preservar la suma perfección que cabe atribuirle, “muchos” —dice Spinoza— consideran que el Dios omnipotente entiende *en acto* infinitas cosas que sin embargo no realiza porque así lo quiso con su voluntad absoluta. Para ellos el problema radica en la posibilidad de que la potencia de Dios se agote: si Dios ya hubiera creado *todo* lo que entiende en acto, no tendría *más* cosas por crear, lo cual contradice (o parece contradecir) la idea misma de un Dios que es *omni*-potente, es decir, que “puede todo”². Aunque no se refiere explícitamente a nadie en particular, no es difícil percibir que las figuras que va describiendo Spinoza en el escolio (“otros”, “muchos”, “adversarios”) corresponden a los teólogos y, simultáneamente, a la tradición filosófica que opone la libertad de la acción divina a la necesidad natural³.

Ahora bien, esos “otros”, esos “muchos”... todos son, en última instancia, “adversarios” de la omnipotencia divina que pretenden defender: en efecto, según Spinoza, creyendo preservar la potencia absoluta de Dios, no hacen más que limitarla, colocando posibles fuera de su espacio de acción. Por eso, nuestro autor finaliza esta descripción diciendo *aperti loqui* que los adversarios (*adversarii*) en realidad niegan la omnipotencia de Dios, puesto que la conciben como una disposición negativa, esto es, como la capacidad que tiene Dios de negar la existencia de ciertos posibles que, no obstante, entiende perfectamente⁴. De esta manera, lejos de lograr su propósito y clausurar la controversia, contribuyen al contrario a profundizarla. El desafío de Spinoza consiste entonces en explicar lo que ha de entenderse por el término “omnipotencia”. O más precisamente,

¹Sobre esto, véase: GUEROULT, M., *Spinoza*, tomo 1, op. cit., pp. 354-365; ALLISON, H., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale University Press, New Haven and London, 1987, pp. 63-77; SEVERAC, P., *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2005, pp. 33-ss.; ROVERE, M., *Spinoza. Méthodes pour exister*, CNRS Éditions, Paris, 2010, pp. 2-5.

²E I, 17 esc., op. cit., p. 54: “[...] los adversarios (*adversarii*) parecen negar [...] la omnipotencia divina, puesto que se ven forzados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, que nunca podrá [...] crear. Pues, en otro caso, es decir, si creara todo lo que entiende, agotaría (*exhauriret*), según ellos, su omnipotencia y se haría imperfecto”.

³Por ejemplo, Descartes. Para todos estos “adversarios”, en efecto, la ausencia de límites externos no sólo no impide, sino que al contrario exige que Dios actúe de acuerdo a los fines que se propone, ya que su libertad consiste precisamente en la capacidad de elegir entre contrarios posibles y en la realización de la finalidad inscrita en su naturaleza. Cf. CHAUI, M., op. cit., p. 871. Para la crítica a la teología, véase el *Tratado teológico político*, especialmente los capítulos IV (sobre la ley divina) y VI (sobre los milagros).

⁴E I, 17 esc., op. cit., p. 54; G II, p. 62.

debe aclarar el sentido que tiene el prefijo “*omni*” en una comprensión racional de la potencia infinita. Eso hace Spinoza a continuación:

“Pero yo pienso haber mostrado ya con suficiente claridad (ver 1/16) que de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido necesariamente *infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas*, o que se siguen siempre con la misma necesidad, del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y por la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Por eso, *la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde toda la eternidad y permanecerá en la misma actualidad por toda la eternidad. Y de esta manera se establece, en mi opinión al menos, una omnipotencia de Dios mucha más perfecta*”¹.

Para Spinoza, Dios no tiene necesidad de salir de sí para producir con su acción actualmente eterna todos los efectos que se siguen *necesariamente* de su naturaleza infinita. *Todo* lo que cae en su entendimiento infinito se realiza; es decir, es actual y no potencial. Recíprocamente, todo lo dado, todo lo que existe de manera concreta en la realidad (i.e. en la duración) tiene una explicación racional (o causal) que corresponde a una idea inscrita en el orden total definido por el entendimiento divino². Como vemos, Spinoza no rechaza la noción de “omnipotencia” aplicada a Dios. Pero si la acepta, es con la condición de que su significado tradicional sea revisado³. Ser omnipotente, como únicamente Dios lo es, ya no puede implicar tener la facultad de hacer (o no hacer) no importa qué cosa ni de qué modo, manteniendo de esa forma la exterioridad de lo posible en relación con lo real⁴. Implica por el contrario producir todo, todas las esencias concebibles, *siempre con la misma necesidad*. Lo cual en absoluto significa que la omnipotencia divina sea imperfecta. Al contrario, si la potencia es verdaderamente infinita; o mejor dicho, si pensamos —como nos pide Spinoza desde la carta 12— en el infinito positivo que expresa una potencia que es puro acto, comprendemos que nada ni nadie puede limitarla. El ser infinito es afirmación absoluta

¹E I, 17, esc. , *op. cit.*, p. 54. Subrayado nuestro.

²Cf. MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique. La première partie: la nature des choses, op. cit.*, p. 152, nota 1. Ver además: *ibid.*, pp. 152-153.

³Ya en los tempranos *Pensamientos metafísicos* Spinoza afirmaba que Dios es omnipotente (Cf. CM II, 9, *op. cit.*, p. 282; G I p. 266). Sin embargo, a diferencia de lo que sostiene en la *Ética*, en la obra de 1663 — influenciada, como vimos, por el lenguaje escolástico y cartesiano— considera que la *Omnipotentia* es un *atributo* divino, afirmación que el vocabulario técnico de la obra póstuma prohíbe mantener.

⁴MACHEREY, P., *op. cit.*, p. 192

de la existencia, es la suma perfección de una naturaleza que no tiene nada fuera de sí, que no reconoce nada fuera de su acción¹.

Por lo tanto, de acuerdo con Spinoza, no hay que temer que la potencia de Dios se agote, porque en todo caso está siempre-ya agotada, en un sentido positivo y absolutamente afirmativo, produciendo *todo* lo que *cabe* producir a cada instante. O dicho inversamente, la omnipotencia de Dios nunca podrá agotarse, precisamente porque no deja nunca de actualizarse, es decir, de expresarse en las infinitas modificaciones que existen, que han existido, o que existirán eventualmente, cuando las condiciones estén dadas. Como señala Rovere, es en este sentido que Spinoza dice, apelando para ello a verbos conjugados, que la omnipotencia divina “ha estado” *ab aeterno* y “permanecerá” *in aeterno* con la misma actualidad. De esa forma, en efecto, “la aparente fijeza que ofrece esta omnipotencia relacionada con la eternidad, se encuentra completada en la frase por un juego sobre los tiempos por los cuales Spinoza orienta este infinito a todos los niveles, hacia el pasado, el presente y el futuro”².

Como leemos entonces en el escolio de la proposición 33 —que es prácticamente una extensión del escolio que interpretamos— “ninguna sana razón podrá en absoluto persuadirnos de que creamos que Dios no quiso crear todas las cosas, que están en su entendimiento, con aquella misma perfección con que las entiende”³. Esto significa, en otras palabras, que para Spinoza no hay “creación” del mundo por parte de una voluntad trascendente “luego” de su concepción en el entendimiento infinito⁴. El mundo (o todo lo que *puede* caer bajo el entendimiento infinito) existe siempre en acto y se sigue de la

¹“*Et hoc modo Dei omnipotentia longe, meo quidem iudicio, perfectior statuitur*” (E I, 17 esc.; G II p. 62). Spinoza ya asociaba estas dos ideas —la de suma perfección y omnipotencia afirmativa— en el temprano *Tratado Breve* I, IV-VI, *op. cit.*, pp. 80-86. En el capítulo que llama “De las obras necesarias de Dios” (*op. cit.*, p. 82) dice, por ejemplo: “De ahí que nosotros neguemos que Dios pueda dejar de hacer lo que hace”.

² ROVERE, M., *Spinoza. Methodes pour exister*, CNRS Éditions, Paris, 2010, p. 5.

³E I, 33 esc. 2, *op. cit.*, p. 66 (G II, p. 76).

⁴No es para nada azaroso que en la *Ética* desaparezca el concepto de *creación*, o que no se haga alusión al mismo en su sentido tradicional. En efecto, siempre que utiliza alguna variación de ese sustantivo, lo hace modificando o criticando su significado heredado. Así, por ejemplo, el verbo “crear” (*creare*) que aparece en E I, 33 esc. 2 refiere, como vimos, a la acción-producción infinita de la potencia divina, irreductible a una creación voluntaria y contingente por parte de Dios. De hecho, en el escolio de la proposición 15 (*op. cit.*, p. 49), adelantando lo que será demostrado recién en E II, 2 (i.e. “que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios”), Spinoza asimila explícitamente esas dos nociones, la de “producir” y la de “crear”: “*Ego saltem satis clare, meo quidem iudicio, demonstravi (vide coroll. prop. 6. et schol. 2. prop. 8.) nullam substantiam ab alio posse produci vel creari*” (G II, p. 57. Negritas nuestras. De la misma forma, cuando usa el adjetivo “creada”, aplicado ya sea a las esencias de las cosas, o bien a las cosas mismas de las que Dios es “la única causa” (cf. E II, 10 esc. 2, *op. cit.*, p. 85; G II, p. 93: *essentiam rerum creatarum y res creata*), lo hace indudablemente criticando la opinión según la cual el ser de la sustancia pertenece al ser de los hombres, esto es, negándose a concebir a los hombres (e incluso a cualquier *individuo*) como una sustancia.

necesidad de la naturaleza divina. Por eso resulta absurdo pensar que Dios puede modificar deliberadamente sus decretos, que no hacen otra cosa que expresar siempre y de manera necesaria la perfección de su naturaleza¹.

Al identificar entonces en el escolio de la proposición 17 la potencia suprema de Dios con su naturaleza infinita, introduciendo el concepto de eternidad en el fluir de las cosas respecto de la necesidad de la naturaleza divina, el filósofo holandés evita —contra los “adversarios”, contra los “otros”— que la omnipotencia de Dios sea identificada con la potestad de producir más de lo que fue efectivamente producido, o que sea identificada con el poder de realizar menos de lo que fue pensado por su entendimiento infinito. En todos esos casos, como afirma Marilena Chaui, la potencia de Dios es temporalizada y limitada².

Spinoza nos invita, al contrario, a pensar de otra forma: no existiendo nada ni nadie que pueda desnaturalizar la necesidad del despliegue de esa potencia infinita, debe reconocerse que el principio causal absoluto “permanece”, por así decir, siempre en todas las cosas que son producto de aquella acción; es decir, no es “transitivo”, no “pasa”³. La potencia productiva, eterna e inmanente (que es idéntica a la esencia de Dios y a sus leyes de producción infinitas), está completamente presente en todas las cosas que se siguen o fluyen de manera necesaria de ella, y no se realiza por eso en ninguna duración asignable y finita porque es eterna. Spinoza lo dice claramente en el segundo escolio de la proposición 33: “[...] en lo eterno no hay ni cuándo ni antes ni después” (*in aeterno non detur quando, ante nec post*)⁴. De esta manera, utilizando un lenguaje tradicional, conocido por sus lectores e interlocutores, Spinoza se opone sin embargo a la tesis providencialista que, apoyándose en la confusión de los puntos de vista de la esencia y la existencia, afirma la precedencia de la primera respecto de la

¹En el capítulo sobre los milagros del *Tratado teológico político*, Spinoza expresa la misma idea: “[...] y si alguien afirmara que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, se vería forzado a afirmar, a la vez, que Dios actúa contra su naturaleza, lo cual es la cosa más absurda. [...] Cuanto se produce, en efecto, se hace por la voluntad y por el *eterno decreto de Dios, es decir, que, como ya hemos probado, cuanto se hace, se efectúa según una ley y unas reglas que implican una necesidad y una verdad eternas*” (TTP, *op. cit.*, p. 171. G III, p. 83). Negritas nuestras.

²CHAUÍ, M., *op. cit.*, pp. 870-871.

³Las proposiciones 18, 19 y 20 subrayan en gran medida este último aspecto de la naturaleza de la acción causal divina. En efecto, antes de pasar al estudio específico de las consecuencias de la potencia infinita, Spinoza afirma que Dios es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas, que es eterno (así como lo son sus atributos), y que su existencia y su esencia son idénticas, esto es, que son una y la misma cosa. Cf. E I, 18-20, *op. cit.*, pp. 55-56 (G II, p. 64-66).

⁴E I, 33 esc. 2, *op. cit.*, p. 65; G II, p. 75. En la última obra que redactó, como fundamento de su teoría del derecho natural, Spinoza expresa este mismo aspecto de su ontología de la inmanencia con total claridad. Cf. *Tratado político*, II, 2, pp. 89-90 (G III, p. 276).

segunda, temporalizando la producción que es —según la afirmación polémica del escolio de E I, 17— actualmente eterna.

En este sentido la actividad absoluta y eterna de la Naturaleza *sive* Dios coincide con la producción infinita de las cosas singulares (modos finitos, individuos), los cuales constituyen las “estructuras” que se da a sí misma la Naturaleza en su auto-producción inmanente. La acción divina “coincide” (esto es, según su etimología, “cae juntamente”) con los actos singulares de una potencia infinita que produce *in se* todo lo que es, fue o será. Esto significa a la vez que, por su parte, los individuos mismos son siempre (aunque en grados diversos) productivos y auto-productivos, y ello en virtud de una fuerza que, según la doctrina de la *Ética*, se afirma en ellos.

Comprendemos por lo tanto que, según la teoría de la causalidad spinoziana, la acción-producción infinita de Dios es eterna puesto que expresa la actualidad necesaria de la potencia de un ser cuya esencia no se distingue de su existencia, esto es, de un ser absolutamente infinito y eterno. Comprendemos asimismo que, en la medida en que la eternidad del actuar divino manifiesta la *inteligibilidad* y la *realización* necesaria de las cosas que caen bajo un entendimiento infinito, las *esencias* no son nunca puros posibles que Dios decide contingentemente, en algún momento del tiempo, crear. Y precisamente por ello expresan una verdad eterna relativa a las propiedades de esas cosas¹. De allí la provocación de Spinoza, que, habiendo asimilado —como vimos— el vínculo necesario que une las causas y los efectos con el vínculo —también necesario— que une las esencias y las propiedades, sostiene que los dos rectos que forman con carácter de necesidad los tres ángulos de un triángulo no constituyen una propiedad que ha de valer sólo en algún momento determinado del tiempo, sino eternamente, siempre de manera necesaria².

En definitiva, como dice con razón Rousset, la ontología de la *Ética* conlleva la identidad absoluta entre el ser infinito y la potencia, que implica a su vez la identidad

¹Spinoza no dice otra cosa cuando afirma, en relación a la concepción *sub specie aeternitatis*, lo siguiente: “Concebir, pues, las cosas bajo una especie de eternidad es concebir las cosas, en cuanto que se conciben *como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia*” (E V, 30 dem., *op. cit.*, pp. 260-261. Subrayado nuestro; G II, p. 299: “*Res igitur sub specie aeternitatis concipere est res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipitur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam*”). Cf. MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité chez Spinoza”, en: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, 2011, pp. 682-ss. Para el problema de la concepción *sub specie aeternitatis* y del alcance de la eternidad entendida en este sentido (i.e. como expresando una verdad eterna), ver *Infra*, cap. 5.

² “[...] de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas, [...] que se siguen siempre con la misma necesidad, *del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y por la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos*” (E I, 17 esc., *op. cit.*, p. 54).

entre el ser de la potencia y el ser del acto¹. La potencia es siempre puro acto, productividad libre y necesaria. Para nuestra investigación, esta identidad resulta sumamente importante porque tiene su declinación antropológica en la figura del ser humano finito, cuyo *conatus* o esfuerzo por perseverar en la existencia, en cuanto es una “parte” inmanente de la potencia infinita, designa su esencia singular actual. Por lo tanto, como veremos luego, la conservación del ser —doctrina importante en el debate cartesiano sobre la creación continua— ya no podrá pensarse simplemente como un mantenimiento de la existencia a través de instantes irreductibles, sino que debe pensarse como una producción continua de efectos (internos y externos), que se realiza en el seno de una duración que será pensada como variación indefinida y continua de la capacidad de ser afectado. En un mismo movimiento, entonces, Spinoza afirma la eternidad de lo real y la continuidad intrínseca de la *duratio*. Y abre de esa forma el camino para la consideración “ética” (y epistemológica) de la dimensión imaginativa del futuro. Porque ciertamente, como dijimos, en la Naturaleza todo está determinado, pero no con antelación o de manera anticipada por Dios. Es decir, las cosas se siguen de la perfección de su naturaleza; ahora bien, en el plano de la existencia modal, el futuro no está determinado *antes* de que causas ciertas y determinadas (modos-causas finitas) lo produzcan necesariamente. Y esto, decimos, es importante a nivel ético porque permite comprender el hecho de que para Spinoza no hay una predestinación en sentido tradicional, esto es, como obra de una voluntad trascendente y contingente. Si hay un “destino” para los seres finitos en el orden de las causas, no puede ser otro que el orden inmanente y ciego de lo real, en el cual el deseo humano puede ser causa de su propia expansión y liberación.

II. *Rerum a Deo productarum*: la articulación de lo infinito y lo finito, la radicalidad de la causa inmanente, y la perspectiva “ética” de la *Ética*

Como hemos visto, en la *Ética* Spinoza ya no adhiere —ni siquiera superficialmente, como lo hacía en la obra de 1663— al discurso de la creación continua. Al contrario, somete los conceptos en los que se sustenta esa teoría 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 infinito —Dios, la sustancia, la Naturaleza— como

¹ROUSSET, B., “Les implications de l’identité spinoziste de l’être et de la puissance”, en: *L’immanence et le salut. Regards spinozistes*, Éditions Kimé, Paris, 2000, pp. 189-201.

autoproducción infinita, y del ser finito como parte (y a la vez efecto) de ese ser¹. El recorrido que iniciamos con el problema de la causalidad divina, nos lleva así a plantearnos la pregunta acerca de cómo debemos pensar la articulación de lo finito y lo infinito, o mejor, de lo finito *en* lo infinito, según la ontología spinoziana de la *Ética*. En otras palabras: ¿cómo piensa Spinoza la realidad modal que es producto/producción de la acción divina eterna? Antes de intentar una respuesta a estos interrogantes, debemos decir que la elucidación exhaustiva del problema al que pertenecen excede los límites que impone nuestro tema. Por ello, nos parece suficiente señalar aquí sus aspectos más importantes, así como las conclusiones que consideramos relevantes para la materia de esta investigación.

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)². 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 infinito (la sustancia, Dios o la Naturaleza) debiera atravesar distintos momentos para producir, finalmente, las cosas singulares finitas que expresan su potencia “de cierta y

¹En el desarrollo de su doctrina, sin embargo, constatamos que Spinoza se apoya deliberadamente en categorías heredadas, las cuales retoma y resignifica para exponer un pensamiento original. De la escolástica, por ejemplo, toma las nociones de *Natura Naturans* y *Natura Naturata*. Pero también recurre a nociones importantes para la filosofía como las de entendimiento infinito o idea de Dios, así como a las de esencia y existencia, e incluso a la categoría (heredada de la física cartesiana) de movimiento-reposo, que somete a una profunda crítica puesto que, para Spinoza, es inseparable del atributo extensión y de su dinámica productiva.

²Este grupo de proposiciones podría dividirse de acuerdo a dos criterios que, sin embargo, no son recíprocamente excluyentes:

1) Por un lado, podría decirse que el criterio que agrupa las proposiciones es de la articulación de (y entre) lo infinito y lo finito. En este sentido, entonces, habría dos puntos de vista que Spinoza expone sucesivamente:

A) el punto de vista de lo infinito, que permite aprehender y explicar las consecuencias de la acción divina de manera “global” (para usar un término de Macherrey). Aquí se presenta la célebre doctrina de los modos infinitos, en las proposiciones 21 a 23.

B) el punto de vista de lo finito, que en las proposiciones 24 a 29, consagradas a los modos finitos, permite comprender cómo se determinan recíprocamente las cosas en su particularidad constitutiva.

2) Pero también podría decirse que el criterio que sigue Spinoza en ese grupo de proposiciones es uno que permite discriminar (analíticamente), por un lado la naturaleza de los efectos (infinitos y finitos) que se siguen de la acción/causa eficiente de los atributos divinos (21 a 25) y, por el otro, las consecuencias (específicamente para las cosas particulares) que se siguen de su naturaleza, esto es, del hecho de que son modos o afecciones finitas de la potencia absolutamente infinita (26 a 29). En este último grupo de proposiciones la Naturaleza naturada es presentada como un encadenamiento o una red de causas necesarias que hacen imposible la contingencia. Para un desarrollo de estos dos criterios, véase: CHAUI, M., *op. cit.*, pp. 878-892; y MACHERREY, P., *op. cit.*, pp. 163-165.

determinada manera” (*certo et determinato modo*)¹. La presentación de las consecuencias o efectos de la acción eterna divina desde el punto de vista de la Naturaleza naturada podría sugerir entonces una interpretación extraña e inexacta de la ontología de Spinoza. 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. Algunos intérpretes, de hecho, han considerado la doctrina de Spinoza cercana en este punto a las metafísicas emanantistas y al pensamiento neoplatónico². De la misma forma, el aserto de la proposición que abre la *Ética*³ podría sugerir una concepción problemática de la relación entre la eternidad y la duración. Podría pensarse que la aparente precedencia de la sustancia —que no es sino lógica— puede replicarse al nivel de la temporalidad/existencia: la eternidad estaría (o existiría) entonces “antes” que las duraciones.

Sin embargo, esto está muy lejos de la intención final de Spinoza. Como veremos a continuación, para el filósofo holandés es sólo una ilusión de la imaginación 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 “tapa” un abismo. En cualquiera de esos casos, se supone inadecuadamente que la sustancia está separada de sus efectos o afecciones; esto es, en otras palabras, que lo uno está separado de lo múltiple, cuando en realidad es el principio de su productividad inmanente y necesaria.

Pero si no han de romper la continuidad por la cual lo infinito se afirma *en* lo finito, si no debemos pensar que hay intermediaciones ontológicas entre la sustancia y sus afecciones finitas, ¿cuál es la naturaleza y, por así decir, la “función” de los modos infinitos en el sistema de Spinoza? ¿Y cómo se relacionan con los modos finitos?⁴ Para

¹E I, 36; *op. cit.*, p. 67 (G II, p. 77). Probablemente el exponente más serio de esa interpretación, a la que siguieron luego otros, sea Hegel. Cf. al respecto la obra *Hegel o Spinoza* de P. Macherey, *passim*.

²Cf. HUAN, G., *Le Dieu de Spinoza*, Alcan, Paris, 1914, sobre todo caps. 1 y 4.

³E I, 1: “La sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones” (*op. cit.*, p. 40; G II, p. 47: *Substantia prior est natura suis affectionibus*).

⁴No pretendemos resolver todos los problemas que abre la cuestión de los modos infinitos en el sistema de Spinoza; cuestión que —como ha sido señalado— es una de las más difíciles de la ontología de la primera parte de la *Ética*. Para un análisis del problema de los modos infinitos en Spinoza, pueden confrontarse las obras citadas de Delbos, Gueroult, Macherey. Véase además: GIANCOTTI, E., “Sul problema dei modi infiniti”, en *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli, 1995, pp. 279-306; BOVE, L., *op. cit.*, pp. 163-171; BENNETT, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing

lo que nos interesa aquí, entonces, la doctrina spinoziana relativa a las “cosas producidas por Dios” se resuelve en dos cuestiones, que estudiaremos a continuación en este apartado: 1) en primer lugar, debemos comprender el papel que cumplen los modos infinitos a partir de la concepción de la actividad divina como producción eterna de lo real, y teniendo como base la idea según la cual no hay ningún despotenciamiento del ser; y 2) luego, debemos explicar cómo se relacionan la esencia y la existencia de las cosas singulares con la omnipotencia divina, es decir, con la actividad eterna, inmanente y absolutamente infinita de Dios.

1. Naturaleza y función de los modos infinitos

Si pretendemos 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. 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 remota¹; b) por otro lado, cómo concebir que Dios sea causa inmanente de sus efectos, sin que eso implique alguna variación en su esencia²; y finalmente c) cómo puede Dios ser causa inmanente de todas las cosas, incluso de aquellas que perecen³.

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

Company, Inc., Indianapolis, Indiana, 1984, cap. 4, pp. 106-110; CURLEY, E., *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, New Jersey, 1988, pp.45-50; DE DIJN, H., *The Way to Wisdom*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1996, pp. 195-213.

¹“ERASMO. Te he oído decir, Teófilo, que Dios es una causa de todas las cosas y que, por tanto, no puede ser más que una causa inmanente (*inblyvendeeoorzaak*). Si es, pues, una causa inmanente de todas las cosas, ¿cómo puedes llamarlo causa remota? Porque en una causa inmanente esto es imposible” (*Tratado Breve*, I, Diálogo II, ed. y traducción de Atilano Dominguez: Alianza, Madrid, 1990, p. 74 (G I, p. 31).

²“TEÓFILO. Si tú, Erasmo, quieres salir de este embrollo, presta atención a lo que te voy a decir. La esencia de la cosa no toma nada por su unión con otra, con la que forma un todo, sino que, por el contrario, la primera permanece invariable” (*Ibidem*, p. 75; G I, p. 31).

³“ERASMO. En cuanto a esto, me has satisfecho. Pero, aparte de esto, has dicho que el efecto de la causa inmanente no puede perecer mientras dura su causa (*dat het gevrogte van de innerlyke oorzaak niet en kan vergaan zoo lang zyn oorzaak duurt*). Yo veo bien que esto es verdad; pero, en ese caso, ¿cómo puede Dios seguir siendo una causa inmanente de todas las cosas, pese a que muchas cosas perecen?” (*Ibidem*, p. 77; G I, p. 33).

que Dios produce de manera inmediata —de los que es “propiamente 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 cambio, puesto que no son efectos inmediatos, “pueden perecer”¹. 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”².

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)³.

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”⁴. En el siguiente capítulo (IX), Spinoza especifica cuáles son esos modos

¹*Ibidem*. 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. TB II, cap. XXII, *op. cit.*, pp. 156-157 (G I, p. 102-103); y especialmente II, cap. XXVI, 8, *op. cit.*, p. 166 (G I, p. 111).

²*Ibidem* (G I, pp., 33-34).

³ “[...] para el movimiento de un cuerpo se requiere otro cuerpo, el cual debe tener todo el movimiento que pasa de él al otro. En cambio, para producir en nosotros un idea de Dios, no se requiere ninguna otra cosa particular que contenga aquello que es producido en nosotros, sino tan sólo un cuerpo en la naturaleza, tal que su idea sea necesaria para demostrar inmediatamente la existencia de Dios” (*Ibidem*, p. 79; (G I, p. 34).

⁴TB I cap. VIII, *op. cit.*, pp. 92-93(G I, p. 47). Spinoza parece decir que los modos particulares son causados por los modos universales, lo cual parecería reducirlos a una suerte de mediación necesaria para

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 el movimiento como el entendimiento son “hijos, hechuras o efectos inmediatos de Dios” (*een Zone, maakzel, of uytwerkzel, onmiddelyk van God geshapen*)¹.

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. 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”².

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”³. Como vimos, en efecto, sólo se alude a las

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.

¹TB I, cap. IX, *op. cit.*, pp. 93-94 (G I, p. 48)

² TB II, cap. XXVI, *8op. cit.*, p. 166(G I, p. 111). Sobre el problema de la inmortalidad en esta obra y en relación con la doctrina de la *Ética*, véase *Infra*, capítulo 5.

³Cf. por ejemplo: GIANCOTTI, E., *op. cit.*, p. 281; SCHAMLTZ, T., “Spinoza’s Mediate Infinite Mode”, p. 209.

cosas particulares (finitas y perecederas¹) 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 especial².

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*”. 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, i.e. el atributo mismo³. 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 infinita⁴. 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 necesariamente⁵.

¹No 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.

²Esto último es importante porque, como veremos, aunque toda cosa singular y finita está necesariamente determinada a existir y a producir efectos a causa de los otros modos finitos con los que co-existe (esto es, por otras causas determinadas), no por ello deja de ser un efecto inmanente y una parte afirmativa y eterna de la sustancia, es decir, una expresión finita pero positiva de la potencia eterna. Incluso sometidas inevitablemente a condiciones extrínsecas, el ser y la potencia de las cosas finitas es el mismo ser y la misma potencia de Dios. El entendimiento humano verdadero, en cuanto es actividad autónoma e inmanente de un ser finito que se afirma en lo infinito, es un ejemplo de eso. Cf. ROUSSET, B., *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Vrin, Paris, p. 51. El intérprete francés relaciona precisamente el texto del *Tratado breve* que citamos con ciertas proposiciones de la primera parte de la *Ética*.

³E I, 21, *op. cit.*, p. 57: “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” (G II, p. 65: “*Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt*”).

⁴En 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. Cf. E I, 21 dem., *op. cit.*, p. 57. Cf. además: GUEROULT, M., *op. cit.*, pp. 310-311; MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique. La première partie, op. cit.*, pp. 168-169.

⁵E I, 22, *op. cit.*, p. 58: “Todo cuanto se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto que está modificado por una modificación tal que por él existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito” (G II, p. 66: “*Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est*

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 infinitud¹.

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: “primero” se siguen los modos infinitos inmediatos a partir de los atributos, “luego” 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 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 absoluto². 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 infinita³. En julio de 1675, es decir, cuando ya terminó la redacción de su obra más importante y sistemática, Spinoza responde lo siguiente:

tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere”). La demostración, dice Spinoza, procede de la misma manera que la anterior: “*Hujus propositionis demonstratio procedit eodem modo ac demonstratio praecedentis*” (G II, p. 66).

¹E I, 23, *op. cit.*, p. 58: “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”. En la demostración (*op. cit.*, p. 58) Spinoza distingue claramente ambas modificaciones con los siguientes términos: “[...] un modo que existe necesariamente y es infinito, debió seguirse de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, y esto o bien inmediatamente (por 1/21) o mediante alguna modificación que se sigue de su naturaleza absoluta, esto es (por la prop. precedente), que existe necesariamente y es infinita”.

²Cf. E 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. E I, 31 y 32 cor. 2, *op. cit.*, pp. 62 y 63, respectivamente.

³ *Carta 63 de Schuller, op. cit.*, p. 348; G IV, p. 276.

“[...] 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”¹.

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 sí², no *existe* la extensión sin movimiento y reposo —como una materia inerte inmodificada³—, 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 paralelismo, 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”,

¹“*Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione, intellectus absolute infinitus; in Extensione autem motus & quies; secundi autem, facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. p. 2.*” (Carta 64 de Spinoza, *op. cit.*, p. 351; G IV, p. 278).

²E I, def. 4, *op. cit.*, p. 39. Cf. además la Carta 2 a Oldenburg, en *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 80: “[...] yo entiendo por atributo todo aquello que se concibe por sí y en sí, de suerte que su concepto no implica el concepto de otra cosa” (G IV, p. 7).

³Esta es una de las principales críticas de Spinoza a Descartes. Cf. Carta 83 a Tschirnhaus: “[...] 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” (*op. cit.*, p. 412; G IV, p. 334).

y si “la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia de actuar”¹, se puede afirmar legítimamente que la “faz de todo el universo” comprende tanto las modificaciones infinitas mediatas de la extensión como aquellas del atributo pensamiento². 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 mediato³, 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 ella⁴. Por lo tanto, Spinoza no comete el error —imputado por ciertos intérpretes— de no mencionar en la carta el equivalente 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 existentes⁵.

¹E II, 7 y corolario, *op. cit.*, p. 81; G II, p. 89

²Cf. GIANCOTTI, E., *op. cit.*, pp. 293-294; ROUSSET, B., *op. cit.*, pp. 87-88; MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique I*, *op. cit.*, p. 171; CHAUI, M., *A nervura do real*, *op. cit.*, pp. 879-881.

³En 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” (*op. cit.*, p. 91; G II, p.).

⁴“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. *Adviértase que por naturaleza no entiendo aquí tan sólo la materia y sus afecciones, sino otras infinitas cosas, aparte de la materia*”. (TTP, VI, *op. cit.*, p. 171; G III, p. 83 y 96. Subrayado nuestro).

⁵Ciertamente, otras interpretaciones son posibles. En efecto, J.-M. Beyssade (BEYSSADE, J.-M., “Sur le mode infini médiat dans l'attribut de la pensée. Du problème (lettre 64) à une solution (Éthique V, 36)”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 119 (1994), pp. 23-26), Prelorentzos (PRELORENTZOS, Y., *La durée chez Spinoza*, These de Doctorat de Philosophie, Université de Paris IV, inédita, pp. 521-526), y más recientemente Pascal Severac (SEVERAC, P., *Spinoza. Union et desunion*, Ed. Vrin, Paris, 2011, pp. 66-67) sostienen, en cambio, que el modo infinito mediato del pensamiento es el amor intelectual de Dios puesto que se deriva del modo infinito inmediato que es el

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 positivo¹. 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”².

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

entendimiento divino. Por su parte, Martial Gueroult (GUEROUULT, M., *op. cit.*, p. 315-318), sostiene que el modo infinito mediato del pensamiento es la voluntad infinita que comprende en sí la infinidad de las voluntades finitas y determinadas. Si bien estas interpretaciones son tentadoras, nos parece que Rousset (ROUSSET, B., *op. cit.*, p. 89, nota 108) tiene razón cuando afirma que ese modo de pensar (amor intelectual) no se distingue en realidad del otro, a saber, del entendimiento de Dios, sino que se trata de una manera de ser de esa idea infinita misma, esto es, de una consecuencia inmanente del entendimiento. En fin, algunos intérpretes de la tradición anglosajona consideran que, para Spinoza, las esencias formales son modos infinitos. Cf. por ejemplo: MARTIN, Ch., “The Framework of Essences in Spinoza’s Ethics”, *British Journal for the History of Philosophy*, 16 (3), 2008, pp. 489-509; GARRETT, D., “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal”, en: KOISTINEN, O., *A Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009 ; NADLER, S., “Spinoza’s Monism and the Reality of the Finite”, en: GOFF, P., *Spinoza on Monism*, Palgrave Macmillan, New York, 2012; T. Schmaltz, *op. cit.*, *passim*.

¹E I, 26, *op. cit.*, p. 59.

²E I, 28 escolio, *op. cit.*, p. 60 (G II, p. 70). Subrayado nuestro.

de Dios, que allí parece incluir sólo a los modos infinitos¹. 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 segundos²; 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 inmediata³. La *facies*, en este sentido, no requiere aislar —como pretende Wolfson— un aspecto particular de la causalidad divina idóneo para producirla⁴.

Ahora bien, todavía puede hacerse una última consideración de este pasaje difícil. 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 activamente⁵. Para apoyar esta interpretación, podemos considerar el

¹ 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 infinitos mediatos (Cf. WOLFSON, H.A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Vol. 1, p. 390 nota 2). 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 (Cf. GUEROULT, M., *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.

² Y de hecho, sólo los modos finitos “median” en la producción de otros modos finitos. Cf. E I, 28.

³ Es decir, en otros términos, Dios es causa próxima de todas las cosas finitas, y causa absolutamente próxima de las cosas que produce inmediatamente. Sobre esto, véase: DE DIJN, H., *The Way to Wisdom*, *op. cit.*, p. 176.

⁴ Cf. GIANCOTTI, E., *op. cit.*, pp. 294-295.

⁵ Una versión más radical de esta interpretación ha sido defendida recientemente por Jaquet, para quien de ninguna manera se habla en el escolio de E I, 28 de los modos infinitos. Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.*, 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

escolio de E V, 40, en donde Spinoza 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”¹. 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 Dios². 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, aun cuando 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.

Luego de este recorrido, podemos preguntarnos 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 necesarias y eternas del ser infinito y de*

remota, entendiéndola por ella la serie infinita de las causas finitas que menciona la proposición 28, o bien su conjunto infinito (la *facies totius Universii*).

¹E V, 40 esc., *op. cit.*, p. 267 (G II, p. 306 “[...] *mens nostra quatenus intelligit, aeternus modus cogitandi sit*”).

²*Ibidem*.

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 dinámica¹. 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 partes². 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 variables³.

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

¹Edwin Curley —entre otros— niega explícitamente que los modos infinitos sean seres infinitos situados entre Dios y la Naturaleza (cf. CURLEY, E., *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969). Pero es Rousset quien expresa con más énfasis esta idea: “[...] ils [los modos infinitos inmediatos] ne sont pas plus présentés comme des êtres infinis engendrant à travers une ou des médiations des êtres finis, car ce ne sont pas à proprement parler des choses produisant des choses, mais, comme la précise excellemment le *Traité de la réforme de l'entendement* (101) à propos des choses fixes et éternelles, les *lois* de la production des choses, qui ne sont bien, en tant que simples modes finis, que les concrétions non substantielles des relations qu'elles sont, en tant que simples modes infinis” (ROUSSET, B., “L'êtré du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza”, en: *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, op. cit., p. 73; id., *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*, op. cit., passim). La misma idea se encuentra además en: M. CHAUI, M., “O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necesario”, edición electrónica, p. 26; y en GIANCOTTI, E., op. cit., p. 305.

²En otros términos, la suma de todas las variaciones de la materia en movimiento y de sus ideas en el entendimiento infinito (esto es, la figura o faz del universo entero) constituyen el conjunto de todos los conjuntos infinitos bajo todas sus relaciones. Sobre la idea de conjuntos infinitos, cf. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., pp. 198-199.

³ROUSSET, B., “L'êtré du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza”, op. cit., p. 76. Para T. Schmaltz (SCHMALTZ, T., op. cit., p. 220 y passim), quien interpreta muy diversamente la doctrina de los modos infinitos, la *facies totius Universi* se sigue al contrario de la naturaleza absoluta de un atributo. Según él, además, los *corpora simplicissima* son existencias concretas (y no casos límite, como sostienen por ejemplo Matheron, Deleuze y Macherey), a las que les corresponde por eso una esencia singular. Esto le permite sostener, entre muchas otras cosas, que para resolver lo que él llama la “tensión” entre lo infinito y lo finito, la *facies* misma debe tener según Spinoza una esencia o forma, que para el intérprete es sempiterna, y en la que están contenidas las esencias de los cuerpos finitos que duran. Como veremos en el capítulo siguiente, sin embargo, la temporalidad de los modos infinitos no pueden reducirse simplemente a una duración sempiterna.

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 ser¹. 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”².

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 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 sustancia³. 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, de esta manera, no son en la intención profunda de Spinoza mediaciones que garantizan un pasaje gradual de la sustancia absolutamente considerada a los modos finitos⁴. 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*

¹Cf. GIANCOTTI, E., *op. cit.*, p. 297; ROUSSET, B., *op. cit.*, *passim*.

²E I, 25 escolio, *op. cit.*, p. 59; G II, p. 68. Traducción de Domínguez modificada.

³MACHEREY, P., *Hegel o Spinoza, op. cit.*, p. 257. Como veremos, en cierta medida puede decirse lo mismo de la relación entre la eternidad y la duración. Ver *Infra*, cap. 6.

⁴Gueroult (*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.

tiene como uno de sus principales objetivos mostrar que el ser infinito y perfecto (Dios-sustancia-*ens realisimus*), en la infinidad 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 infinitas¹. 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 natural².

Ahora bien, la ontología spinoziana presenta un nuevo interrogante: ¿de dónde o cómo surgen los modos finitos, y cómo debemos pensar la relación entre su esencia y su existencia? ¿Cómo concibe Spinoza la esencia formal y la esencia actual de los modos finitos, ya sea que las consideremos como existentes *hic et nunc* o como no existentes?

2. Esencia y existencia de las cosas singulares, o la univocidad del ser como prolegómeno de la doctrina de la temporalidad

Comencemos fijando algunos conceptos y el contexto en que se inscriben. Como ya hemos subrayado, Spinoza sostiene que en la Naturaleza no se dan más que la sustancia (o la potencia absolutamente infinita) y sus modos (efectos reales, parcialidades de esa potencia). La primera existe autodeterminándose y produciendo, en sus infinitos órdenes de existencia y por su propia fuerza, “infinitas cosas en infinitos modos”, es decir, todo lo real (modos infinitos y finitos). En cambio, los segundos son *efectos* de esa fuerza inagotable. Como vimos en la primera parte de esta investigación al estudiar la carta 12, para Spinoza esto significa que las *esencias de modo* no implican *por sí mismas* la existencia necesaria (de la cosa). En otros términos, a diferencia de la sustancia, la *existencia de los modos* no puede ser concebida a través de su sola

¹ Cf. ROUSSET, B., *op. cit.*, p. 75-76; MACHEREY, P., *Hegel o Spinoza, op. cit.*, p. 185; CHAUI, M., *op. cit.*, pp. 888-ss.

²Para la relación entre esa proyección antropomórfica de Dios y la libertad humana, cf. E I, Apéndice, *op. cit.*, pp. 67-73.

definición. Por eso los efectos determinados de la potencia absolutamente infinita son siempre *modus* de la sustancia, sin la cual no pueden existir ni ser concebidos adecuadamente¹.

A partir de la proposición 24 de la primera parte, la *Ética* se concentra precisamente en este aspecto de la realidad modal finita. Es decir, considera lo Real (i.e. la única sustancia modificada), no a partir de su naturaleza absoluta sino en referencia a sus efectos, finitos sí, pero ciertamente también necesarios. ¿De qué manera? Spinoza sostiene que la “esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia”². Y agrega que la demostración es evidente por la definición 1 (*patet ex definitione 1*), esto es, por la definición de *causa sui*. Esa referencia no puede sorprendernos: si las cosas son, como dice la proposición, “producidas”, es manifiesto que su esencia no implica (*involvit*) la existencia, puesto que si lo hiciese, serían —de acuerdo a la definición 1— causa de sí mismas y no causadas por otro (*per alium — ab alio*), característica sin embargo propia de los modos, según la definición 5³. La consideración de Spinoza apunta entonces a subrayar en primer lugar la diferencia de la sustancia y los modos finitos a partir de la distinción en estos últimos de su esencia y su existencia.

Ahora bien, para el filósofo holandés, que defiende un determinismo irrestricto, afirmar que la esencia de las cosas producidas no implica la existencia no significa de ninguna manera que deban ser colocadas en un espacio de contingencia por el que podrían volverse indeterminadas, o por el cual debería decirse que son posibilidades a la manera de Leibniz. Significa, al contrario, que para que ellas existan es necesario que se de *otra causa* que las determine. Spinoza ya lo decía provocativamente en el segundo escolio de la proposición 8: “[...] de cada cosa que existe, se da necesariamente alguna causa determinada por la que existe”⁴. *Certam aliquam causam*. El corolario de E I, 24 precisa

¹Quizás por ello, Spinoza no dice que las esencias de las cosas (producidas por Dios) son eternas, sino que implican verdades eternas. Por eso hemos dicho antes (II.1) que son “en cierta medida” eternas. Volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente.

²“*Rerum a Deo productorum essentia non involvit existentiam*” (E I, 24, *op. cit.*, p. 58; G II, p. 67).

³Cf. E I, def. 5 y E I, 24 dem., *op. cit.*, pp. 39 y 58, respectivamente. Esta doctrina —así presentada, es decir provisoriamente— no supone una ruptura profunda con la de los CM: en efecto, allí no sólo se afirmaba que las cosas creadas son el producto (o creación, según el lenguaje de esa obra) de Dios, sino que también se sostenía la tesis según la cual la esencia de esas cosas no implica la existencia, y por eso se subrayaba que su temporalidad específica es la *duratio*. Como vemos, la ruptura opera en dos niveles distintos: por un lado, por la inmanencia de la causa eficiente, el spinozismo afirma la indivisibilidad intrínseca de la duración, que deja entonces de ser concebida como una especie de cantidad para ser apprehendida como una cualidad variable afectiva; por otro lado, por la misma doctrina de la inmanencia, los modos finitos conquistan una eternidad que les era negada en las obras anteriores (CM y carta 12).

⁴E I, 8 esc. 2, *op. cit.*, p. 43; G II, p. 50: “*Notandum, dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit*”. Recordemos que se trata del escolio en el que Spinoza pide que se comprenda adecuadamente la *distinción* entre la sustancia y los modos; es decir, en donde el filósofo

ahora, en este momento de la deducción, que esa causa necesaria no puede ser sino Dios:

“De aquí se sigue que Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, o sea (por usar un término escolástico), que Dios es causa del ser de las cosas. Porque, existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración. Y, por tanto, *la esencia de las cosas no puede ser causa ni de su existencia ni de su duración, sino tan sólo Dios*, el único a cuya naturaleza pertenece existir”¹.

El texto, más allá de ciertos problemas que plantea², a los que nos referiremos enseguida, es claro en lo siguiente: las cosas *finitas* no son sustancias, *no implican en sí mismas* la existencia necesaria; por el contrario, comienzan a existir, y dejan de hacerlo, por —o a causa de— algo distinto de su esencia. Es decir, no existen y son determinadas *a se*, como el Dios-sustancia, sino *ab alio*³. Es en este sentido que, haciendo referencia de manera explícita a la tradición escolástica que sin embargo está criticando, el filósofo holandés afirma en el corolario que únicamente o “tan sólo Dios” (*tantum Deus*) es causa del “ser” de las cosas (*causa essendi rerum*)⁴. Por consiguiente,

holandés pide que no se le atribuyan a los modos propiedades exclusivas de la sustancia.

¹E I, 24, cor., *op. cit.*, pp. 58-59. Subrayado nuestro. El original latín de este texto imprescindible dice: “*Hinc sequitur Deum non tantum esse causam, ut res incipient existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam, sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essential neque sua eexistentiae neque suae durationis potest esse causa; sed tantum Deus, ad cuius solam naturam pertinent existere (per coroll. I. prop. 14)*” (G II, p. 67).

²En efecto, ¿cómo debemos comprender el sentido de ese pasaje? ¿Qué significa que podemos atender a la esencia de una cosa aún cuando no existe? ¿Qué significa el término “duración” que emplea Spinoza? ¿Se distingue de la existencia tomada en absoluto o refiere a la modalidad específica que define la existencia de los modos en E II, def. 5? ¿Hay que considerar que la proposición 24, y más precisamente su corolario, se refiere en realidad, y exclusivamente, a los modos infinitos, a los que Spinoza parecería imputar la duración, luego de haber afirmado su eternidad en E I, 21? No son cuestiones sencillas, y la diversidad de interpretaciones da cuenta de ello. Por otro lado, la resolución de estos problemas requiere poner en juego otras proposiciones, tales como: E I, 25 y escolio; E I, 28 y escolio; E II, 8 corolario; E II, 45 escolio; E V, 29 escolio. Por eso, intentaremos dar una respuesta a estos problemas más adelante, cuando hayamos analizado esas proposiciones. Adelantemos brevemente, sin embargo, una cosa: tal como señalan Deleuze y Jaquet, el uso que hace allí Spinoza del término *duratio* no es el mismo que el de la definición 5 de la segunda parte, que define a las cosas singulares en la medida en que continúan existiendo. Se trata, en cambio, de un uso “genérico” y provisorio. Ver *Infra*.

³Cf. E I, def. 7, *op. cit.*, p. 40: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí (*a se*) a actuar (*ad agendum*). Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada (*coacta*), aquella que es determinada por otra (*ab alio*) a existir y obrar (*ad existendum et operandum*) según una razón cierta y determinada”. Cf. asimismo E I, 26 y 28.

⁴Como señala Marilena Chauí, Leibniz creía que la proposición 24 implicaba una auto-contradicción del pensamiento de Spinoza, en la medida en que las cosas que no implican la existencia necesaria parecerían implicar meramente una existencia posible; con lo cual, según filósofo alemán, se echa por tierra la tesis del determinismo universal. Sin embargo, como sostiene Chauí, es precisamente el corolario de E I, 24 el que constituye una respuesta *avant la lettre* a la objeción de Leibniz. En efecto, lejos de introducir la idea

una conclusión importante de esto consiste en que, aunque no son por sí mismas necesarias —algo que, como vimos, Spinoza ya afirmaba en los *Pensamientos metafísicos* y en la carta 12—, las cosas finitas sin duda gozan de cierta necesidad en virtud de la causa inmanente que las produce, y por la que se conciben adecuadamente. En esa senda, el filósofo holandés puede entonces completar su argumentación sosteniendo, en la proposición 25, que Dios no sólo es causa eficiente de la *existencia* de las cosas finitas, sino también de su *esencia*¹. Como señala Gueroult, Spinoza tiene allí como adversarios principales a los platónicos, para quienes las esencias —inmutables y eternas— son increadas, a diferencia de las existencias, que, concebidas como temporales y cambiantes, pertenecen exclusivamente al mundo de lo creado². Se postula así una división neta, sin comunicación posible, entre un mundo eterno de las esencias y un mundo temporal de las existencias, tornando a su vez ininteligible la relación entre la esencia y la existencia de las cosas, a no ser que se recurra a la mediación de un entendimiento infinito y de una voluntad omnipotente y contingente. Ahora bien, una posición como esa no tiene sentido en la ontología spinozista, que afirma la univocidad del ser y sostiene que las esencias no son “arquetipos” que sirven de modelos para la creación (o actualización) de las existencias. No nos cansaremos de repetirlo: para nuestro autor, no hay primero esencias singulares eternas en el entendimiento divino, como posibilidades abstractas, y después existencias concretas, puesto que dada la naturaleza divina debe concluirse tanto la esencia como la existencia de las infinitas cosas que produce (*ex data natura divina tam rerum essentia quam existentia debeat necessario concludi*)³. Para precisar todavía más este punto, Spinoza

de cosas posibles, la proposición y su corolario introducen con mayor fuerza su *necesidad*. Porque, si bien la esencia de las cosas no implica la existencia necesaria, es decir, aunque no son causa de sí, esas cosas existen necesariamente por la fuerza de su causa, que se afirma en ellas de manera inmanente. Cf. M. CHAUI, M., *op. cit.*, p. 882

¹“*Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae*” (E I, 25, *op. cit.*, p. 59; G II, p. 67). Esta idea volverá en la segunda parte de la *Ética*, cuando Spinoza sostenga que “Dios no sólo es causa de las cosas según el devenir, como dicen, sino también según el ser” (“*Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, ut ajunt, sed etiam secundum esse*”) (E II, 10 escolio 2, *op. cit.*, p. 85; G II, p. 93). La similitud de esta afirmación y de la que citamos antes es sorprendente; nos invita a subrayar el hecho de que, para Spinoza, es siempre Dios la causa que hace que las cosas existentes sean lo que son (modos, efectos) y que no pueda concebirse un momento en que esa causa no es efectiva.

²GUEROUULT, M., *Spinoza*, t. 1, *op. cit.*, p. 331. Para una crítica de la posición de Gueroult, véase GIANCOTTI, E. (ed.), *Ética*, Editori Riuniti, Roma, 1988, p. 373, nota 33. Allí, la intérprete italiana sostiene que el planteo de Gueroult contradice lo que Spinoza afirma en E II, def. 2, a saber: la reciprocidad entre la esencia y la existencia de las cosas singulares.

³Spinoza, en efecto, fundamenta la crítica a esa tradición en la proposición 16. Ya vimos antes una de las consecuencias más importantes de ese rechazo: Dios concibe con su entendimiento infinito las cosas que se siguen de la necesidad de su naturaleza, y en ese sentido son “actuales”, esto es, son (existan o no existan en la duración) esencias reales y no posibilidades lógicas. El escolio lo expresa sin ambages: “*Esta proposición se sigue más claramente de 1/16. Pues de ella se sigue que de la naturaleza divina*

dice entonces que “*en el mismo sentido* en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas”¹. *Eo sensu*. Completando la doctrina de los modos infinitos, esto significa que en el movimiento inmanente de la *causa sui*—afirmándose *en el mismo sentido* para Dios y las cosas singulares— no hay pasaje de la virtualidad a la realidad, de las esencias en potencia a las existencias en acto. Las cosas particulares finitas fluyen del interior del plano infinito, por la acción omnipotente de la causa absoluta (inmanente) que, al causar su propia esencia y existencia, produce *in se* todas las cosas singulares y sus leyes universales. Exactamente en esto radica, como venimos insistiendo, la originalidad de la doctrina de Spinoza: en el hecho de que la “génesis” de las determinaciones singulares finitas —a partir de (y en) lo infinito— nunca debe pensarse como una representación temporal, con un comienzo absoluto asignable, sino —en palabras de Bove— “como el paso (intemporal) de la constitución de una estructura a su actualización”². Actualización que, como vimos, nunca puede acabar, nunca puede agotarse... porque es infinitamente positiva y eterna.

En definitiva, esas proposiciones muestran que, de acuerdo con Spinoza, Dios no sólo es causa del hecho de que las cosas particulares o singulares comiencen a existir en algún momento, sino que es aquello que hace que las cosas (que comienzan a existir) *sean* siempre lo que efectivamente *son*: “modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera”³. ¿Pero cómo lo hacen? Es decir, ¿cómo se expresan en la existencia? Ciertamente, las cosas finitas no se expresan como Dios, cuya existencia necesaria se sigue de su sola definición, y está por eso absolutamente presente en todo lo que es o tiene un ser⁴. Tampoco como los atributos u órdenes infinitos de existencia, porque constituyen la esencia de la sustancia y son eternos, es decir, su presencia también es absoluta. ¿Acaso lo hacen como los modos infinitos?

dada debe concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas” (E I, 25, esc., *op. cit.*, p. 59. Subrayado nuestro).

¹E I, 25 esc., *op. cit.*, p. 59 (subrayado nuestro); G II, p. 68: “[...] *eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est*”. En el mismo sentido, dice en el *Tratado político* que “la potencia por la que existen y actúan las cosas naturales es la mismísima potencia de Dios” (*Tratado político*, II, § 3; *op. cit.*, p. 90 (G III, p. 276). Traducción modificada. Dominguez traduce “potencia” por poder. Nos parece que hay que conservar el término “potencia” para subrayar el hecho de que se trata siempre de una acción necesaria y efectiva, y no un poder de acción que podría permanecer virtual.

²BOVE, L., *op. cit.*, p. 159.

³“*Res particulars nihilsunt nisi Dei attributorum affectionis sive modi, quibus Dei attributa certo et determinate modo exprimuntur* (E I, 25, cor., *op. cit.*, p. 59; G II, p. 68). Como nos recuerda Macherey (*Ethique I, op. cit.*, p. 177), esta última frase es muy importante puesto que es un indicador de la finitud —es decir, de la limitación— de las cosas particulares, que procede del hecho de que los modos finitos son “sobredeterminados”. Es decir, procede del hecho de que los modos finitos son determinaciones de la sustancia infinita, de la que expresan positivamente su potencia inagotable determinándose y negándose entre sí en un juego infinito de relaciones intra-modales.

⁴E I, ax. 1, *op. cit.*, p. 40.

Sabemos que la esencia de los modos —cualesquiera que sean— no es causa de su existencia, y que por eso necesitan la fuerza de su causa para ser y continuar existiendo. En esto no hay pues distinción alguna al interior de la realidad modal. Sin embargo, a diferencia de los modos infinitos, que son eternos y existen siempre porque se siguen de la naturaleza absoluta de Dios (inmediata o mediatamente), las cosas particulares tienen según Spinoza una existencia determinada y finita. Y por eso, *no se siguen de la naturaleza de Dios sino en la medida en que se la considera afectada por alguna modificación finita, con una existencia determinada*.

La *existencia* de las cosas singulares finitas, entonces, sin duda depende “tan sólo” de Dios, que es siempre su causa eficiente (inmanente). Ahora bien, como explica Spinoza en la proposición 28, la condición bajo la cual Dios produce, autoproduciéndose a sí mismo, la existencia de las cosas finitas, es simultáneamente la de la determinación de un modo finito por otro modo finito, en un juego o secuencia necesaria que no tiene un comienzo absoluto ni un fin predeterminado en esa serie¹. Esta es por lo tanto la situación concreta de las cosas particulares: tienen una *esencia* propia y singular (“*quantum in se est*” dice Spinoza E III, 6), en la cual se expresa “de una cierta y determinada manera” la sustancia (o mejor dicho: los atributos de la sustancia); y *existen* en exterioridad unas respecto de las otras, en un encadenamiento —o en una red— interminable de determinaciones modales. Puede quizás parecer insatisfactorio, pero ante la eventual pregunta de por qué hay o existe una cosa finita, la respuesta no puede entonces ser otra que la siguiente: porque necesariamente hay o existe otra cosa singular o modo finito, el cual también existe por otra cosa singular, y así indefinidamente.

Como vemos, aunque de acuerdo con esta ontología de la inmanencia (del “ser en Dios” que caracteriza a todo modo), ser finito —como lo es toda cosa singular— es ciertamente ser limitado —lo cual supone que hay (o existe) otra cosa mayor por la que se concibe lo limitado²—, la *determinación* de toda cosa singular no se reduce a su ser limitada por otra de la misma naturaleza: la causa inmanente, que se afirma “en el mismo sentido” (*eo sensu*) en Dios y en sus afecciones, se efectúa y está presente en todas las cosas particulares, actúa en ellas, y en esa medida las determina positivamente.

¹“*Quodcunque singulare sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam; et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum*” (E I, 28; G II, p. 69).

² E I, def. 2, *op. cit.*, p. 39.

Por eso, a pesar de Hegel, hay un concepto positivo, absolutamente afirmativo, de la determinación en Spinoza, y no simplemente la idea de la determinación como coacción recíproca intra-modal¹. La determinación es, en este sentido, la acción divina misma, que *actúa* la sustancia en sí misma en todas sus manifestaciones concretas, esto es, en cada cosa singular que expresa su potencia infinita “de cierta y determinada manera”. Podemos entonces extraer una consecuencia importante: los modos finitos son “sobredeterminados” (o doblemente determinados), de acuerdo a la necesaria relación de exterioridad que mantienen en la existencia con los otros modos finitos (determinación extrínseca), y de acuerdo a su vínculo “esencial” con la sustancia de la cual son simplemente una modificación (determinación intrínseca)². Esto nos permite comprender mejor la naturaleza del vínculo que une la causa sustancial a sus efectos particulares como una “alteridad sin distancia”³. En efecto, hay “alteridad” porque, si bien no existe la sustancia sin la producción de sus efectos necesarios, es posible concebirla adecuadamente sin ellos. En términos rigurosos, esto significa —como vimos— que la esencia de la sustancia no es idéntica a la esencia de los modos: la sustancia existe y se concibe *per se*; los modos, en cambio, *ab alio* y *per alium*. Pero la distinción no es nunca real sino modal. De allí que se trate de una diferencia “sin distancia”: no hay exterioridad, “ser en otro”, y “ser por otro” no convierte a las cosas singulares en puras negatividades, porque su ser o esencia, aquello que las define en su singularidad, consiste precisamente en ser una expresión parcial positiva de la potencia absolutamente infinita, de la fuerza de producción inagotable de lo real. La distinción del ser de la sustancia y del ser de los modos, entonces, no es más que la distinción interior de una misma y única realidad absolutamente infinita (i.e. la de la única sustancia modificada). En este sentido, comprendemos además que, según Spinoza, la articulación de lo infinito y lo finito es inteligible a partir de la idea de inmanencia, según la cual no hay dos planos irreductibles. Hay un único plano, un único nivel ontológico de la existencia, que se expresa sin embargo de diferentes maneras. Para Spinoza, aunque lo finito existe necesariamente en lo infinito que lo contiene, es por otra cosa finita que existe actualmente⁴.

¹ Cf. MACHEREY, P., *Hegel o Spinoza*, *op. cit.*, p. 213.

² La expresión “doblemente determinadas” pertenece a Gueroult; la de la “sobredeterminación”, a Macherey.

³ La expresión es de P. Severac (SEVERAC, P., *Spinoza. Union et desunion*, *op. cit.*, p. 54). El intérprete francés subraya la *distinción* de la sustancia y sus modos, y critica explícitamente la idea de una “identidad” entre ambas.

⁴ Cf. ROUSSET, B., *op. cit.*, p. 49; CHAUI, M., *op. cit.*, p. 886.

Ahora bien, llegados a este punto, podemos abordar ciertas dificultades que se vinculan directamente con el tema de nuestra investigación. Por ejemplo, si aceptamos la descripción de la ontología de lo necesario expuesta hasta aquí, ¿qué puede significar la afirmación de Spinoza, según la cual cuando (o “mientras”) las cosas singulares no existen, sus esencias formales están contenidas (o “existen”) en los atributos de Dios, así como sus ideas (i.e. las ideas de las cosas singulares que no existen) deben estar comprendidas en su idea infinita?¹ ¿Cómo debemos entender el pasaje que citamos antes del corolario de la proposición 24, según el cual “existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración”?² ¿Acaso la *esencia formal* de un modo finito preexiste a la *existencia actual* del modo del que es esencia?

Estas preguntas son importantes no sólo porque apuntan al problema de la relación de la *esencia* y la *existencia* de las cosas singulares, sino también porque son la evidencia de que la teoría de Spinoza puede prestarse a equívocos que la orientan en una dirección ajena, por así decir, a su intención más polémica. Recientemente, en efecto, un intérprete ha llamado la atención del peligro que corre la doctrina spinoziana cuando se la interpreta en términos “platonizantes”, esto es, cuando se sostiene que, de acuerdo con la ontología de Spinoza, hay niveles irreductibles de existencia, cuya diferencia puede ser aprehendida en (o comprendida por) la supuesta dicotomía que opone las esencias formales a las esencias actuales³. Permítaseme citar aquí, al igual que hace Moegens Laerke, dos expresiones que resumen la posición de estas lecturas “platonizantes”. La primera la podemos encontrar en la obra citada de V. Viljanen, según quien “el pensamiento de Spinoza pertenece a —y de hecho es el punto culminante de—la tradición esencialista que se origina con Platón, y que funciona como

¹E II, 8, *op. cit.*, p. 82: “Las ideas de las cosas singulares o modos que no existen, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios del mismo modo que las esencias formales de las cosas singulares o modos están contenidas en los atributos de Dios” (G II, p. 90).

²E I, 24, cor., *op. cit.*, p. 59; G II, p. 67.

³LAERKE, M., “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence. Formal Essence, non-existence, and two types of actuality”, 2016, al momento inédito. Citamos el artículo de la versión electrónica: <https://hiw.kuleuven.be/ned/agenda-archieff/laerke-aspects-of-spinozas-theory-of-essence.pdf>.

Manteniendo diferencias entre sí, son ejemplos de estas lecturas platonizantes los siguientes autores y obras: VILJANEN, V., *Spinoza’s Geometry of Power*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; SCRIBANO, E., *Guida alla lettura dell’Etica di Spinoza*, Laterza Editori, Roma, 2008; GARRETT, D., “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal”, en: KOISTINEN, O., *Cambridge Companion to Spinoza’s Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009; MARTIN, Ch., “The Framework of Essences in Spinoza’s *Ethics*”, *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, 2008; SCHMALTZ, T., “Spinoza on Eternity and Duration: the 1663 Connection”, en: MELAMED, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, Oxford, pp. 205-220.

el trasfondo compartido por los escolásticos [...]”¹. La segunda, más radical todavía, es obra de E. Scribano, quien dice que “en la metafísica de Spinoza, el doble aspecto de la existencia de los modos finitos reproduce la tradicional teoría platónica, de acuerdo con la cual el tiempo es una imitación en el mundo sensible de una realidad más verdadera que está fuera del tiempo”².

Según algunas de estas lecturas, como vemos, o bien la esencia formal y la esencia actual son dos seres realmente distintos, o bien la esencia actual es la esencia formal actualizada³. En cualquiera de estos casos, con más o menos énfasis, se supone sin embargo una división neta y —digámoslo así— “abismal” del ser absolutamente infinito, es decir, de la única sustancia modificada. Habría así un mundo de las esencias y un mundo de las existencias, con un claro (aunque misterioso) correlato temporal, porque el primero existiría antes en la eternidad, y el segundo después en la duración. Habría así un tiempo antes del tiempo.

Queremos intentar resolver estas cuestiones siguiendo dos caminos, que se complementan en la argumentación. De hecho, como veremos, apuntan a un mismo problema. El primer camino busca dar una respuesta a la *aparente* contradicción que existe entre los pasajes comentados de las proposiciones 24 y 25 y la célebre definición 2 de la segunda parte de la *Ética*. El otro, íntimamente relacionado con este último, intenta explicar el significado de la no-existencia de las cosas. O más precisamente, el significado que reviste el ser de la esencia formal de cosas que no existen actualmente en el plano de la determinación intra-modal. Así, el problema de la relación entre esencia y existencia de las cosas se traslada necesariamente al de la comprensión —en un universo siempre actual— de la existencia y la no-existencia de las cosas.

Para comenzar, es preciso pues detenerse en el concepto de *esencia*. La *Ética* carece de una definición precisa de ella. Pero hay un lugar de la obra de Spinoza que nos ofrece elementos importantes para comprender lo que es, y sobre todo lo que implica, para él ese concepto: la célebre definición 2 de la segunda parte. Allí podemos leer lo siguiente: “Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa; o sea (*vel*), aquello sin lo cual la cosa *y, a la inversa*, aquello

¹VILJANEN, *op. cit.*, p. 15. Traducción nuestra.

²ESCRIBANO, *op. cit.*, p. 45. Citamos y traducimos a Scribano del texto de Laerke, *op. cit.*, p. 1. Como vemos, desde el punto de vista de Scribano, la duración es reducida a una imagen imperfecta de la eternidad, afirmación que se encuentra en las antípodas de nuestra perspectiva.

³ Cf. LAERKE, M., *op. cit.*, pp. 9-10. El intérprete sostiene que las versiones más agudas de estas lecturas corresponden a Viljanen, Scribano y Schmaltz. Para el análisis minucioso y para la crítica de estas lecturas, me permito entonces reenviar al artículo de Laerke, que explica muy bien qué problemas hay en cada caso, y resuelve las cuestiones en el marco de un estudio preciso de los textos de Spinoza.

que sin la cosa no puede ser ni ser concebido”¹. Como en muchas otras ocasiones, Spinoza construye esa frase dividiéndola en dos partes que parecen equivalentes². Separadas por la conjunción latina “*vel*”, en efecto, la frase parecería repetirse una y otra vez. Pero como sabemos, y como nos lo recuerda con razón —entre otros— Vittorio Morfino, esa conjunción no indica una simple equivalencia sino una “disyunción inclusiva”³. Es decir, sus dos partes no dicen estrictamente lo mismo. La primera afirma que a la esencia de una cosa pertenece algo (*quid*) que pone o suprime esa cosa. Si la segunda expresara exactamente lo mismo, debería decir que a la esencia pertenece aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida, y nada más. Pero Spinoza agrega algo en medio de esa segunda parte: “*et viceversa quod sine re*”. De manera que no sólo pertenece a la esencia de una cosa “aquello sin lo cual la cosa” no puede ser ni ser concebida, sino también “aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido”.

¿Qué nos enseña entonces esa definición? No, como creen algunos intérpretes, que hay una relación de reciprocidad absoluta y directa entre la *esencia* de una cosa y el hecho de que la cosa, de la que la esencia es esencia, *exista*⁴. Sino, más bien, que se da una relación de reciprocidad entre la esencia de una cosa y las propiedades necesarias que la definen; propiedades, por cierto, que no se dan sino cuando la cosa existe actualmente. Por lo tanto, no sólo no hay cosa sin esencia, sino que no hay esencia sin la cosa cuya existencia acontece *hic et nunc* y que tiene determinadas propiedades constitutivas de esa esencia. Podría decirse entonces, forzando un poco las palabras, que *la cosa es la esencia misma en la medida que existe actualmente*.

Ahora bien, esto parece estar en contradicción con la proposición 24 que citamos antes, en donde se afirmaba que la esencia de las cosas producidas no implica la existencia. Todavía más, el corolario agregaba que, “existan o no existan las cosas, siempre que

¹E II, def. 2, *op. cit.*, p. 77. Subrayado nuestro.

²Cf. por ejemplo E I, def. 1, def. 3 y def. 5.

³MORFINO, V., “Esencia y relación”, *Revista Pensamiento Político*, edición electrónica, p. 3.

⁴Sobre la relación de reciprocidad entre esencia y existencia de las cosas, véase: GIANCOTTI, E., *op. cit.*, p. 296; CHAUI, M., *op. cit.*, *passim*; MORFINO, V., *op. cit.*, pp. 3-4. Recordemos aquí que ya en los tempranos *Pensamientos metafísicos*, apelando al discurso escolástico creacionista con el que sin embargo estaba rompiendo, Spinoza parecía suponer esta relación de reciprocidad. En efecto, en el capítulo 2 de la primera parte (*op. cit.*, p. 248; G I, p. 2138) afirmaba, por un lado, que el “ser de la esencia” consiste en el “modo como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios”, y por otro lado, que el “ser de la existencia” es “la *misma esencia de las cosas*, en cuanto se las considera fuera de Dios y en sí mismas”; en este caso, “se atribuye [esa existencia] a las cosas después que fueron creadas por Dios”.

atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración”¹. ¿Cómo podemos resolver esto? En primer lugar, podemos decir que el filósofo holandés no utiliza allí el término “*duratio*” en su sentido estricto, esto es, tal como será definido más adelante en la segunda parte. Deleuze y Jaquet, en efecto, subrayan que la noción es usada en un sentido genérico, conforme a la escolástica con la que discute en ese corolario². De manera que Spinoza no está allí presuponiendo que las esencias duran. Ahora bien, aún cuando fuera su sentido técnico (conforme a la definición 5 de E II), Spinoza está afirmando lo contrario, a saber: que la esencia de las cosas producidas por Dios no implica en ella misma existencia ni duración. Más allá de esta consideración, en esos pasajes ciertamente *pareciera* decirse que hay un momento en el tiempo en que se dan esencias posibles; como si las cosas estuvieran esperando en la eternidad *qua possibilis* su actualización.

Spinoza nos ofrece una solución a este problema, a través de un indicio importante que se repite a sí mismo. En el escolio de la proposición 45 de la segunda parte, reenviando explícitamente al corolario de E I, 24, sostiene:

“*Aquí no entiendo por existencia la duración, esto es, la existencia en cuanto que es concebida abstractamente y como una especie de cantidad. Pues hablo de la misma naturaleza de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos (ver 1/16). Hablo, digo, de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto que son en Dios. Pues, aunque cada una esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios. Sobre lo cual véase 1/24c.*”³.

¹Cf. E I, 24 y cor. La definición 2 también parece contradecirse con el axioma 1 de la segunda parte, que sostiene que la esencia del hombre no implica la existencia necesaria E II, ax. 1, *op. cit.*, p. 78 (“*Hominis essentiam non involvit necessariam existentiam [...]*”; G II, p. 85).

²Cf. Deleuze, *op. cit.*, p. 185; Jaquet, *op. cit.*, p. 192. Recientemente, P. Severac (*Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, Paris, 2005, pp. 49-52) ha ofrecido una lectura distinta de ese corolario, lectura que admite vincular la esencia de las cosas con la duración. Sin embargo, en lo esencial, o mejor dicho en sus conclusiones, Severac afirma lo mismo que Jaquet y Deleuze. Por otro lado, no parece un error relacionar la esencia con la duración, porque, como veremos más adelante, lo que Spinoza llama “esencia actual” de los individuos mantiene efectivamente una relación estrecha con su duración indefinida.

³E II, 45, escolio, *op. cit.*, pp. 112-113. Subrayado nuestro (G II, p. 127: “*Hic per existentiam non intelligo durationem, hoc est existentiam, quatenus abstracte concipitur et tanquam quaedam quantitatis species. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur (vide prop. 16. p. 1.). Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam, etsi unaquaeque ab alia re singulari*”

Más adelante, en el escolio de la proposición 29 de la quinta parte, es a este último pasaje al que nos reenvía Spinoza para aclarar un aspecto de la concepción *sub specie aeternitatis*:

“Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que *existen en relación con cierto tiempo y lugar*, o en cuanto que concebimos que están *contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina*. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios, como hemos mostrado en 2/45, y véase también 2/45e”¹.

Dejemos para el próximo capítulo la solución del vínculo que une aparentemente de manera indisociable la duración de las cosas a una forma de existencia abstracta, y que la reduce —como dice el escolio de E II, 45— a una “especie de cantidad” (*quantitatis specie*). Detengámonos, en cambio, en la clara distinción que opera Spinoza en esos pasajes entre dos modalidades de lo actual de las cosas finitas. Por un lado, nos dice que “son en Dios”, o que “están contenidas en Dios”; por el otro, que duran, esto es, que existen en relación con cierto tiempo y lugar. En el primer caso, se trata de la naturaleza misma de la existencia de las cosas (*ipsa natura existentiae*), que se les atribuye en la medida en que se siguen de la esencia divina. En el otro, se trata de la duración de las (mismas) cosas, que depende del orden común de la naturaleza, es decir, en los términos que postula la proposición 28, de la determinación existencial y recíproca de los modos finitos. En otras palabras, podríamos decir que allí se opera una discriminación entre la *naturaleza de la existencia actual de las cosas mentadas por la esencia*, que se siguen —como vimos en el primer apartado de este capítulo— necesariamente de y en Dios (determinación intrínseca) y pueden ser el objeto de una idea *sub specie aeternitatis*, y la *duración de la existencia actual de las cosas*, que se siguen de y en Dios por una modificación finita (determinación extrínseca). Si en la primera forma de actualidad el acento está puesto en la fuerza u omnipotencia por la cual las cosas perseveran en la

determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Qua de re vide coroll. prop. 24. p. I”

¹E V, 29 escolio, *op. cit.*, p. 260. Subrayado nuestro (G II, pp. 299-300: “*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt, ut propositione 45. partis 2. ostendimus, cujus etiam scholium vide*”).

existencia, en la segunda lo está en el hecho de que esa perseverancia se efectúa en ciertas y determinadas coordenadas espacio-temporales.

Para una cosa finita, entonces, comenzar a existir (como dice el corolario de E I, 24) exige lógicamente una potencia que no puede ser la de la esencia del modo en cuestión. Pero tanto ese comienzo como la continuación (o perseverancia) de la existencia no deben confundirse con la fuerza que se afirma intrínsecamente en las cosas¹. Jaquet explica esto de forma muy clara, y subraya un aspecto sumamente importante para nosotros: según ella, “si bien las cosas finitas perseveran en el ser, eso no significa *ipso facto* que ellas duran. No hay que confundir la perseverancia con el esfuerzo por perseverar en el ser. Únicamente el esfuerzo por perseverar en el ser implica una duración indefinida [...] La fuerza (*vis*) que hace que cada cosa persevere en su ser toma la forma de un esfuerzo (*conatus*) en razón de la presencia de causas exteriores que la determinan. Su perseverancia en el ser es por lo tanto en parte eterna porque «la fuerza (...) con que cada una persevera en la existencia se sigue de la necesidad eterna de Dios», y en parte temporal, porque su esfuerzo es a veces contrabalanceado por la potencia de otras cosas singulares”².

Comprendemos entonces que cuando Spinoza sostiene en la proposición 24 que la esencia de los modos no implica la existencia, ciertamente quiere decir en primer lugar que la esencia no es causa de la existencia del modo. Pero quiere decir también, como indica el corolario, que la esencia modal no es causa de sí misma, sino que lo es necesariamente Dios³. Eso mismo subraya de manera polémica la proposición 25: aunque expresen verdades eternas, las esencias son producidas. Ahora bien, como sostiene Deleuze, esta teoría no debe confundirse con la cartesiana, cuyas apariencias son análogas. En sus propias palabras: “[...] cuando Descartes dice que Dios produce incluso las esencias, quiere decir que Dios no está sometido a ley alguna, que crea todo, incluso lo posible. Spinoza quiere decir al contrario que *las esencias no son posibles, sino que tienen una existencia plenamente actual que les corresponde en virtud de su causa*. Las esencias de modos no pueden ser asimiladas a posibles sino en la medida en

¹Cf. por ejemplo CM I, 3, *op. cit.*, p. 254: “[...] ninguna cosa creada hace algo con su propia fuerza, del mismo modo que ninguna comenzó a existir por su propia fuerza. Y de ahí se sigue que nada se hace, si no es por la fuerza de la causa que todo lo crea, es decir, Dios que todo lo procrea a cada momento con su concurso” (G I, pp. 242-243). Más allá del lenguaje escolástico y cartesiano, señalemos una cosa importante para lo que estamos analizando aquí: se trata de cosas “creadas” o procreadas a cada instante; es decir, cosas que ya tienen una duración actual. En otras palabras, Spinoza está refiriéndose al “ser de la existencia” de las cosas, y no al “ser de la esencia”.

²Jaquet, *op. cit.*, p. 194.

³ Cf. DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 185.

que las consideramos abstractamente, es decir, en que las separamos de la causa que las plantea [o pone] como cosas reales o existentes”¹.

En definitiva, como vemos, ni la proposición 24 ni su corolario están en contradicción con lo que se afirma en la definición 2 de la segunda parte, porque en uno y otro caso se considera la actualidad de las cosas desde dos puntos de vista distintos. En efecto, en la proposición 24 Spinoza subraya el estatus ontológico de los modos finitos, esto es, el hecho de que las cosas singulares —existan o no en el plano de la duración— son actual y eternamente en otro y se conciben por otro, a diferencia de la sustancia que, según la definición 3, es en sí y se concibe por sí (*in se est et per se concipitur*). En la definición 2 de la segunda parte, en cambio, se trata de la consideración de las esencias individuales de cosas que se definirán inmediatamente en la definición 7 por su existencia actual y que, por lo tanto, están en recíproca implicación con la existencia, o mejor dicho, con la cosa existente en acto. En otras palabras, la definición 2 se refiere a las esencias singulares de cosas que, necesariamente por causas externas, tienen su existencia en la duración, en un espacio y un tiempo determinados. Por eso, en las cosas singulares producidas, hay que distinguir aquello que *implica* su esencia y aquello que le *pertenece*². Por motivos similares, la proposición 25 —que afirma la dependencia de las esencias de la causa eficiente— tampoco debe inducirnos a malos entendidos. De ninguna manera supone la afirmación de la distribución de la productividad divina (de las cosas singulares) en dos tiempos distintos, como si Dios produjese primero las esencias y luego las existencias. Ya lo hemos visto: en la eternidad de la acción divina no hay ni antes ni después; todo es intemporal o necesario.

Las relaciones entre esencia y existencia de las cosas singulares pueden entonces considerarse de dos maneras (no excluyentes): por un lado, puede decirse que la esencia de las cosas no implica la existencia, porque la fuerza de su perseverancia no explica el hecho de que esa cosa tenga una existencia y dure; es decir, una esencia singular nunca es causa de su propia existencia, ni de la cosa de la que la esencia es esencia. Se requieren causas finitas y determinadas para que una cosa finita (por ejemplo, mi cuerpo) exista *hic et nunc*, e incluso para que continúe existiendo. Pero, por otro lado, no debe olvidarse que la esencia singular —sobre todo en la ontología de la inmanencia de la *Ética*— implica siempre una fuerza de perseverancia en la existencia que expresa

¹*Ibidem*, pp. 186-187. Subrayado nuestro.

² La esencia de Pablo no implica en sí misma la existencia concreta, aquí y ahora, de Pablo; pero, en la medida en que hubieron causas necesarias que determinaron su nacimiento en un momento y lugar, a su esencia le pertenecen todas las propiedades que Pablo tiene en la existencia.

intrínsecamente la omnipotencia y eternidad divinas. En este caso, lo que se considera es la existencia del modo finito como el producto necesario de la acción eterna de Dios: por lo tanto, en cuanto se relaciona a la actividad divina, de la que es una “parte” intrínseca, la esencia no se distingue de la existencia¹. Puede decirse incluso que, en virtud de su causa inmanente, implica una necesidad de existir.

En función de lo anterior, ¿cómo debemos leer la proposición 8 de la segunda parte, que tanto ha preocupado a los intérpretes? A pesar de la dificultad que sin duda presenta, veremos que puede echar todavía más luz en la comprensión del vínculo que mantienen la esencia y la existencia de las cosas singulares con la potencia divina, y por consiguiente también en el significado de esa modalidad de existencia o actualidad que Spinoza distingue de la duración. Recordemos lo que afirma la proposición:

“Las ideas de las cosas singulares —o sea, de los modos— no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea de los modos, están contenidas en los atributos de Dios”².

En el corolario, buscando aclarar lo anterior, el filósofo holandés agrega lo siguiente:

“De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo o sus ideas no existen sino en cuanto que existe la idea infinita de Dios. Y, cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino además en cuanto que se dice que duran, sus ideas implicarán también la existencia, por la que se dice que duran”³.

Ciertamente, pareciera volver el problema aparente del que ofrecimos una respuesta. Es más, puesto que Spinoza habla allí de “esencias formales”, podría pensarse que su “existencia” eterna consiste en cierta latencia o espera, que sería actualizada cuando las cosas comienzan a existir en la duración: sólo entonces podría hablarse de la “esencia

¹SEVERAC, P., *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., pp. 44-ss.

²E II, 8. Para esta proposición hemos utilizado la traducción de Vidal Peña, que respeta más la literalidad del latín (*Ética*, Editorial Alianza, Madrid, 2001, p. 119). El original dice: “*Idea rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur*” (G II, 90). Atilano Domínguez (*Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., p. 82) traduce: “Las ideas de las cosas singulares o modos que no existen, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios del mismo modo que las esencias formales de las cosas singulares o modos están contenidas en los atributos de Dios”.

³E II, 8 cor., op. cit., p. 82; G II, p. 91: “*Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent*”.

actual” de una cosa. Tad Schmaltz, por ejemplo, sostiene que la *essentia actualis* se identifica con una cosa singular que se esfuerza por perseverar en su existencia, pero que de ninguna manera se identifica con su esencia formal, presente atemporalmente en los atributos¹.

¿Cómo debemos interpretar esa proposición y su corolario? ¿Cómo comprender que “existe” una idea en el entendimiento de Dios, aunque la cosa (de la que aquella es la esencia objetiva) no exista?

Para comenzar a desentrañar estas cuestiones, podemos considerar primero la aparente asimetría que postula la proposición entre *esencias formales* que están contenidas en los atributos, por un lado, e *ideas* comprendidas en el entendimiento divino, por el otro. Spinoza dice en la demostración que eso “es evidente por la anterior [proposición], pero [que] se entiende más claramente por el escolio precedente”². Allí, como sabemos, sostiene la célebre doctrina de la *identidad o correspondencia del orden y conexión* de las ideas y las cosas, según la cual, no importa qué atributos consideremos, siempre hay “uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas”, es decir, se siguen las mismas cosas en todos ellos”³. Parece extraño, pero es precisamente esa identidad la que fundamenta la asimetría. El filósofo holandés lo dice claramente antes en el corolario⁴.

¹ Cf. SCHMALTZ, T., “Spinoza on Eternity and Duration. The 1663 Connection”, en: MELAMED, *op. cit.*, p. 217: “This actual essence cannot exist without the singular thing that perseveres in being, nor can that thing exist without its actual essence. In fact, the singular thing is to be identified with its actual essence, and thus the latter is itself a finite mode. *Not so, however, in the case of the formal essence of the singular thing. This essence is present atemporally in an attribute, either or not the singular thing has a durational existence. This essence therefore cannot be identified with the enduring singular thing. The suggestion in the Ethics is rather that it must be identified with the attribute that contains it*” (Subrayado nuestro). Si bien estamos de acuerdo con Schmaltz cuando afirma que una cosa que dura se identifica con su esencia actual o *conatus*, y cuando sostiene que la esencia formal existe eternamente contenida en Dios, no creemos —como pretende el intérprete— que no pueda identificarse la cosa que dura con su esencia formal. Al contrario, puede decirse que la cosa que dura es la reproducción de la esencia formal que define su estructura (o forma interna) singular. Por otro lado, como sostiene Deleuze (DELEUZE, G., *op. cit.*, pp. 188-190), aunque no podamos tener ideas que nos representen las esencias de los modos no existentes como partes extrínsecas del atributo, ni como partes extrínsecas entre sí, las esencias se distinguen unas de otras y del atributo que las contiene intrínsecamente, como grados irreductibles de potencia; en otras palabras, las esencias (siempre singulares) se distinguen del atributo que las contiene a todas como la intensidad se distingue de la cualidad. Marilena Chaui (CHAUÍ, M., *op. cit.*, p. 660) también subraya el hecho de que las esencias de los modos finitos, así como las esencias objetivas, son siempre singulares. Martin y Garrett, en cambio, sostienen que cada esencia formal es un modo infinito.

² E II, 8 dem., *op. cit.*, p. 82 (G II, p. 90)

³ E II, 7, esc., *op. cit.*, p. 82 (G II, p. 90)

⁴ “De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de actuar. Es decir *todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios*” (E II, 7 cor., *op. cit.*, p. 81. Subrayado nuestro). Spinoza anticipaba esto en la proposición 16 de la primera parte, al sostener que todo lo que se sigue de la naturaleza de Dios es todo aquello que está en su entendimiento infinito. Ver *supra*.

En este sentido, por ejemplo, cuando tengo la idea adecuada de una cosa, esto es, cuando la cosa está contenida objetivamente en el entendimiento divino, debe darse con la misma necesidad la esencia formal en el atributo correspondiente. Y esto vale para todas las cosas, de las cuales hay necesariamente una idea en Dios.

La diferencia que plantea y busca subrayar la proposición 8, entonces, depende de una distinción de puntos de vista: las ideas en el entendimiento de Dios están consideradas en relación con su objeto (en este caso, modos que no existen más o no existen todavía); las esencias formales contenidas en los atributos, en cambio, son consideradas en sí mismas, como productos necesarios de la potencia dinámica de su causa. En otras palabras, mientras las ideas o esencias objetivas designan una cosa singular en la medida en que en alguna idea constituye su objeto (que puede existir o no), las esencias formales designan no importa qué ser en su realidad interna, sea una cosa corporal o una idea, o cualquier otro modo que en las limitaciones humanas no conocemos. De esta manera, como señala Severac, podemos considerar el pensamiento mismo de Dios desde dos puntos de vista diferentes: por un lado, tal como es en sí y sin relación a objeto alguno, el atributo del pensamiento designa la potencia infinita, esto es, la producción de fenómenos “ideales”; por otro lado, la idea infinita designa el mismo pensamiento divino como el pensamiento de alguna cosa¹.

Ahora bien, la proposición 8 y su corolario no dicen simplemente que las esencias formales no son ideas de cosas; sostienen algo más de suma importancia, a saber: que *incluso cuando o mientras (quamdiu) las cosas singulares no existen en la duración, sus ideas deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios*².

¹Cf. SEVERAC, P., *Spinoza. Union et desunion*, op. cit., p. 91; LAERKE, M., op. cit., p. 13

²Giancotti relaciona estas afirmaciones con algo que Spinoza dice antes en la *Ética*, más precisamente en el segundo escolio de la proposición 8 de la primera parte. Allí, luego de distinguir lo que ha de entenderse por “sustancia” (i.e. “aquello que es en sí y se concibe por sí”) y por “modificaciones” (i.e. “aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es”), Spinoza dice: “De ahí que podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes, puesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está de tal modo comprendida en otra cosa que pueden ser concebidas por medio de ésta [...]” (E I, 8 esc. 2, op. cit., p. 43). Podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes en acto fuera del entendimiento, porque su “verdad” depende del hecho de que la esencia (de esas cosas no existentes) está comprendida *en otra cosa (in alio comprehentur)*. ¿A qué refiere esa *otra cosa*? La intérprete italiana considera la respuesta más obvia: se trata según ella de los atributos divinos, esto es, de la esencia de la sustancia. Los modos no son sustancias, sino afecciones de sus atributos, por medio de los cuales se conciben adecuadamente. No podemos sino estar de acuerdo con esta lectura, siempre y cuando no se piensen las cosas singulares (que no existen) como esencias que estarían esperando en la eternidad ser actualizadas. Agreguemos aquí que todavía es posible resolver esta cuestión siguiendo otro camino, recientemente explorado por M. Laerke, quien dice que esas “otras cosas” son otros modos (causas) determinados que excluyen la presencia de una cosa. Según el intérprete, en efecto, la realidad de las cosas que no existen (su ser formal o sus esencias formales), pueden concebirse a través de cosas (causas determinadas) que sí existen en el presente, en la medida en que las últimas excluyen la existencia actual de las primeras. Por supuesto, las

Hay que reconocer que, en un primer momento, parece difícil entender esta inclusión en el entendimiento divino de ideas de cosas que no existen en la duración. Sin embargo, si traemos a la memoria los pasajes que citamos antes, comprendemos de qué se trata esa inclusión. Es una modalidad de la existencia irreductible a la duración, que Spinoza vincula con la omnipotencia eterna de Dios y que consiste en la “existencia misma de las cosas singulares, en cuanto que son en Dios”¹. Es decir, en cuanto que se siguen necesariamente, más tarde o más temprano, de su esencia infinita, y son por eso necesarias y no meramente posibles².

El corolario de la proposición 8 de la segunda parte no dice entonces otra cosa diferente a lo que ya vimos. Hay dos maneras de “existir” para una cosa, o mejor dicho, dos modalidades de lo actual: como contenida en acto y eternamente en los atributos de Dios, por un lado, y como una cosa que dura, es decir con una presencia —también en acto— en el tiempo, por el otro. Por lo tanto, Spinoza nos enseña allí que no hay que confundir *la existencia actual* de un modo y *la actualidad de su esencia* en cuanto que existe contenido en un atributo de Dios³. En el primer caso, concebimos la esencia de una cosa que existe concretamente, esto es, que existe *hic et nunc* por causas finitas determinadas. En el segundo, en cambio, concebimos una esencia como un *esse in alio*, es decir, concebimos el ser “en acto” de una esencia, siempre determinada por el atributo que la causa y contiene, esto es, al que expresan de cierta y determinada manera. Ambas modalidades de lo actual, sin embargo, pertenecen a la misma cosa: ya sea en virtud de la necesidad que actúa intrínsecamente en ella, ya sea en virtud de la necesidad que la determina “desde el exterior”.

Pero quizás es más importante lo siguiente. Spinoza también nos enseña que este ser eterno —de suma importancia para comprender el aspecto “ético” de la filosofía de

cosas no existentes no pueden concebirse como existiendo o durando a través de las cosas que excluyen su existencia; pero estas últimas, reiteremos, permiten sin embargo concebir la esencia de esas cosas como no existiendo actualmente, esto es, como cosas que no existen más o todavía en la duración. Cf. LAERKE, M., *op. cit.*, pp. 14-18.

¹E II, 45 esc., *op. cit.*, pp. 112-113.

²Rousset (ROUSSET, B., *La perspective finale de l'Éthique et la cohérence du spinozisme*, *op. cit.*, pp. 78-84) dice que se trata de una “presencia implícita”.

³Ciertamente, como reconoce por ejemplo Laerke (LAERKE, M., *op. cit.*, p. 20), muchos de los equívocos dependen del hecho de que Spinoza utiliza el adjetivo “actual” indistintamente para calificar tanto la noción de esencia (por ejemplo en E III, 7 habla del *conatus* como la “esencia actual” de la cosa), como también la noción de existencia (por ejemplo, cuando sostiene en E II, 11 que lo primero que constituye el ser actual de la mente humana, no es más que la idea de otra cosa singular, i.e. el cuerpo humano, “que existe en acto”). Como indica Laerke, en ninguno de esos casos, el adjetivo agrega algo nuevo: en el primer caso, porque no hay esencias posibles sino sólo seres actuales, producidos efectivamente por Dios; en el segundo, porque sólo se señala el modo como es percibida por la mente la cosa que constituye su esencia.

Spinoza, porque concierne, como veremos en el próximo capítulo, a la manera de experimentar la eternidad por parte de los seres humanos— no debe interpretarse como una existencia “anterior” (o “posterior”) a la existencia concreta, esto es, a la duración de la cosa. En primer lugar porque, como vimos, de esa forma introduciríamos momentos temporales en la acción-producción divina, y eso supondría *ipso facto* temporalizar la eternidad misma, que de ninguna manera precede a la duración sino que es, por así decir, contemporánea con aquella¹. En segundo lugar porque podríamos reintroducir lo posible en lo real; y para Spinoza la eternidad de una cosa, su estar contenida en Dios como una verdad eterna, no designa en absoluto una existencia posible anterior o posterior a su existencia real y temporal. Creer eso es imaginar inadecuadamente la eternidad y supone confundirla con la duración; al igual que lo es el hecho de representarse la existencia de las cosas como continuando luego de que han desaparecido². Así como no hay esencias eternas *antes* de que existan sus modos respectivos; no hay *después* un cielo de las formas que sería el premio por la virtud de esta vida.

Para Spinoza, no hay dos mundos separados por un abismo, uno posible y eterno (el mundo de las esencias), y otro real y temporal (el mundo de las existencias). Hay un solo mundo, un solo nivel ontológico de la existencia, el de la única sustancia modificada o el ser absolutamente infinito, que se expresa bajo diferentes modalidades. Podría decirse entonces que, de acuerdo con la perspectiva de Spinoza, las cosas singulares existen actualmente o no existen. En este segundo caso, no debemos pensar que están de alguna forma esperando “eternamente” ser producidas por Dios; no son esencias formales esperando ser actualizadas. Porque la no-existencia, de la que nos habla la proposición 8, no implica existir en algún estado indeterminado de posibilidad, sino simplemente no existir por causas determinadas y reales, que excluyen la duración hoy y aquí de esa cosa, y que son causas tan reales como las causas por las que existen en la duración las cosas. En todo caso, por lo tanto, hay dos maneras de aprehender una sola y misma cosa, a saber: la existencia misma (*ipsam existentiam*), ya sea a partir de su participación en Dios, o bien de su esfuerzo determinado por otros esfuerzos

¹ Cf. MATHERON, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, 1971, pp. 163-165. La misma idea encontramos en otros intérpretes. Véase por ejemplo: PRELORENTZOS, Y., op. cit., p. 260; JAQUET, Ch., op. cit., *passim*; SEVERAC, P., op. cit., p. 93; LAERKE, M., op. cit., pp. 18-25.

²“Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su mente; pero que la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que creen que permanece después de la muerte” (E V, 34 escolio, op. cit., p. 263).

determinados. En efecto, como dice Spinoza en el escolio de la proposición 29 de la quinta parte, ya citado, las cosas son concebidas como actuales de dos maneras: “o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios [...]”¹.

En definitiva, la radicalidad de la causalidad inmanente, por la cual una cosa singular implica la existencia, nos prohíbe pensar la eternidad como un “antes” de las duraciones: así como no hay un antes *en* lo eterno en acto, no hay un antes *para* una cosa que existe eternamente. La ontología de lo necesario que expone la *Ética* nos prohíbe pensar entonces la oposición de lo eterno y lo durable. Pero ciertamente no torna imposible la concepción de una diferencia irreductible entre esas dos modalidades de la misma existencia. Con palabras de Morfino, podríamos concluir sosteniendo que la “eternidad es el tejido mismo [de lo real], la textura de las duraciones, y en este sentido no dura y no puede estar pensada en términos temporales. Cada cosa singular es eterna en cuanto su existencia se da en la trama, en el tejido, en la textura compleja de relaciones que, sin embargo, no existe antes de su duración, sino en su duración misma”².

¹E V, 29 escolio, *op. cit.*, p. 260

²MORFINO, V., “Esencia y relación”, *op. cit.*, p. 21

CAPITULO 5. Los conceptos de eternidad y duración en la *Ética*

Hemos visto antes que la temporalidad, o lo que en términos generales podemos llamar la teoría del tiempo de Spinoza, aparecía en sus textos tempranos (*Principios de filosofía de Descartes y Pensamientos metafísicos*) en función del problema de introducir la incipiente ciencia física en la filosofía y fundamentarla en la razón. En la obra publicada en 1663, recordemos, el filósofo holandés presenta la doctrina cartesiana y la metafísica escolástica con motivos en apariencia puramente pedagógicos —pero que en realidad no dejaban de incorporar subrepticia e implícitamente bajo la forma de una deducción lógica— ciertas doctrinas propias de su filosofía madura. El pensador holandés seguía —y nos invitaba a recorrerlo a nosotros, sus lectores— un itinerario que, a través de la crítica y dismantelamiento de los principios de la metafísica de lo posible, conducía a aquello que caracterizará su pensamiento (*mea Philosophia*): la necesidad absoluta de lo real, i.e. la determinación necesaria de todas las cosas.

Con base en la ontología de la creación, en los *Pensamientos metafísicos* los conceptos de eternidad y duración eran definidos por lo tanto a partir de la doctrina del ser que, a través y en contra de Descartes, Spinoza exponía con cautela, a veces radicalizando la lógica de los postulados cartesianos, otras veces operando una crítica inmanente. La *Ética*, como ya sugerimos antes, no deja de fundamentar y de explicar los conceptos temporales en una doctrina del ser, o mejor dicho, en una ontología del ser necesario e inmanente. Sin embargo, aquí no es más la división del ser —en ser cuya esencia implica la existencia, y ser cuya esencia implica una existencia posible— el criterio para derivar las definiciones de la eternidad y de la duración. Como vimos en el capítulo anterior, desde su inicio, la obra póstuma afirma en efecto la absoluta determinación de lo real. En este sentido, el problema que trabaja no es tanto el de la división del ser o de los seres, sino más bien el de la *determinación* por Dios —y en Dios— de todos los seres. No hay un creador eterno y trascendente, y muchas (numéricamente distintas) criaturas determinadas, durando en la existencia gracias a la decisión contingente de Dios, renovada a cada instante por una acción perfecta. Hay un único ser absolutamente infinito que se expresa de infinitas maneras, produciendo infinitas cosas, todas necesarias en virtud de su causa eficiente.

La ontología spinoziana nos llevó de esta manera a comprender que la acción/potencia divina tiene para Spinoza dos características principales: es eterna e inmanente. La

radicalidad de su doctrina, nos condujo incluso a entender que, en cierto sentido, por la esencia o potencia divina, la producción (o las infinitas producciones) en que se expresa necesariamente la naturaleza de Dios también es eterna. No nos sorprendía, por eso, que Spinoza afirmara la eternidad de los modos infinitos precisamente en el momento de su deducción en el orden del ser. Como tampoco lo hacía el hecho de que, aún cuando postulase que los modos finitos existen insertos en una trama de relaciones recíprocas, no suministrara en la primera parte una definición de su duración y de la relación de ésta con la eternidad.

Ahora bien, aunque sepamos que la acción divina es eterna en virtud de su carácter esencialmente intemporal, nos falta todavía profundizar la cuestión, y evaluar de manera comparativa las afirmaciones de la *Ética* con las de la obra que estudiamos en la primera parte de esta investigación. Debemos intentar elucidar qué es la eternidad para Spinoza, por qué se distingue de la duración, y a qué realidades se aplican una y otra. Intentaremos comprender además qué significa que las cosas que duran o existen actualmente, pueden no obstante ser eternas, en una perspectiva —como la de este texto— cuyo horizonte es el de la determinación del buen vivir de los hombres y de su salvación.

I. Necessitas sive Aeternitas

1. La definición VIII, o la historia de un concepto polémico

Aunque le concede el mismo estatus ontológico (propiedad real ser infinito), Spinoza presenta de manera heterogénea la eternidad a lo largo de su obra. Por eso, como sostiene con ironía Jaquet, puede decirse que en el pensamiento del filósofo holandés hay paradójicamente una “historia” de la eternidad, es decir, una historia de una modalidad de existencia que *parece* no tener nada que ver con la historia¹. De lo que se trata aquí, entonces, es de analizar los motivos de esa heterogeneidad, de esa historia. El problema es de suma importancia puesto que se conecta directamente con la cuestión de

¹JAQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis, op. cit.*, p. 199. La intérprete analiza minuciosamente la evolución desde el *Tratado Breve* hasta la *Ética*, pasando por los *Pensamientos metafísicos* y el *Tratado de la reforma del entendimiento*. La autora señala que la eternidad deja de ser considerada en la obra capital y definitiva como una denominación extrínseca (como lo era en el TB), para devenir una propiedad (*proprietas*) real que se sigue de la definición de *una cosa*.

la existencia de cierto aspecto eterno de los seres humanos, tema que abordaremos con más detalle luego (5.IV)¹.

En la literatura secundaria, desde temprano se ha intentado dar una respuesta a esta especie de “evolución” del pensamiento de Spinoza sobre la eternidad. M. Kneale, por ejemplo, que vincula la concepción spinoziana de la eternidad exclusivamente con el problema de la inmortalidad del alma, indica que hay una diferencia ostensible entre el joven Spinoza de los *Pensamientos metafísicos* y el Spinoza maduro de la *Ética*². Para la intérprete, en efecto, el filósofo holandés sostenía primero una visión platónica de la eternidad como pura atemporalidad, que habría abandonado más tarde, sobre todo al momento de escribir la quinta parte de la *Ética*: a partir de entonces, la eternidad — incluso la de la mente humana— se reduciría simplemente a la sempiternidad, es decir, a la existencia de un tiempo infinito, o mejor dicho, a una duración sin comienzo ni fin³. Si bien estamos de acuerdo con Kneale cuando afirma que hay un cambio entre el Spinoza de los *Pensamientos metafísicos* y el de la *Ética*, no creemos que su explicación resuelva adecuadamente todos los problemas que plantea la comparación entre esos escritos. Mucho menos creemos que exista, como pretende la autora, una contradicción manifiesta al interior de su libro más sistemático, de la que el propio Spinoza además habría sido consciente.

¿Cómo debemos pensar entonces la doctrina de la *Ética*? Para comenzar a dar una respuesta, recordemos brevemente algunos de los elementos significativos de la concepción spinoziana de la eternidad en los dos textos que ya estudiamos. De esa manera, podremos evaluar más fácilmente los cambios que exhibe la obra póstuma⁴.

¹ En efecto, uno de los problemas más importantes y difíciles que presenta la doctrina de Spinoza es el relativo a la determinación del significado y del campo ontológico de aplicación del concepto de eternidad, sobre todo para comprender la última parte de la *Ética*, en donde nuestro autor demuestra la eternidad de la mente, o mejor, de algunos entendimientos humanos. ¿Refiere siempre a una existencia intemporal, o la eternidad a veces se confunde con una forma de sempiternidad o duración infinita? Como veremos, esta cuestión no se reduce a una discusión acerca de si los modos infinitos son eternos (en el sentido de intemporales) o sempiternos, sino que va de la mano de su “deriva” antropológica.

² KNEALE, M., “Eternity and Sempiternity”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 69 (1968-1969), pp. 223-238.

³ *Ibidem*. M. Kneale sostiene, sin embargo, que la primera concepción (platónica) persiste en la *Ética* (hasta, por lo menos, la proposición 22 de la quinta parte). El cambio, en este sentido, responde a la necesidad de Spinoza de explicar la forma de existencia de la mente humana cuando el cuerpo del que es la idea deja de existir (cf. *op. cit.*, p. 236). Esto nos parece problemático: ¿acaso Spinoza se contradice? ¿Persisten dos explicaciones sobre la temporalidad al interior de la obra póstuma? Como veremos más adelante, tanto la eternidad de la mente humana, como la eternidad de los modos infinitos, no pueden reducirse sin más a la sempiternidad.

⁴ Subrayemos nuevamente que la posición que intentamos defender en esta investigación supone que entre la concepción de la temporalidad presente en la obra de 1663 y la *Ética* hay cambios que no deben ser pasados por alto, como hacen muchos intérpretes (Cf. A. Donagan, R. J. Delahunty, H. F. Hallett, e incluso, en cierta medida, M. Gueroult). Esto no significa, como sostiene por ejemplo M. Kneale, que

En los *Pensamientos metafísicos*, la eternidad se presentaba como el atributo (principal) con el que concebimos la existencia infinita de Dios, esto es, como la propiedad inseparable e indivisible de un ser cuya esencia implica necesariamente la existencia¹. Es en este sentido que Spinoza afirmaba que Dios existe por su sola fuerza, y que sólo sus decretos inmutables (idénticos a su esencia) garantizan la presencia y continuidad de lo real-creado. En cierta medida, por lo tanto, la eternidad aparece ya en este texto temprano como la afirmación plena o absoluta de la existencia, característica que se mantiene constante en la *Ética*. Sin embargo, en la obra de 1663 es una propiedad que pertenece exclusivamente a Dios, esto es, al ser cuya esencia implica *en sí y por sí* la existencia. Los efectos, en tanto son entidades “creadas”, no participan de ninguna manera de la eternidad; como mucho, les corresponde una inmortalidad, atribuible a su alma en la medida en que es concebida —en el marco del discurso de la creación continua— como una sustancia (finita) que no puede ser destruida con la desaparición de su cuerpo².

Como ya señalamos, la continuidad entre la concepción de la eternidad de la obra de 1663 y la “carta sobre el infinito” del mismo año es manifiesta. En esta última, de hecho, Spinoza no sólo subraya la necesidad de distinguir la eternidad y la duración, sino que se esfuerza por explicarle a Meyer que esa distinción se sigue de la diferencia que se da entre dos seres cuya esencia no se expresa de la misma manera en la existencia: la sustancia y sus modos. Mientras la esencia de la primera implica necesariamente la existencia, y por eso es eterna e infinita, la de los segundos no implica la existencia, y por eso se dice que duran. Además, al igual que en los *Pensamientos metafísicos*, en la carta la eternidad se identifica con aquello que es infinito por su propia definición, y se rechaza por lo tanto cualquier división real de esa fruición absoluta de la existencia: la eternidad no es ni mayor ni menor, es puro infinito en acto.

Ahora bien, como indicamos en el capítulo 3, sería un error exagerar las similitudes entre esos textos porque es evidente que la carta supone también una ruptura, o al menos una modificación de perspectiva o un desplazamiento. Por eso, si bien hay

Spinoza modifica lo esencial de su doctrina, o que se contradice a sí mismo al concebir —como según ella lo hace— primero la eternidad como atemporalidad y luego como sempiternidad. De lo que se trata es de aprehender la perspectiva y contexto que subyace y determina la doctrina de la temporalidad.

¹Recordemos aquí nuevamente las palabras de Spinoza: “[...] a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita [...]. Y a esta existencia infinita la llamo eternidad” (CM II, 1, *op. cit.*, p. 265; G II, p. 252).

²Cf. CM II, 12, *op. cit.*, pp. 293-301.

continuidad entre la doctrina expuesta en la misiva a Meyer y aquella presente en la obra de 1663, eso no significa que Spinoza no exprese —ahora abiertamente— algunos elementos de su pensamiento más personal¹. Debemos notar sobre todo que, en el marco de la exposición de su propio pensamiento, los conceptos de eternidad y duración ya no serán definidos como “atributos” con los cuales se conciben dos tipos de existencia absolutamente irreductibles, como sucedía en los *Pensamientos metafísicos*. La eternidad y la duración dejan de ser conceptos que indican “universos” opuestos entre los cuales se reparten los seres (Dios y las cosas creadas, e incluso, desde cierto aspecto, la sustancia y los modos). Como vimos en el capítulo 3, en efecto, si bien es cierto que la carta afirma de manera explícita que la sustancia es eterna y los modos duran, al señalar la dependencia de la duración respecto de la eternidad (específicamente a través del término “fluye”, ausente en la obra de 1663), Spinoza rompe en la carta 12 con el esquema más rígido de la división del ser de los *Pensamientos metafísicos*, y abre entonces el camino, que será recorrido recién en la *Ética*, para la consideración de los modos *sub specie aeternitatis*.

¿Significa esto que la doctrina acerca de la temporalidad expresada brevemente en la misiva es idéntica a la que será expuesta en la *Ética*? De ninguna manera. Ante todo, porque la eternidad de los modos no es explorada allí. Pero además porque, en este momento de su itinerario filosófico, está ausente la doctrina acabada del *conatus*, cuya relevancia para la doctrina de la eternidad y la duración es, como veremos, manifiesta. En este sentido, puede decirse que la obra póstuma engloba sin duda la perspectiva de la carta; pero simultáneamente la supera en diversos aspectos decisivos. Pero hay otro motivo que indica la diferencia de estos textos tempranos en relación con la *Ética*: en esta última, si se consideran *en sí mismas* las definiciones de la eternidad y —como veremos— la de la duración, no es posible determinar el ser o los seres al o a los que se aplican estos términos². En definitiva, aunque la epístola constituye un texto de suma importancia para el tema de nuestra investigación, lo que allí se afirma no nos permite aprehender cabalmente, como diría Rousset, la “perspectiva final” que determina el carácter de la obra demostrada *more geometrico*, cuyo “motivo” principal es la dimensión práctica de la vida.

¹Subrayemos que se trata de “algunos” elementos de su filosofía madura; otros, sin duda, todavía estaban siendo elaborados y pensados, como por ejemplo la doctrina de los modos infinitos, o la teoría del *conatus*.

²Prelorentzos sugiere lo mismo. Véase: PRELORENTZOS, *op. cit.*, p. 236.

Observemos para comenzar la definición VIII de la primera parte de la *Ética*. Allí Spinoza dice:

“Por eternidad entiendo la *existencia misma*, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola *definición* de una *cosa eterna*. Explicación: Pues tal existencia se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; y, por tanto, no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin”¹.

Ciertamente, como recuerdan Matheron y Alquié, sorprende un poco el modo como se define la eternidad en la obra póstuma². Pareciera que el filósofo holandés explica inadecuadamente qué es la eternidad a través de la referencia a una cosa eterna; es decir, pareciera que, contra toda lógica, define por lo definido aquello que quiere definir. La dificultad parece todavía más engorrosa a causa de la ambigüedad del texto latino: ante la carencia de un artículo, en efecto, la definición VIII se presta a dos traducciones posibles. Por un lado, la eternidad puede designar la existencia que se sigue necesariamente de la definición de *la* cosa eterna. Por otro lado, puede designar la existencia necesaria que se sigue necesariamente de *una* cosa eterna³. Gueroult vincula de manera explícita la definición de la eternidad de la *Ética* con la de los *Pensamientos metafísicos* y la reduce a la existencia *por sí* de un ser cuya esencia implica la existencia necesaria (i.e. Dios o la sustancia). Por eso, no nos sorprende que el intérprete prefiera el artículo determinado⁴. Pero sobre todo no nos sorprende que la eternidad corresponda según él de manera exclusiva al Dios-sustancia, y que las otras utilizaciones del término se deban a un uso impropio que hace Spinoza del mismo. El intérprete francés, de hecho, afirma que la eternidad es definida por Spinoza de manera equívoca. Incluso dice

¹E I, def. 8, *op. cit.*, p. 40. Subrayado nuestro. G II, 40: “*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. Explicatio. Talis enim existentia ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, proptereaque per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur*”.

²MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, en: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, *op. cit.*, p. 681; F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris, 1981, p. 141 nota 1. Más recientemente, también Prelorntzos (*La durée chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 240) y Jaquet (*Sub specie aeternitatis*, *op. cit.*, p. 91) refieren a la aparente circularidad de la definición de la eternidad en la *Ética*.

³Esta última es la opción de la mayor parte de los intérpretes, sobre todo de Matheron. Cf. su artículo: “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, en: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, *op. cit.*, pp. 681-682. Como se ve en el texto que citamos, también es la opción que sigue Atilano Domínguez en su traducción.

⁴Como se desprende del siguiente pasaje, esa es la opción que sigue el intérprete francés: “[...] le mot d’éternité désignera désormais toute existence satisfaisant à cette condition, c’est à savoir l’existence impliquée nécessairement par le seul concept de *la chose*” (Gueroult, *op. cit.*, p. 78. Subrayado nuestro).

que el procedimiento del filósofo holandés carece de rigurosidad terminológica¹. Por eso, más adelante, y en sintonía con su lectura de los textos, Gueroult sostiene que la eternidad de los modos infinitos no es, en estricto sentido, otra cosa que la “eviternidad”, es decir, una duración sin fin².

Algo similar dice H. A. Wolfson. Para él, como sabemos, “eternidad” designa en la historia de la filosofía fundamentalmente dos cosas opuestas: por un lado, la atemporalidad, o la existencia que excluye radicalmente cualquier relación temporal, y que corresponde a un sentido heredado del pensamiento de Platón; por otro lado, tiempo infinito o duración sin fin, acepción que deriva del pensamiento de Aristóteles³. La cuestión crucial se reduce para el intérprete a la progresiva mutación de significado que sufrió el término, ya que antes de Platón denotaba sencillamente duración sin fin. A partir del filósofo griego comenzó a ser utilizado para excluir cualquier referencia al tiempo y como sinónimo tanto de la identidad entre la esencia y la existencia (i.e. de la existencia *per se*), como de la inmutabilidad, cuyo conocimiento es inmediato e intuitivo. De acuerdo con Wolfson, Spinoza no podía ignorar esa herencia o tradición, y por eso —según él— no reduce el significado del término “eterno” a la atemporalidad platónica. Ciertamente, dice el intérprete, aplicado a Dios, el término expresa para el filósofo holandés eso: Dios es eterno porque es inmutable, y porque tiene por sí una existencia necesaria, esto es, porque su esencia no se puede concebir — intuitivamente— sino como existente⁴. Sin embargo, cuando es aplicado a los modos, “eternidad” no puede significar lo mismo: ya no se trata de la existencia atemporal sino de una existencia interminable o sin fin⁵. Como vemos, un aspecto central de la interpretación de Wolfson (y también de la de Gueroult) consiste por lo tanto en la afirmación según la cual Spinoza no utiliza el término “eterno” de manera unívoca:

¹GUEROULT, M., *Spinoza. Vol. 1 (Dieu), op. cit.*, p. 81. Afirmación arriesgada la del intérprete francés que se jacta de seguir el orden de las razones: Spinoza no habría dicho lo que quería decir; y si lo hizo, se equivocó, no fue consecuente con sus propios principios.

²GUEROULT, M., *Spinoza. Vol. 1 (Dieu), op. cit.*, p. 309.

³WOLFSON, H.A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, Vol. 1 [1934], p. 358: “The term eternity started on its career in the history of philosophy with two meanings. Like the twofold meanings with which so many of our other philosophic terms have started their historical careers, they may be designated the Platonic and the Aristotelian. Briefly stated, the difference between these two meanings is as follows. To Plato eternity is the antithesis of time and it means the exclusion of any kind of temporal relations. To Aristotle eternity is only endless time”.

⁴WOLFSON, H.A., *op. cit.*, p. 366.

⁵WOLFSON, H.A., *op. cit.*, p. 376-377. Exclusivamente en ese sentido los modos infinitos son eternos en la interpretación de Wolfson. Y por eso, en el segundo volumen de su obra dedicada a Spinoza, la eternidad de los modos finitos no es más que una forma de sempiternidad, cercana a la inmortalidad personal, tal como era concebida por muchos pensadores anteriores (Cf. *op. cit.*, Vol.2, pp. 289-ss).

referido a Dios es la existencia *per se* de un ser inmutable; referido a los modos, en cambio, designa su permanencia más allá de la vida presente. En el primer caso indica la atemporalidad del ser; en el segundo, una persistencia temporalmente indefinida de las cosas.

Matheron, en cambio, opta por el artículo indeterminado, e indica que esa elección permite una doble lectura de la concepción de la eternidad, o mejor, de su atribución. En un primer sentido, la existencia de una cosa es eterna en la medida en que se concibe como siguiéndose necesariamente de la definición de *esa* cosa; en un segundo sentido, que el intérprete francés llama “derivado”, la existencia de una cosa es eterna en la medida en que se concibe como siguiéndose necesariamente de la definición de *otra* cosa que es eterna¹. Con toda evidencia, el Dios-sustancia spinoziano es para Matheron eterno en la primera acepción (su existencia necesaria se sigue de su esencia y no puede concebirse sino como eterno); en cambio, los modos infinitos (mediatos e inmediatos) lo son en la segunda (i. e. son necesarios por obra de la causa que los produce, los atributos). En ambos casos, sin embargo, y por más que en los modos infinitos sea “derivada”, se trata siempre —según el intérprete— de una eternidad “irrestricada” (*sans restriction*)². Spinoza no es por lo tanto tautológico, porque “cosa eterna” puede aplicarse legítimamente a los atributos, e incluso a los modos infinitos.

En la definición VIII, Spinoza ciertamente sostiene que la eternidad es la existencia que se sigue de la sola esencia (o definición), y por lo tanto la define por la existencia *per se*. Sin embargo, en la obra póstuma y a diferencia de los textos que estudiamos en la primera parte de esta investigación, no la restringe a esa sola existencia (es decir, al Dios-sustancia), sino que la extiende a lo que se sigue mediata e inmediatamente de las expresiones de esa esencia que implica su existencia. Spinoza no dice que la eternidad es *sólo* la existencia que se sigue de la sola definición de una cosa eterna; únicamente sostiene que *si la existencia de una cosa se sigue necesariamente de su sola definición, esa existencia debe entenderse como eternidad, es decir, como una modalidad de existir*

¹MATHERON, A., *op. cit.*, pp. 681-682. Jaquet, que reproduce esta especie de desdoblamiento de la eternidad, evita hablar —como hace Matheron— de los “sentidos” de la palabra “*aeternitas*”. Esto se debe a que uno de los propósitos que guían su interpretación, y que compartimos en esta investigación, consiste en subrayar la doctrina de la univocidad del ser, y sobre todo la distinción —pero no la oposición— entre la eternidad y la duración. Como veremos, esto supone además que siempre que Spinoza refiere a algo como “eterno”, significa con ello la intemporalidad en el sentido de la definición VIII, esto es, en cuanto existencia necesaria *tout court*.

²*Ibidem*. Los modos finitos, por lo tanto, no son eternos, sino que “tienen” o puede tener “algo” eterno (*Ibidem*). Prelorentzos comparte exactamente la misma opinión. Cf. *La durée chez Spinoza, op. cit.*, p. 257.

que es independiente de cualquier referencia temporal, pues —como dice la explicación que acompaña a la definición VIII— “se concibe *como* una verdad eterna”.

¿Qué es entonces la eternidad en la *Ética*? Comencemos delimitando su naturaleza por la negativa. La eternidad no es para Spinoza una concepción subjetiva y arbitraria, impuesta a Dios o a las cosas por un sujeto pensante. No es una afección del pensamiento, como lo es con toda seguridad el *tempus*. Tampoco es una especie de duración infinita, un perpetuarse más allá del tiempo. En efecto, como explica en la definición VIII, lo eterno no es una duración ilimitada, sino una forma o modalidad de existencia irreductible, que se comprende de manera adecuada sin referencia a duración alguna, sea absolutamente simultánea, sea concebida como sin principio ni fin. La eternidad —que, insistamos, tiene el mismo estatus ontológico que en las obras precedentes— es una *propiedad real* del ser infinito y, como veremos, de cierto aspecto del ser finito (a saber: su conocimiento adecuado o una “parte” de su mente). Propiedad que el filósofo holandés concibe siempre como *intemporal*, como una necesidad de existir *indivisible*, incluso en relación con los modos. Y precisamente por eso, se cuida mucho a lo largo de la *Ética* de asignarle a lo eterno las características propias de la duración¹.

En este sentido, aunque sea cierto que en el caso de los modos infinitos y finitos la eternidad designa una “eternidad mediata y derivada” (y en el caso de los modos finitos, además, una eternidad restringida), la presencia o atribución del adjetivo “eterno” en relación con ellos está plenamente justificada². El problema entonces no es tanto el de los sentidos que tiene la palabra eternidad en el desarrollo de la doctrina de Spinoza, sino más bien el hecho de que para él esta propiedad se comunica en la *Ética* a otros seres. Es justo por este motivo que decimos que la eternidad es un concepto polémico: en la perspectiva que abre la obra póstuma “ser eterno” no pertenece de manera exclusiva a Dios, como sostenía la tradición judeo-cristiana, y como sostenía el mismo Spinoza en los *Pensamientos metafísicos*. El filósofo holandés, de esta manera, rompe con una larga tradición —en la que él mismo se había inscripto— que pretende explicar el mundo y las cosas humanas como simples imágenes degradadas del ser eterno. Pero agreguemos todavía algo: la concepción spinoziana de la eternidad es además polémica

¹Esto quizás pueda parecer extraño, toda vez que Spinoza parece asimilar la eternidad de la mente humana a una especie de duración (Cf. E V, 20 esc., op. cit., p. 257). Como veremos más adelante, sin embargo, no es eso lo que explica allí (y en otros pasajes) el vínculo de la duración (o del término) a la propiedad intemporal y eterna que pertenece a un aspecto de la mente.

² Cf. JAQUET, Ch., op. cit., p. 92.

porque deja de ser una propiedad que se define por la inmutabilidad de un ser trascendente, tal como suponía la tradición platónica y la escolástica. En la ontología de la inmanencia de Spinoza, la eternidad no es una consecuencia de la permanencia inmutable de la existencia sino de su *necesidad*, y lo es incluso para las esencias de los seres finitos, en la medida en que expresan verdades eternas¹. Lo eterno no es ya una forma más perfecta e invariable de lo durable; ni lo durable, como veremos luego, una forma degradada e imperfecta de lo imperecedero.

2. La originalidad de la eternidad spinozista

La eternidad spinozista no implica en sí misma ninguna referencia temporal; no conlleva ni el antes ni el después, ni ninguna división que pueda fracturarla. A diferencia de lo que sostiene en la obra de 1663, en la *Ética* Spinoza define esta propiedad real como la existencia (necesaria) *per se* que también se predica de otras “cosas” (*per aliud*). Es decir, se trata de una *necesidad de existir*. Lo cual, de hecho, podemos corroborar en el escolio de la proposición 10 de la primera parte, en donde nuestro autor equipara explícitamente los términos: “*necessitas sive aeternitas*”². Esto significa que en la obra póstuma, motivado por la concepción unívoca del ser, es decir, por la concepción de la determinación de todas las cosas por Dios, Spinoza concibe la eternidad como la propiedad de la *existencia necesaria*, que tiene sin embargo diversas modalidades, según se aplique a la sustancia, a los modos infinitos, o cierto aspecto de los modos finitos.

Hay como vemos una característica fundamental de la eternidad que reencontramos de manera precisa en el análisis que lleva adelante la obra póstuma: su estrecha vinculación con el infinito actual³. Decimos que “reencontramos” esa característica porque Spinoza, como hemos visto, ya exploraba la naturaleza de ese vínculo en la célebre carta 12. Pero

¹ Véase E I, 17 esc., *op. cit.*, pp. 53-55. Véase *Supra*, cap. 4.

²E I, 10 esc., *op. cit.*, p. 45. Este es un punto central que, como veremos, la eternidad comparte con la duración. Ambas propiedades remiten a dos maneras de existir, y por eso suponen dos formas diferentes de relacionarse con la *esencia*: la eternidad expresa el vínculo necesario (e inmediato) entre esencia y existencia; la duración, sin implicar ese mismo vínculo, depende de cierta necesidad (la del orden común de la naturaleza o de la determinación intra-modal). Ahora bien, como sostiene Jaquet, esta “manera diferente de relacionarse con la esencia no recubre [...] la dicotomía clásica según la cual la eternidad es la propiedad de las esencias y la duración la de las existencias. La duración y la eternidad son ambas afecciones de la existencia y no pueden concebirse realmente sin ella” (*op. cit.*, p. 202).

³Esta identificación, por llamarla de alguna manera, aparece con más insistencia y más claramente en la demostración de E I, 23, *op. cit.*, p. 58: allí Spinoza dice que los atributos de Dios expresan “la infinitud y la necesidad de la existencia o (*sive*) (por 1/d8 es lo mismo) la eternidad” (*infinitas et necessitas sive quod per def. 8 idem est aeternitas*).

allí todavía servía para caracterizar —por una suerte de oposición y por lo tanto de manera exclusiva— la modalidad de existencia de la sustancia, frente a la duración de los modos, contingentes e indefinidos. La perspectiva que abre y radicaliza la filosofía más personal de Spinoza (ontología de la inmanencia y de lo necesario), permite extender —a través de la acción inmanente que produce todo lo real— la eternidad más allá de la sustancia o Dios. Sin dudas, no porque exista —por alguna causa inexplicable— un “más allá” eterno (un cielo de las formas) que sería concedido a los seres humanos por gracia divina después de su muerte, sino precisamente porque no hay un más allá (ni un más acá) de la sustancia infinita.

David Savan resume en tres rasgos distintivos la concepción original de la eternidad de Spinoza¹. Vale la pena mencionarlas brevemente aquí, porque ellas han ido apareciendo a lo largo de este capítulo, así como también en el capítulo 4 cuando hablamos de la omnipotencia divina, que el filósofo holandés calificaba de eterna.

a) La primera se relaciona con la atribución de esta propiedad real de la existencia. Para la tradición escolástica y cartesiana, sólo Dios es eterno, pues sólo en Él coinciden sin restricción la esencia y la existencia. Spinoza pretende negar la diferencia ontológica entre Dios y la Naturaleza, y busca por diversos medios mostrar que todas las cosas particulares existen o son eternamente en Dios, es decir, son efectos necesarios de la potencia o actividad infinita y eterna. Por eso, como recuerda Savan, cuando Spinoza se refiere a la naturaleza misma de la existencia de esas cosas producidas, y no a su determinación temporal, lo hace deliberadamente con los mismos términos con que se expresó para definir la eternidad, a saber: *ipsam existentiam rerum singularium*². Todo modo finito tiene para Spinoza una esencia que es una expresión eterna e inmanente de esa productividad infinita, una determinación de la ilimitada y afirmativa actividad que Spinoza llama “Dios o sea la Naturaleza”. Cada cosa, por lo tanto, aún cuando tiene una duración y es también determinada desde el exterior, es en su esencia el efecto continuo de una actividad eterna e infinita.

b) Asimismo, la propiedad de la eternidad se relaciona con la afirmación de la inteligibilidad de lo real. Según Spinoza, toda idea verdadera presupone el conocimiento de Dios como causa absoluta de todo lo real. En efecto, la esencia y existencia de una idea adecuada —y, por lo tanto, también de su objeto correspondiente— dependen de la

¹ SAVAN, D., “Spinoza on Duration, Time and Eternity”, en LLOYD, G. (ed.), *Spinoza. Critical Assessments, Vol. 2 (The Ethics)*, Routledge, London-New York, 2001, pp. 364-390.

²Cf. por ejemplo: E II, 45 escolio, *op.cit.*, pp. 112-113.

acción eterna de Dios, expresada en infinitos atributos. Por ejemplo, la idea adecuada de un cuerpo, supone necesariamente su concepción como un modo determinado en el atributo infinito y eterno de la extensión, como una expresión particular del mismo. En este sentido, el filósofo holandés repite varias veces que las cosas se conciben como verdades eternas; esto es, tal como son producidas en y por Dios¹. Y precisamente por eso, de acuerdo con nuestro autor, la razón se muestra como un género de conocimiento capaz de aprehender las cosas en su necesidad de existir, más allá de las coordenadas temporales que las determinan en un momento dado.

Ciertamente, las sensaciones y las percepciones imaginativas nos ocultan, por así decir, esa eternidad, esa necesidad de existir que expresan las cosas; incluso nos ocultan, como veremos, la continuación indefinida que expresa en la duración toda cosa singular (cf. capítulo 6). Pero como explica Spinoza a partir del segundo escolio de la proposición 40 de la segunda parte, es posible para un individuo finito como el ser humano tener la idea adecuada eterna que procede del conocimiento de la esencia formal de los atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencias de las cosas. Es posible, dicho de otra manera, concebir las cosas singulares *con la misma necesidad* con que Dios las produce *in se*. Spinoza explica eso en un momento crucial de la *Ética*:

“Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad. *Demostración*. En efecto, es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes (por la proposición precedente). Y esta necesidad de las cosas (por 2/41) la percibe con verdad, esto es (1/ax6), tal como es en sí. *Ahora bien (por 1/16), esta necesidad de las cosas es la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios*. Luego es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad [...]”².

c) Por último, como hemos visto, Spinoza vincula la eternidad con la libre necesidad. Se trata sin dudas de un aspecto propio de la ontología del filósofo holandés. Para nuestro autor, no sólo no tiene sentido hablar de creación *ex nihilo*, sino tampoco de “creación” *tout court*. Dios existe, se comprende y actúa por la necesidad absoluta de su naturaleza. Su infinita perfección significa en este sentido que, por la misma fuerza con que existe, *produce* todas las cosas, siempre con la misma necesidad. De hecho, precisamente porque es libre sin restricción, la potencia de Dios o la naturaleza se expresa *siempre* en

¹Cf. por ejemplo la *Carta 10 a Simon de Vries*: “Usted me pregunta, además, si también las cosas y las afecciones de las cosas son verdades eternas. Sin duda alguna, respondo” (*Correspondencia, op. cit.*, p. 123; G IV, p. 47).

²E II, 44 cor 2, *op. cit.*, p. 112. Subrayado nuestro.

todas las cosas, más allá de cualquier duración asignable, o sin necesidad de pensar un antes y un después de su producción. En lo eterno, insiste Spinoza, no hay cuándo, ni antes ni después. La crítica de lo meramente posible (o de lo posible como opuesto a lo actual) coincide, en el pensamiento de nuestro autor, con la afirmación de la omnipotencia eterna de un Dios que hace todo lo que puede, y que puede todo lo que hace. En definitiva, como afirma en la proposición 29 de la primera parte, en donde niega la contingencia real en la naturaleza de las cosas, la existencia activa y necesaria que es la esencia de la naturaleza, es la misma existencia activa y necesaria que determina todas las cosas del universo, las infinitas y las finitas¹.

II. Inmanencia y producción de la duración spinozista

1. El falso problema del “origen” de la duración

Para comprender el lugar que Spinoza otorga a la duración, y de esa forma poder interrogar la “naturaleza” del tiempo en su filosofía definitiva, debemos antes considerar brevemente un problema: ¿de dónde procede la duración o las duraciones? ¿Cómo se relacionan con la eternidad? Hemos visto antes que según Spinoza existe un único ser absolutamente infinito y un único y mismo orden, cuya necesidad se afirma sobre la base de la omnipotencia divina y de la unidad e inmanencia de la acción eterna de Dios. Con respecto a la existencia necesaria o eternidad no hay por lo tanto muchas dificultades: por su definición misma, lo eterno no tiene comienzo, es “siempre” o “necesariamente”. Como veremos, esto es así incluso para la mente humana, que es consciente de su eternidad aunque la confunda con su existencia actual presente². ¿Pero qué sucede con la duración? ¿Tiene sentido plantearse la pregunta de su “origen” o “comienzo”? ¿Cómo deducir esta modalidad de la existencia en una filosofía que afirma la eternidad de lo real? ¿Es acaso la imagen degradada de lo eterno, o alguna forma imperfecta de existencia?

¹Que sean sus palabras las que justifiquen esto: “Todo lo que es, es en Dios (por 1/15); pero Dios no puede llamarse cosa contingente, porque (por 1/11) existe de forma necesaria y no contingente. Además, los modos de la naturaleza divina también se han seguido de ella necesaria y no contingentemente (por 1/16), y ello en cuanto que se considera la naturaleza divina determinada, o bien de modo absoluto (por 1/21) o bien de un cierto modo, a actuar (por 1/28)” E I, 29 dem., *op. cit.*, p. 61.

²E V, 34 esc., *op. cit.*, p. 263. Como veremos en el parágrafo IV de este capítulo, no hay contradicción entre la afirmación de la eternidad de una “parte” de la mente (o la postulación de un aspecto eterno de los seres finitos) y la de la existencia del desarrollo progresivo del conocimiento eterno que podemos tener de nosotros mismos y de las cosas.

Tres textos son particularmente relevantes para abordar esta cuestión. En los *Pensamientos metafísicos*, aún cuando la obra expresaba ya muchos reparos al respecto, Spinoza permitía entender que la duración de las cosas singulares depende de la creación continua de Dios. No explicaba en detalle cómo sucedía eso, pero algo sí era seguro: sólo Dios es eterno, y las cosas creadas, precisamente porque son “creadas”, simplemente duran. En consecuencia, esa obra de juventud agregaba que al morir les corresponde a algunas almas una “inmortalidad”¹. Podría decirse, entonces, que el modo de articulación de la eternidad y la duración en los *Pensamientos metafísicos* se basa en una concepción “diferencial” y en cierta medida opuesta de esas dos modalidades de existencia. En cambio, en la carta 12 —que paradójicamente es del mismo año—, prescindiendo del discurso de la creación continua, Spinoza admite interpretar que la duración “deriva” de las cosas eternas, esto es, que se deduce lógicamente (y no cronológicamente) de su naturaleza infinita e intemporal. Nuestro autor decía que ella “fluye” de la eternidad, como un río que transforma a su paso continuo todo lo que contiene². Todavía allí, sin embargo, no se mencionaba la eternidad de los modos, y por el contrario su existencia aparecía definida en oposición a la existencia de la sustancia³. Finalmente, en el *Tratado teológico político*, Spinoza vuelve sobre la imagen del río y presenta la articulación de la duración y la eternidad según el modelo que vincula lo más universal (las leyes eternas de Dios) a lo menos universal o particular (las circunstancias en que se aplican esas leyes): “Una vez conocida convenientemente esta doctrina universal de la Escritura, hay que proceder a otras menos universales y que se refieren, sin embargo, a la forma corriente de la vida y *que brotan como riachuelos de esa doctrina universal*, como son, por ejemplo, todas las acciones particulares y externas de la verdadera virtud”⁴.

Ahora bien, tal como señala Jaquet, en la *Ética* el problema del “origen” de la duración —y, por consiguiente, el de su articulación con la eternidad— deja de ser presentado como el resultado de un movimiento gradual que se dirige de lo más universal a lo menos universal⁵. Spinoza no recurre más a las metáforas previas de la fuente y de los

¹ Cf. CM II, 12. Véase *Supra*, cap. 5, § III.1

² “[...] cuando [...] separamos [los modos] de la sustancia y de la manera en que fluyen de la eternidad [...] no pueden ser bien entendidos” (Carta 12). La analogía vale puesto que la reciprocidad entre la duración y los modos es manifiesta en la carta. Véase *Supra*, Parte I, cap. 3.

³ “[...] nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos” (Carta 12, op. cit., p. 131; G IV, p. 54).

⁴ *Tratado teológico político*, VII, op. cit., p. 199; G III, p. 103. Subrayado nuestro. Para un desarrollo de esta perspectiva, véase: Jaquet, op. cit., pp. 165-173.

⁵ JAQUET, Ch., op. cit., p. 173.

ríos, sin duda porque ello podría hacer pensar inadecuadamente que los fenómenos temporales son el resultado de una progresión —o mejor, de una degradación— del ser, o bien que, en caso contrario, se siguen directamente de las cosas eternas¹. ¿Cómo resolver, entonces, esta cuestión?

Como hemos visto, un aspecto fundamental de la perspectiva que sirve de base para la doctrina definitiva de la temporalidad spinoziana consiste en que el filósofo holandés no comienza —como en los *Pensamientos metafísicos*— distinguiendo o dividiendo el ser en dos categorías absolutamente irreductibles: el ser cuya esencia implica la existencia necesaria, y el ser cuya esencia implica una existencia posible. La *Ética* afirma al contrario la absoluta determinación de lo real, es decir el hecho de que todo es necesario, aunque ciertamente no de la misma forma. El problema en esta obra no es por eso tanto el de la división del ser o de los seres (y el de su inclusión en una sola categoría temporal), sino más bien el de la *determinación* por Dios —y en Dios— de todos los seres. En este sentido, vimos que determinados intrínsecamente por la potencia divina (o lo que es igual: concebidos como determinaciones intrínsecas e inmanentes de la potencia absolutamente infinita), las esencias de las cosas son o se conciben como verdades eternas; pero determinadas *partes extra partes* en una serie infinita sin un comienzo asignable en el tiempo, esas mismas cosas duran, es decir, tienen una existencia actual (espacio-temporal) y se esfuerzan por perseverar en esa actualidad².

Al igual que los textos que estudiamos antes, la obra póstuma afirma entonces indubitablemente que todas las cosas naturales son efectos de la potencia divina. Sin embargo, esto no significa que, de acuerdo con la doctrina madura de Spinoza, la duración (de esas cosas) se sigue directa o inmediatamente de Dios. Ya lo mencionamos al estudiar los modos infinitos: todo aquello que se sigue de una cosa eterna e infinita es (i.e. debe ser) también eterno e infinito. Si ha de ser una propiedad distinta de la eternidad, la duración no puede entonces derivar directa o inmediatamente de las cosas eternas, como dejaba entender la carta 12. En la *Ética* el “origen” de la duración de las cosas debe explicarse por lo tanto por la causalidad transitiva en que también se expresa

¹*Ibidem.*

²Pudimos concluir además que la ontología de la inmanencia permite que la eternidad y la duración aparezcan como dos propiedades irreductibles que pueden sin embargo pertenecer a un mismo individuo. Un ser humano que dura, en efecto, no deja de tener una mente que puede tener ideas eternas. En otras palabras, un individuo puede ser consciente de su eternidad, de su existencia necesaria en y por Dios; puede tener la idea (necesariamente adecuada) de la potencia afirmativa que lo constituye en la medida en que es una parte inmanente de la potencia infinita.

la potencia infinita y necesaria de Dios. En efecto, si la duración concierne como vimos a la existencia actual presente de las cosas finitas, o más precisamente a la “continuación” de esa existencia, parece que no hay en aquella obra otra forma de pensar el “origen” o comienzo de la duración sino aquel que remite a la producción de las cosas singulares en el marco del determinismo intra-modal. Sabemos que es en la proposición 28 de la primera parte donde Spinoza se refiere a esto¹.

Allí, en efecto, se establece que una cosa finita, por su propio carácter de *cosa finita*, no tiene una existencia actual sino por la determinación de otra cosa finita, que tiene necesariamente una existencia actual y, por eso mismo, necesita también una determinación finita para comenzar a existir, y así al infinito, reproduciendo interminablemente bajo una forma inter-modal la potencia absoluta que opera en todas las cosas. La conclusión se nos impone: la duración es una propiedad de la existencia determinada que no deriva de las cosas eternas en virtud de su causalidad infinita, sino de Dios en cuanto está afectado necesariamente por modificaciones finitas y determinadas (*Deus quatenus*). Por lo tanto, de acuerdo con Spinoza, Dios es sin duda la causa eficiente de la duración; es, por así decir, su fundamento último. Sin embargo, no es su causa absolutamente próxima, porque la existencia actual presente de las cosas singulares no se sigue inmediatamente de su naturaleza infinita; solo la esencia (o esfuerzo actual por perseverar) de la cosa que dura procede de esa manera de Dios. Spinoza aclara este punto precisamente en el escolio de la proposición que trata sobre la existencia actual determinada de las cosas singulares. Allí ciertamente distingue esas causalidades (inmanente y transitiva), pero no deja al mismo tiempo de subrayar algo de suma importancia, a saber: que las cosas finitas que duran no se encuentran por el hecho de durar separadas de la potencia divina:

“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: 1) que Dios es causa absolutamente próxima y no, como dicen, en su género, de las cosas inmediatamente producidas por él. Se sigue 2) que Dios no puede decirse propiamente que es causa remota de las cosas

¹“Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito” (E I, 28, *op. cit.*, p. 60).

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”¹.

Ya dijimos antes cómo nos parecía que podía interpretarse este pasaje. Reiteremos brevemente algunas de sus consecuencias. El ser absolutamente infinito es causa eficiente e inmanente de *todas las cosas*, de sus esencias y existencias. Pero según causalidades distintas. Por lo tanto, para ser lo más fieles que se pueda con la doctrina de Spinoza, hay que decir por un lado que la causa próxima de la *existencia* (actual presente) de las cosas finitas es siempre y necesariamente otra cosa finita que existe actualmente o dura; y por el otro, que la causa próxima de su *esencia* —que no se da “antes” que exista la cosa— es la naturaleza de Dios, es decir, la acción eterna de los atributos ya modificada².

Comprendemos entonces que es justamente por aquí que pasa la diferencia entre los modos infinitos y los finitos: mientras los primeros son producidos por la naturaleza de un atributo divino tomada en términos absolutos (y por eso son eternos e infinitos), los segundos son producidos por esa misma naturaleza divina en cuanto que está afectada por una modificación finita o particular, esto es, por otros modos finitos que existen y duran actualmente. Asimismo, comprendemos que, no siendo una sustancia o cosa increada —sino al contrario una modificación determinada—, la *definición* (o esencia) de toda y cada una de las cosas singulares finitas y cambiantes debe referir necesariamente a Dios como su causa eficiente y universal, esto es, a los atributos que expresan su esencia infinita, y en los que se expresan los modos (infinitos y finitos)³.

¹E I, 28 esc, *op. cit.*, pp. 60-61

²Puesto que lo real no comprende sino a la sustancia absolutamente infinita y a sus afecciones, los modos finitos de la sustancia están dispuestos, o mejor, contenidos al interior del género (o atributo) al que pertenecen, unos en relación con los otros según la manera como son determinados en el marco de la acción global o “universal” de la sustancia, que los produce, no sucesivamente en la duración, sino *simultáneamente* en lo infinito y eternamente. Cf. MACHEREY, P., *Ethique* I, pp. 181-182. En palabras de DE DIJN (*op. cit.*, p. 176): “[...] the full definition of a finite thing must refer not simply to God as such but to one or another of God’s attributes as modified into a mode with a particular essence that — together with the essence of all other modes also belonging to a certain attribute— forms an infinite mode of God’s attribute”.

³ Hay entonces una especie de “duplicación simultánea”, o como dice Macherey una “sobredeterminación” de los modos finitos, que sin embargo no significa la afirmación de un abismo entre lo infinito y lo finito. Gueroult habla de una “doble determinación” de los modos.

Ciertamente, entonces, tiene sentido decir —como hace Matheron— que en la filosofía de Spinoza hay duración desde que hay espacialidad¹. Es decir, desde (o en la medida en) que las cosas existen actualmente *partes extra partes*. En efecto, el estado de existencia de los modos *finitos*, condenados a limitarse recíprocamente, da cuenta efectivamente de su “duración”, esto es, de la posibilidad de que continúen existiendo o perseverando en su ser, pero también de que en cualquier momento puedan ser limitados o destruidos desde el exterior. No obstante, el carácter radical de la causa immanente, nos da indicios para construir una respuesta más completa al problema de la duración de los modos finitos, o mejor, al problema de la articulación de su existencia actual presente (duración) y su esencia (también actual) eterna. Por lo pronto, podemos señalar lo siguiente. Por un lado, como vimos, no hay un “paso” de la esencia a la existencia, de lo posible a lo actual: toda cosa tiene una esencia y una existencia, que son actuales bajo condiciones muy precisas: la primera en la medida en que está contenida eternamente en Dios (o mejor, en sus atributos actuales); la segunda, en la medida en que infinitas partes extensivas le pertenecen, bajo cierta relación de movimiento y reposo. En este caso dura, tanto su cuerpo como su mente, que es la idea de ese cuerpo². Por otro lado, sabemos que en algo Spinoza es muy claro: no hay que confundir la eternidad de las cosas con su duración; esto es, no hay que confundir su existencia temporal, que depende —según la proposición 28— de causas determinadas y finitas, con su existencia eterna, que depende de la causalidad infinita e immanente, que se afirma a lo largo de su vida desde el interior³.

¹Cf. MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 28

²Tal como vimos, en efecto, los modos infinitos son para Spinoza aquello por lo que los atributos se afectan a sí mismos en la producción de los modos finitos. De manera que, mientras los atributos son realidades eternas y determinantes, que operan como causas de los modos infinitos y de las cosas singulares cambiantes (o modos finitos existentes), los modos infinitos, aunque en sí mismos no son causas que expliquen las *esencias* de las cosas, desempeñan un papel decisivo en la definición de esas esencias particulares. Ahora bien, la condición bajo la cual Dios produce la existencia de las cosas finitas es simultáneamente la de la determinación de un modo finito por otro modo finito, el cual es determinado por otro modo finito, y así sucesivamente *ad infinitum*. (E I, 28 y dem). Se evitará ver una fractura entre lo infinito que es la causa (determinación) de lo infinito y las determinaciones entre esos modos finitos, unos causas de otros. Ver *supra*.

³Como leemos en el escolio de la proposición 40 de la quinta parte, que reenvía a la proposición 21 de la primera parte en la que se menciona la causalidad inmediata de los atributos: “[...] nuestra mente, en cuanto entiende, es un modo eterno del pensar que es determinado por otro modo eterno y éste de nuevo por otro, y así al infinito. De tal suerte que todos simultáneamente constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios” (E V, 40 esc., *op. cit.*, p. 267).

La duración spinozista no deriva por lo tanto ni cronológicamente ni en un sentido lógico abstracto de la eternidad¹. Se da siempre y, por así decir, de manera simultánea con la eternidad de lo real. En la ontología de Spinoza, en efecto, la producción eterna de lo real conlleva la duración misma de ciertos efectos: desde que hay acción eterna divina, hay producción de cosas que duran. Y esta duración, como dice Macherey, se identifica con la existencia misma de las cosas en cuanto ésta corresponde al ejercicio efectivo, esto es, siempre en acto de una potencia que es la de su *conatus* singular². De esto se sigue entonces algo importante: aunque la duración es común a todas las cosas singulares, no se da una duración común a todas ellas; aunque todas las cosas que existen actualmente se esfuerzan por perseverar en la existencia de manera indefinida (porque son producidas por Dios en cuanto está modificado por una causa finita), no todas duran lo mismo, es decir, no todas viven la misma cantidad de tiempo.

En definitiva: podemos decir que, así como la sustancia no existe sin la multiplicidad indefinida de individualidades que engendra en un movimiento inmanente de auto-producción, la eternidad —entendida como la existencia necesaria— no se da sin que de ella se sigan, simultáneamente, infinitas duraciones concretas. La *sustancia* no se opone (y tampoco niega) a sus afecciones; al contrario, ella *es la necesidad de la afirmación absoluta de su existencia*. De la misma manera, la eternidad no se opone (y tampoco niega) a la duración, sino que —en el marco de la única sustancia modificada— se muestran como dos maneras divergentes —pero no opuestas— de afirmar la potencia infinita de existir. Como vimos en el capítulo 5, la primera es la modalidad de la existencia necesaria que se sigue de la definición de una cosa eterna; la segunda, es la propiedad de la existencia de una cosa determinada y existente *hic et nunc*, a saber: su continuación indefinida en la existencia. Aunque ciertamente estas propiedades o modalidades no expresan de la misma manera la existencia, no son sin embargo opuestas. De hecho, un rasgo característico de la doctrina presente en la *Ética*, consiste en el hecho de que afirma su coexistencia en el seno de un mismo ser. Los modos finitos, en efecto, pueden ser eternos y durables; el ser humano, es temporal (tiene una duración) y a la vez es eterno por una parte de su entendimiento³.

¹ Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.*, *passim*. Cf. también Matheron, que habla de “contemporaneidad”. Prelorenzios retoma esa última interpretación, pero como ya sostuvimos opone por momentos la eternidad a la duración.

² MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique. La troisième partie: la vie affective*, *op. cit.*, p. 92

³ Ver *Supra*, capítulo 5. Cf. JAQUET, Ch., “Le problème de l’articulation entre l’éternité et la durée”, en: *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano, 2012, p. 339. Este artículo es un resumen de una parte del libro *Sub specie aeternitatis*.

Debe entonces rechazarse como falso el problema que plantea un origen absoluto de la duración fuera de la serie (infinita de cosas finitas) en que se producen todas las cosas particulares. No tiene sentido preguntarse en la ontología de Spinoza por la producción, a partir de los atributos y modos infinitos, de una primera modificación finita que sería la causa de la serie infinita de las duraciones. La proposición 28, que desestima la idea de un “salto” o pasaje del infinito a lo finito, resuelve así, casi negando el problema, la aparente aporía del comienzo, y mostrando precisamente que no existe una primera y misteriosa causa finita, como tampoco hay un primer infinito naturado¹.

2. Las características distintivas de la *duratio* spinozista

Si dirigimos ahora nuestra atención al concepto de *duratio*, constatamos que en la *Ética* su definición, y la perspectiva en que es presentada, no coinciden con la que Spinoza da en la obra de 1663 o en la carta 12. Allí, recordemos, la duración aparecía como el *atributo* por el cual concebimos a las cosas creadas perseverando en su existencia actual. Es decir, en la medida en que es una propiedad inseparable de la existencia total de las cosas creadas, en los *Pensamientos metafísicos* la duración es una afección real, y no como el tiempo, un modo de pensar². Ahora bien, tanto en esa obra como en la primera parte del texto (*Principios de filosofía de Descartes*), Spinoza se esforzaba asimismo por diferenciar ese “atributo” (o propiedad inseparable) de las cosas creadas no sólo del ente de razón que es el tiempo, sino ante todo de la propiedad exclusiva de la existencia de Dios: la eternidad. En este sentido, la doctrina era inflexible: la *distinción* entre la duración y la eternidad proviene de una *división* del ser en dos categorías irreductibles, el ser cuya esencia implica la existencia (Dios), y el ser cuya esencia implica, por sí mismo, una existencia meramente posible (cosas creadas)³. No hay comunicación posible de la eternidad a los modos.

Como mencionamos en el capítulo 3 de esta investigación, la carta 12 de la *Correspondencia* opera como una especie de bisagra en relación con la doctrina de la temporalidad de Spinoza. Rompe con el punto de vista todavía cartesiano de los

¹Sobre esto, véase: JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 178.

²Cf. CM I, 4. Asimismo, recordemos lo que afirma por ejemplo en CM II, 10: “[...] el tiempo es la medida de la duración, o, mejor dicho, no es nada más que un modo de pensar. De ahí que no solo presupone alguna cosa creada, sino, ante todo, los hombres pensantes. Por su parte, la duración termina donde terminan las cosas creadas y comienza donde éstas comienzan a existir” (*op. cit.*, p. 286; G I, p. 269).

³Cf. CM I, 4 y *Supra*, capítulo 2.

Pensamientos metafísicos, pero no llega a expresar las consecuencias que se seguirán de la ontología de la inmanencia que postula la *Ética*. Aunque exhibe similitudes importantes con la obra de 1663, modifica sensiblemente su perspectiva. Por un lado, en efecto, el filósofo holandés le explica a Meyer que la distinción entre la eternidad y la duración deriva de la distinción entre la sustancia y los modos, esto es, entre dos géneros de ser irreductibles. En ese sentido, en continuidad con la obra de 1663, la carta sigue presentando la duración como una propiedad de los modos, y no menciona en absoluto su eternidad¹. La duración, de hecho, es explícitamente un concepto que concierne a la *existencia* de los modos, y no a su esencia. Asimismo, la consideración de un mismo problema en estos textos (i.e. el del infinito y lo continuo) determina que, tanto en los *Pensamientos metafísicos* como en la carta, la duración aparezca como divisible al infinito (al igual que el tiempo que mide el movimiento de los cuerpos). Sin embargo, por otro lado, no son menos importantes las diferencias que se manifiestan en la misiva. La más importante atañe al fundamento ontológico del que se sigue la distinción entre la eternidad y la duración: Spinoza ya no habla de Dios y de las cosas creadas, sino de la sustancia y sus modos; y vincula esta distinción con la afirmación de la existencia de un infinito actual. Como vimos, no se trata de un simple cambio terminológico; es el principio —explotado radicalmente en la *Ética*— de una modificación profunda de la realidad, que le permite a nuestro autor considerar el problema de la existencia de las cosas finitas naturales desde otra perspectiva irreductible, cuyo horizonte es la filosofía práctica.

Ahora bien, en la *Ética* no se modifica el estatus ontológico de la duración: sigue siendo una afección real de la existencia, y no un producto de la mente humana. Es decir, es una *propiedad real de la existencia*. ¿En dónde debemos pues buscar la raíz de esa perspectiva irreductible? Ya lo hemos dicho, en la obra póstuma la metamorfosis de la teoría de la temporalidad (incluso: de la teoría de la existencia *tout court*) es producto de la ontología de la inmanencia. De ella se sigue como vimos que el concepto de eternidad no sólo se aplica legítimamente a los modos, sino que deja de ser presentada como una modalidad de existencia opuesta a la duración. Por supuesto, Spinoza no dice

¹Cf. PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, pp. 231-232; JAQUET, Ch., *op. cit.*, pp. 150-ss.; Id., “La perfection de la durée”, en: *Les Études philosophiques (Durée, temps, éternité chez Spinoza)*, PUF, Paris, 1997, pp. 147-156 (reeditado en: Jaquet, *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, pp. 65-76). Cf. asimismo ROUSSET, B., “Le réalisme de la durée”, en: *L’espace et le temps (Actes du XXIIe Congrès de l’Association des sociétés de philosophie de langue française)*, Vrin, Paris, 1991, pp. 176-180 (reeditado en: Rousset, *L’immanence et le salut. Regards spinozistes*, Éditions Kimé, Paris, 2000, pp. 127-132. Citamos de esta última edición).

en ningún lugar que Dios tiene una duración sin comienzo y sin fin; todo lo contrario, se preocupa constantemente de subrayar que, sea como sea que concibamos la duración — esto es, como limitada o como infinita—, nunca puede *explicar* la eternidad, el concepto y propiedad de lo eterno, ni en Dios ni en nosotros.

Como no puede ser de otra forma, entonces, esa ontología afecta también a la concepción de la duración. El primer aspecto a señalar tiene que ver con el “contexto” de su definición en la segunda parte. A diferencia de lo que le decía a Meyer, y sobre todo a diferencia de los *Pensamientos metafísicos*, en la *Ética* la duración deja de referirse explícitamente a los modos y a su modalidad finita de existencia¹. Como señala Jaquet, esto da cuenta de la sutil simetría que podemos observar entre la definición de la eternidad en la primera parte y la de la duración en la segunda². En efecto, aunque la eternidad es colocada en el marco de las definiciones del *De Deo*, tanto allí como en la quinta parte percibimos el esfuerzo de Spinoza por demostrar que esa propiedad de la existencia puede ser aplicada legítimamente no sólo a Dios sino también a ciertos modos (infinitos y finitos). La eternidad deja de estar vinculada exclusivamente con la sustancia. Con respecto a la duración sucede algo similar: Spinoza no la define en función de su naturaleza modal, sino a través de sus características “esenciales”, que — como veremos— la distinguen de la eternidad, pero no la oponen a ella. En este sentido, no es en absoluto azaroso que, a diferencia de lo que sucedía en la obra de 1663, la definición de la *duratio* no se ubique inmediatamente después de la de la eternidad, como si aquella fuera sencillamente una imagen mutilada y degradada de ésta³.

Las consecuencias de ello son enormes, porque es precisamente el hecho de que la duración deja de referirse de manera manifiesta a los modos lo que permite que esta propiedad pueda expresar un aspecto positivo de su existencia, y no sencillamente el hecho de que son —en virtud de la relación que mantienen su esencia y su existencia— contingentes o posibles. Es en este sentido que la duración no es más en la *Ética* el

¹Es cierto que la definición es puesta geoméricamente en la segunda parte de la obra, cuyo objeto es la mente humana, es decir, precisamente un modo finito. Sin embargo, eso no constituye un argumento decisivo, puesto que Spinoza no la presenta en ese momento como una propiedad de los modos. Prelorntzos, Jaquet y más recientemente Itokazu subrayan el mismo aspecto. Esto no significa, como resulta bastante claro, que las cosas finitas no duran; sólo indica un cambio de perspectiva, por el cual la eternidad deja de presentarse como una existencia que se opone a la duración, y por el cual, la duración misma conquista una positividad ausente en las otras obras.

²JAUQUET, Ch., “La perfection de la durée”, en: *Les Études Philosophiques*, PUS, Paris, 1997.

³Tal como ya subrayamos, esto constituye un aspecto importante de la doctrina de la *Ética*, puesto que muestra que uno de los objetivos de la ontología de la temporalidad spinoziana es indicar, por así decir, la contemporaneidad de la eternidad y la duración, y expulsar cualquier representación del origen (del ser) en términos de una creación jerarquizante.

signo de la finitud de las “cosas creadas”, y designa en cambio la continuidad y la productividad de una misma potencia que varía indefinidamente en función de sus afecciones momentáneas, abriendo así, como veremos luego, la reflexión a la dimensión afectiva y específicamente “ética” de la existencia humana.

Para comprender mejor las características distintivas de la duración spinozista, primero debemos detenernos y analizar más en detalle su definición:

“Duración es la continuación indefinida de la existencia. *Explicación*: Digo indefinida, porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita”¹.

La expresión cuyo significado debemos estudiar es sin dudas la de “continuación indefinida de la existencia”. Spinoza parece entender esto, porque se toma el cuidado de explicar qué quiere decir con ella. Vayamos sin embargo un poco atrás, porque ésta no es la única vez que utiliza el término “indefinido”. En la obra de 1663, específicamente en la definición 4 de la segunda parte de los *Principios de filosofía de Descartes*, el filósofo holandés reproduce la concepción cartesiana, y asimila lo indefinido a “aquello cuyos límites (si los tiene) no pueden ser investigados por el entendimiento humano”². Lo indefinido designa allí aquello que el entendimiento humano percibe como ilimitado no en virtud de la naturaleza de la cosa, sino debido a su carácter finito. Incluye entonces lo ilimitado en sí y lo que es ilimitado para nosotros³. También la carta 12, que estudiamos en el capítulo 3, habla de cosas que se llaman indefinidas⁴. Éstas, como vimos, remiten a una forma de lo infinito en acto que caracteriza la existencia modal. Pero como dice Jaquet, aunque no niega de manera manifiesta la definición cartesiana, en la misiva lo indefinido no incluye sólo a lo ilimitado en sí y a lo ilimitado para nosotros, sino también a todo aquello que es limitado (porque tiene un máximo y un mínimo) pero indeterminable numéricamente⁵.

¹E II, def. 5; *op. cit.*, p. 78; G II, p. 85 : “*Duratio est indefinita existendi continuatio. Explicatio. Dico indefinitam, quia per ipsam rei existentes naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem tollit*”.

²*Principios de filosofía de Descartes, op. cit.*, p. 187

³JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 189

⁴“[...] algunas cosas son infinitas por su propia naturaleza, otras lo son en virtud de la causa, en la que inhieren, las cuales mientras se conciben en abstracto, se pueden dividir en partes y ser consideradas como finitas; y [...] otras, en fin, se llaman infinitas o, si usted prefiere, indefinidas, porque no se pueden equiparar a ningún número, aunque se pueden concebir como mayores o menores” (Carta 12, *op. cit.*, p. 135: G IV, p. 61).

⁵JAQUET, Ch., *op. cit.*, pp. 189-190.

La *Ética* modifica parcialmente la doctrina; o profundiza el camino iniciado en ese intercambio con Meyer. Tal como agrega en la explicación, y conforme a lo que dice en la carta 12, en esta obra Spinoza también pone el acento en la imposibilidad de una determinación¹. Pero aquí la relaciona explícitamente a la naturaleza de la cosa y a su causa eficiente. Esto significa que una *existencia indefinida*, como la de toda cosa finita que dura, no incluye límites en sí misma (esto es, en abstracción de otras cosas); pero no los excluye de manera necesaria². Lo indefinido entonces no excluye el límite, pero éste no depende ni de la naturaleza de la cosa ni de su causa inmanente.

Mientras atendemos a la cosa misma no podremos encontrar nada que la limite o destruya. Su duración (esto es, la continuación de esa existencia actual) no puede entonces ser terminada por límites que impondría su propia esencia. De hecho, al contrario, es precisamente la esencia de la cosa la que define continuamente su aptitud de actuar y padecer, de afectar y ser afectada³. Ahora bien, la duración de la cosa tampoco puede ser determinada o limitada por la causa eficiente que actúa en ella. Ya lo hemos visto: Dios es la causa eficiente de la existencia de las cosas singulares, tanto inmediata (en cuanto potencia infinita que se expresa de una cierta y determinada forma), como mediata (en la medida en que la serie infinita de las causas finitas determina la aparición y la desaparición de esas cosas en el orden de la existencia)⁴. Sería pues contradictorio que la causa eficiente afirme y niegue simultáneamente su efecto, que no sólo es una consecuencia necesaria de su acción eterna, sino también una determinación de su propia potencia.

Si bien la duración de una cosa particular es *indefinida* porque no puede ser *determinada* por la *esencia* de la cosa ni por su *causa inmanente*, mientras *existe* ella no excluye necesariamente límites. De acuerdo con Spinoza, en efecto, una cosa que tiene una existencia actual es determinada si es limitada *por otra* de la misma naturaleza⁵. Lo indefinido no se confunde nunca con lo ilimitado o indeterminado. Hay nacimiento y

¹ “Digo indefinida, porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita” (E II, def. 5 exp., *op. cit.*, p. 78).

² “[...] la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa. De ahí que, mientras atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla” (E III, 4 dem; *op. cit.*, p. 132).

³ Cf. ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 35

⁴ Cf. *supra*. Ver asimismo ISRAËL, *op. cit.*, p. 36. Como mencionamos antes, Dios es según Spinoza causa de que las cosas comiencen a existir y de que perseveren en la existencia; es decir, en otras palabras, Dios es causa de que las esencias existan necesariamente, y también del hecho de que toda existencia exprese una esencia positiva.

⁵ E I, def. 2, *op. cit.*, p. 39

destrucción de los modos en el orden de la Naturaleza común. Por lo tanto, la continuidad de una existencia que dura es “indefinida” (y no “indeterminada” o “ilimitada”) porque la eventualidad —más temprano o más tarde— de una causa exterior de limitación o destrucción nunca está excluida¹. Esto significa que, según el modelo de la causalidad transitiva, la duración de una cosa particular no es determinada sino por límites exteriores, provenientes de otras existencias particulares o potencias singulares; la eventual aunque necesaria limitación deriva de su co-presencia en una red infinita de modos, y de la reciprocidad de las relaciones que determinan esa modalidad de existir. Pero esa limitación, esa eventual destrucción del modo, no es nunca interior o inherente a la duración de la cosa, que continuaría existiendo indefinidamente, siempre por la misma potencia que la hace existir actualmente. Comprendemos entonces un aspecto importante que subyace a la antropología de Spinoza: el hombre, que es “una” cosa que se expresa en los dos modos finitos que conocemos (cuerpo y mente) y existe actualmente *hic et nunc*, nunca deja de ser sólo una *parte de la naturaleza*; y por esta razón, aunque ciertamente puede ser activo (precisamente en la medida en que tiene ideas adecuadas), mientras dura no puede evitar padecer cambios —variaciones de su potencia—ocasionados por la presencia de otras causas exteriores contrarias y más potentes².

Como vemos, la duración expresa la continuación indefinida de la existencia de las cosas singulares o individuos. Con ciertos reparos, esta definición replica entonces las de los textos que analizamos antes, para los cuales la duración es “idéntica” a la *existencia actual presente* de las cosas finitas³. Ahora bien, puesto que toda existencia expresa una esencia, cabe preguntarse cómo se relaciona la duración (o la continuación de la existencia) con la *esencia* de la cosa finita existente. En la *Ética*, la respuesta ha de buscarse en la ontología de la inmanencia, en el vínculo que determina la relación entre la esencia y la existencia. Ciertamente, Spinoza sigue afirmando que la esencia del

¹E IV, Axioma, *op. cit.*, p. 187

²El único axioma de la parte cuarta, que trata sobre la esclavitud o padecimiento humano, sostiene en efecto: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida”. E IV, ax. 4. Utilizamos la traducción de Vidal Peña (*op. cit.*, p. 289) puesto que nos parece más clara que la de Domínguez. El original latín dice: “*Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunq[ue] data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui*” (G II, p. 210).

³CM I, 4, *op. cit.*, pp. 255-256 (G I, p. 244). Ver *Supra*, capítulo 2. Para Israel y para Jaquet, sin embargo, hay una diferencia importante entre la doctrina de la obra de 1663 y la de la *Ética*, porque ahora no hay más una distinción de razón entre la existencia total de la cosa y su duración. Hay, en todo caso, una distinción modal, porque la cosa finita o singular —en virtud de la causa inmanente— tiene asimismo una existencia actual eterna. O mejor dicho: expresa una actualidad y una potencia eternas.

modo no es causa de la duración del modo; por eso podemos concebir (o mejor, imaginar) los modos de manera contingente, al margen del orden de las causas que los llevan a la existencia. Pero a diferencia de lo que simplemente sugería en la obra de 1663, ahora sostiene que la *fuerza* por la que se esfuerzan en perseverar en la existencia las cosas finitas es detentada por ellas mismas, afirmada desde su “interior”. Spinoza lo dice claramente en las proposiciones 6 y 7 de la tercera parte: toda cosa, *en cuanto está en ella*, se esfuerza por perseverar en su ser; y ese esfuerzo continuo e indefinido por perseverar constituye su *esencia actual*¹.

La *Ética* opera así una ruptura radical respecto de lo afirmado en los *Pensamientos metafísicos*, en donde se sostenía que las cosas creadas perseveran en su existencia actual en la medida en que están sostenidas, a cada instante, desde el exterior por la potencia divina². Por la causa inmanente que se afirma en ellas en todo momento de su existencia, las cosas finitas —expresiones afirmativas de la sustancia— no necesitan una creación continua por parte de Dios. Lejos de ser simplemente el signo de la finitud y de la contingencia de la existencia modal, la duración aparece pues en la *Ética* en su dimensión más positiva, vinculada a la causa inmanente e infinita que se afirma necesariamente en ella³. En este sentido, es cierto —como sostienen algunos intérpretes— que en la doctrina de Spinoza la eternidad y la duración remiten a un aspecto del infinito (actual) que les es propio: infinito por la fuerza de su naturaleza (eternidad) e indefinido por la fuerza de su causa (duración)⁴.

Esto nos permite comprender una característica distintiva de la *duratio* spinozista tal como aparece en la *Ética*, a saber: su indivisibilidad intrínseca⁵. Macherey dice que

¹ E III, 6 y 7, *op. cit.*, pp. 132-133 (G II, p. 146: “*Unaquaeque res, in quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*; “*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*”). Tal como señalamos en los dos capítulos que preceden, la esencia de una cosa existente es necesariamente actual según Spinoza. En este sentido, el adjetivo “actual” vinculado a la esencia de toda cosa que se esfuerza por perseverar en el ser, no agrega nada nuevo al concepto de “esencia”. Simplemente sirve para subrayar un aspecto de toda cosa singular, esto es, de toda existencia que expresa una esencia, a saber: el hecho de que es una *potencia*, que produce necesariamente efectos, que tienden a reproducir su forma.

² CM II, 10, *op. cit.*, p. 291 (G I, p. 273).

³ JAQUET, Ch., “La perfection de la durée”, en: *Les Études Philosophiques*, PUF, Paris, 1997, pp. 151-152.

⁴ En definitiva, como sostiene Rousset (“Le réalisme de la durée chez Spinoza”, *op. cit.*, p. 129), la duración es la “dimensión del devenir”, la dimensión propia de lo indefinido de lo finito. Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 202; ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 37. Spinoza elige el adjetivo “indefinido” antes que el de “infinito” para caracterizar la continuidad de una existencia que dura porque de acuerdo con su ontología la eventualidad de una o varias causas de destrucción no está nunca excluida.

⁵ Es cierto que ya en la carta 12 Spinoza afirmaba esto (“De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos [...] es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros”; cf. Carta 12, *op. cit.*, p. 133). Sin embargo, el filósofo holandés no dejaba allí de referirse a la

explicar una cosa por su causa según el modelo de la causalidad transitiva no es, en última instancia, explicarla. Nos parece que lo mismo puede decirse de la duración de las cosas particulares: si bien la causalidad afirmada en la proposición 28 de la primera parte se refiere explícitamente a la producción de las cosas finitas y permite comprender la génesis de su duración, no agota la comprensión adecuada de su naturaleza¹. Concebidas por el entendimiento, en efecto, la existencia de las cosas es la misma fuerza divina actuando de cierto y determinado modo. Cuando el entendimiento percibe la duración a partir de su vínculo profundo con la causa inmanente que la produce necesaria y eternamente, aparece como pura afirmación sin límite, como una continuación *indivisible*. Es decir, carece de partes *realmente* distintas, y no se divide en momentos irreductibles entre sí que necesitan una causa exterior que los una². Insistamos en este punto: el antes y el después, en los que sin dudas se despliega el *conatus*, no necesitan una creación ininterrumpida para expresar una continuidad, precisamente porque no dividen la duración, sino que al contrario expresan su continuación indefinida. La *continuatio* de la duración, o mejor dicho, la *continuatio* que define por así decir esencialmente a la duración o existencia de una cosa, no es como en Descartes una serie de instantes discretos y contingentes, sostenidos desde el exterior por la creación divina.

Ciertamente, una cosa que dura no es infinita por su naturaleza y no pertenece al género de infinito absolutamente indivisible propio de la sustancia eterna; por eso admite la división o determinación. Pero cuando se la vincula con su causa inmanente y no se la desprende de la eternidad —con la que se articula de manera necesaria—, la duración de la cosa aparece sencillamente como la continuación indefinida de la existencia, y los momentos sucesivos (el ante y el después) que pueden dividirla se manifiestan como el resultado de la co-existencia de los modos³. En otras palabras, entonces, el carácter

división de la duración en partes en el seno de la discusión relativa al infinito actual. En la *Ética*, como veremos, ese aspecto no aparece más; es decir, Spinoza deja de analizar la duración en función del tiempo que la delimita, y pasa a referir la distinción entre la duración y el tiempo al problema de la afectividad humana, para subrayar el carácter esencialmente continuo de la existencia modal.

¹En la duración o existencia actual presente hay encadenamiento sucesivo, el antes no se confunde con el después; pero eso no significa que la duración sea discontinua. Volveremos sobre este problema en el capítulo siguiente, cuando nos detengamos en la diferencia entre la duración y el tiempo, tal como aparece en la *Ética*.

²JAUQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis*, op. cit., p. 164. Con algunas diferencias, también Israël entiende que la duración es en sí misma indivisible, o que expresa una continuidad indefinida.

³Gueroult expresa esto claramente: “Si l’on considère le mode dans l’intériorité de la cause immanente qui produit et soutient du dedans son existence, la durée de son existence paraît infinie et indivisible, car, que sa puissance d’exister soit actualisé ou non selon son infinité, elle reste toujours au fond de lui ce qu’elle est dans sa racine, à savoir affirmation sans limite, absolue ou infinie. C’est pourquoi, participant

indefinido de la duración deriva de la potencia sin límite interno del modo finito, de su *conatus*; su divisibilidad, y por lo tanto su discontinuidad, en cambio, de la causalidad transitiva que condena a las cosas singulares a afectarse mutuamente. Ahora bien, para Spinoza sólo la causalidad inmanente de Dios permite desplegar la propiedad característica e irreductible de la duración, tal como es definida en la *Ética*: la continuidad indivisible de una potencia que varía conforme a los encuentros con otras potencias.

Si bien puede legítimamente concebirse como una especie de cantidad continua, puesto que expresa la perseverancia en la existencia de un ser finito y no es incompatible con alguna forma de distinción de momentos en su desplegarse (antes y después), esa continuación indefinida no se reduce a una cantidad medible sino a través de una *abstracción*: la del modo respecto de la sustancia, la del esfuerzo en relación con la fuerza determinada que afirma. Spinoza se refiere explícitamente a esto en el escolio de la proposición 45 de la segunda parte: “Aquí no entiendo por existencia la duración, esto es, la existencia en cuanto que es concebida abstractamente y como una especie de cantidad”¹. A pesar de las apariencias, nuestro autor no está afirmando que la duración es sin más una cantidad; al contrario, dice que cuando es concebida abstractamente aparece como una especie de cantidad. En otras palabras, cuando separamos la duración (o existencia actual presente) de una cosa de su fundamento ontológico (la sustancia eterna), para considerarla en relación al contexto fenomenológico cuyo determinismo se nos escapa (la serie infinita de las causas que la producen y reproducen *hic et nunc*), estamos condenados a imaginarla como una especie de cantidad². La existencia de una cosa finita que dura, en este sentido, no se reduce a un simple caudal homogéneo de esfuerzos sucesivos por perseverar. Debe juzgarse, sobre todo en el horizonte “ético” de la obra póstuma, en función de la *cualidad* dinámica y afectiva que necesariamente expresa, puesto que designa la existencia continua e indivisible de una potencia variable, susceptible de aumentos o disminuciones reales, que no son tales por obra de

de l'éternité de l'acte par lequel Dieu produit et lui-même et toute chose, sa durée se révèle, lorsqu'elle est saisie dans l'intériorité de ce qui la pose et la constitue, comme une tendance (*conatus*) indéfinie et indivisible. C'est ce que nous expérimentons dans la durée vécue”; “Ce vécu, qui, aujourd'hui, en particulier chez Bergson, est opposé à l'intellectuel, est, chez Spinoza, expérimenté par l'entendement seul. C'est l'imagination, et non l'intellect, qui substitue le discontinu au continu, découpe la durée en fragments; c'est, au contraire, l'intelligence qui expérimente le continu et la durée par l'idée intuitive qu'elle a de la procession de toute chose, et de moi-même, à partir de la substance éternelle, infinie et indivisible” (GUEROULT, *op. cit.*, t.1, pp. 503-504 y nota 17, respectivamente).

¹E II, 45 esc., *op. cit.*, p. 112

²MATHERON, A., “Remarques sur l'immortalité chez Spinoza, en: *op. cit.*, p. 683

una mente que compara estados, sino en virtud de una verdadera transición afectiva que deriva de un encuentro de potencias¹.

Finalmente, y vinculado a esto último, hay algo más que caracteriza el análisis conceptual de la duración en la *Ética* que merece brevemente aquí nuestra atención. Como hemos visto, en la publicación de 1663 y en la carta 12 el estudio de la duración es también desarrollado a partir de su aspecto, por así decir, gnoseológico. Según la primera, la duración (de un acontecimiento o del movimiento de un cuerpo físico) puede ser “explicada” por el tiempo²; de acuerdo con la segunda, todo individuo puede determinar a voluntad una duración e imaginarla entonces como una cantidad; también puede ser presa, casi involuntariamente, de la confusión entre la duración de una cosa y la imaginación del tiempo de su existencia³. En la obra póstuma ese aspecto gnoseológico está por supuesto presente, pero las consecuencias que de él extrae Spinoza están orientadas por y hacia la dimensión propiamente “ética” y afectiva. Las proposiciones 30 y 31 de la segunda parte de la *Ética*, que explican que los seres finitos tienen un conocimiento muy inadecuado tanto de la duración de su propio cuerpo como de la duración de las cosas singulares que están fuera de ellos, nos permiten corroborar esto. Spinoza recuerda primero que la esencia de los modos no es la causa de su existencia o duración, y que por eso la esencia del cuerpo no es causa de la duración de ese cuerpo. Pero tampoco, como señalamos en el apartado anterior, lo es la naturaleza absoluta de Dios, que es la causa inmediata de las leyes que regulan la determinación de los modos finitos (cuerpos e ideas). La existencia actual presente o duración del cuerpo humano depende de lo que Spinoza llama el orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas (*communi naturae ordine et rerum constitutione*), esto es, de la trama infinita de las causas finitas singulares. Ahora bien, el conocimiento adecuado de ese orden escapa a la mente humana finita, que percibe inadecuadamente su propia

¹ Zac parece apoyar esta interpretación: “[...] la durée est, selon Spinoza, de l’ordre de la qualité. Il y a dans la notion de durée non seulement l’idée de succession, en tant qu’elle relève de l’indefini et non de l’infini, mais aussi l’idée de tension, car la continuation d’une chose finie dans son existence actuelle est déterminée au sein d’un champ de forces qui se forme par la rivalité réciproque des modes” (ZAC, S., “Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson”, en: *Essais spinozistes*, PUF, Paris, 1985, p. 29)

² Pero, a diferencia de la escolástica y de Descartes, Spinoza argumentaba en más de una ocasión la imposibilidad de explicar la eternidad de Dios a partir de una duración infinita.

³ En la carta a Meyer, Spinoza dice, en línea con la publicación de 1663, que la esencia de los modos no implica la existencia necesaria. Pero se refiere al tiempo como “auxiliar de la imaginación” y subraya los peligros de confundirlo con la duración, como por ejemplo el peligro de dividir en momentos discontinuos la propia existencia. Éste será un problema presente, aunque veladamente, en la correspondencia de Spinoza con Blyenbergh sobre el mal, el determinismo y la visión ética del mundo que defiende Spinoza.

duración¹. La proposición 31, en fin, extiende la argumentación al conocimiento de las cosas exteriores con las que el cuerpo humano entra necesariamente en contacto: dependen de una trama causal cuyo encadenamiento y cuyas circunstancias desconocemos².

De estas proposiciones, entonces, se sigue que no sabemos durante cuánto existirá un individuo; no podemos conocer con certeza absoluta cuando sucederá un acontecimiento futuro. Y, sin embargo, los seres humanos finitos no podemos evitar determinar los tiempos de existencia de las cosas; nuestra imaginación está por su propia naturaleza abierta a los encuentros y las comparaciones, y no es afectada igualmente por una cosa pasada que por una presente o futura. Esos pasajes, que aquí apenas mencionamos, explicitan así las condiciones de incertidumbre en la que los seres finitos se hallan naturalmente; es decir, la situación concreta en la que existen los individuos, por así decir, inmediata y espontáneamente. Condenados por su propia naturaleza finita a conocer las cosas exteriores a partir de las ideas de las afecciones de su cuerpo —y por lo tanto, en la medida en que se suceden o acontecen—, los seres humanos no pueden tener un conocimiento adecuado de la duración de las cosas; y precisamente por eso determinan los tiempos de existencia de las cosas (y de su propio cuerpo) por la imaginación³. Lo cual, como sugiere más de una vez Spinoza, tiene ante todo consecuencias vitales y existenciales, es decir, *éticas*⁴. Si entonces vale la pena

¹E II, 30, *op. cit.*, p. 102: “De la duración de nuestro cuerpo no podemos tener más que un conocimiento sumamente inadecuado. *Demostración.* La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia (por 2/ax. 1) ni tampoco de la naturaleza absoluta de Dios (por 1/21). Por el contrario (por 1/28), él es determinado a existir y a obrar por causas tales que también ellas son determinadas por otras a existir y a obrar de cierta y determinada manera, y éstas a su vez por otras, y así al infinito. Así, pues, la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas. En cambio, el conocimiento adecuado de cómo están constituidas, se da en Dios en cuanto que tiene las ideas de todas ellas, y no en cuanto que sólo tiene la idea del cuerpo humano (por 2/9 cor.). Por tanto, el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo es sumamente inadecuado en Dios, en cuanto que se considera que sólo constituye la naturaleza de la mente humana, esto es (por 2/11 cor.), este conocimiento en nuestra mente es sumamente inadecuado”.

²E II, 31, *op. cit.*, pp. 102-103: “De la duración de las cosas singulares que están fuera de nosotros no podemos tener más que un conocimiento sumamente inadecuado”.

³Cf. E IV, 62, escolio, *op. cit.*, pp. 225-226. En este escolio Spinoza concluye algo central para nuestra investigación: puesto que no podemos determinar con la razón el conocimiento de la duración de las cosas, resulta que en la vida cotidiana no somos afectados igualmente (*aeque*) por la imagen de una cosa presente que por la de una cosa futura. En la *Ética*, en efecto, Spinoza muestra cómo la potencia de los afectos disminuye cuando sus causas están ausentes o aparecen lejanas temporalmente. De esto resulta que nuestros juicios éticos, con los cuales nos esforzamos por determinar lo que nos es bueno o malo, son ante todo imaginarios e imaginativos.

⁴“De donde resulta que el conocimiento que tenemos del bien y del mal, no es sino abstracto o universal, y el juicio que hacemos sobre el orden de las cosas y la conexión de las causas, a fin de poder determinar que nos es bueno o malo en el presente, es más bien imaginario que real” (E IV, 62 esc., *op. cit.*, pp. 225-226). El escolio se apoya en la proposición 31 de la segunda parte, único lugar al que se remite para probar algo.

estudiar —tal como hace Spinoza, y como veremos en el próximo capítulo— el impacto de la imaginación de la duración en una obra como ésta, eso se debe sin dudas al hecho de que ese impacto nos dice mucho acerca de la situación concreta del ser humano, esto es, acerca de las condiciones de su existencia inter-humana, pero también acerca de las condiciones de su progresiva y posible liberación, que consiste en la conquista del tiempo de la propia vida, en hacer —por decir de alguna manera— que los afectos nocivos duren poco y ocupen sólo de manera circunstancial nuestra mente.

III. El campo de aplicación de los conceptos y el problema de la temporalización de lo eterno

Hasta aquí hemos visto qué entiende Spinoza por eternidad y duración, y cómo las define en la *Ética*. Constatamos que, aunque la primera mantiene el mismo estatus ontológico que en las obras precedentes, la perspectiva con que es presentada se ve modificada por la doctrina de la causalidad inmanente. E incluso modifica la relación que mantiene con la duración, pues esta última deja de ser presentada como una propiedad opuesta a aquella.

Aunque ya hemos sugerido en este capítulo, y también en el anterior, a qué realidades se extiende para Spinoza la eternidad, resulta provechoso —para corroborar que esta propiedad de la existencia no es simplemente la existencia *per se*— detenernos otra vez sobre esta cuestión. Entramos sin dudas en un terreno difícil. Porque, si lo pensamos un poco, el problema no es tanto el de constatar a qué realidades se aplica, por ejemplo, el concepto de eternidad. Spinoza es en ese sentido claro: Dios es eterno, sus atributos son eternos, los modos infinitos son eternos, e incluso un aspecto de ciertos entendimientos es eterno (a saber: la idea que concibe *sub specie aeternitatis* la esencia de su cuerpo y las cosas). El problema por lo tanto es otro: se trata de comprender qué significa ser eterno para esas realidades, y cómo lo demuestra Spinoza.

1. La eternidad del Dios sive sustancia y sus atributos

Dios es sin dudas eterno, y no puede decirse que goza de la existencia o que dura. A lo largo de su obra, Spinoza afirma esto de manera constante. De hecho, como vimos, esa afirmación constituye un aspecto central de su crítica explícita a la escolástica, e implícita a Descartes, en los *Pensamientos metafísicos*. Ahora bien, la mayoría de los

seres humanos imaginan a Dios como una persona trascendente que dirige los asuntos del mundo a su discreción. Todavía más: aunque muchos sostienen que es eterno, no sólo conciben su existencia como una forma más perfecta de duración, sino que consideran que co-existió con la materia antes de decidir darle forma en virtud de su benevolencia. De esta manera, a pesar de que el aspecto que marca la diferencia con las otras obras es la enunciación de la eternidad de ciertos modos, la *Ética* también tiene como uno de sus objetivos la enmienda de este error relativo a la concepción de la existencia divina. E incluso, podría decirse, la enmienda de la concepción de Dios mismo. En ese sentido, Spinoza no sólo debe probar que Dios es la única sustancia, a cuya esencia pertenece el existir (o la existencia necesaria), y que consta de infinitos atributos (infinitos en su género). Asimismo, para promover la filosofía (*mea Philosophia*), resulta imperioso demostrar que Dios o la sustancia se identifica con sus atributos, y que por lo tanto también ellos existen necesariamente, esto es, son eternos. Dicho con otras palabras, hay que demostrar que Dios es la actividad infinita eterna que produce eternamente lo real.

Con respecto a lo primero, Spinoza afirma en la proposición 7 que a la naturaleza de la sustancia pertenece el existir¹. Aunque allí no figura el término “*necessitas*” en relación con la existencia de la sustancia, sin embargo sí aparece en la demostración: el filósofo holandés dice que puesto que una sustancia no puede ser producida por otra cosa, ella es causa de sí, es decir, “su esencia implica necesariamente la existencia”². Es cierto que en ese momento de la deducción Spinoza no demostró todavía que esa sustancia se identifica con Dios. Ahora bien, como sabemos, uno de los propósitos del filósofo holandés en el *De Deo* es precisamente dejar manifiesto que para él, a diferencia de lo que sostiene Descartes, en la Naturaleza no hay más que una sola sustancia, que es infinita en términos absolutos, y que consta de infinitos atributos. O dicho de otra forma, que le pertenecen todos los atributos que un entendimiento puede concebir como expresando su esencia infinita. En consecuencia, puede pensarse que ya la demostración de la eternidad o existencia necesaria de la sustancia en la proposición 7 implica que *Dios* —es decir, según la definición 6, el ser absolutamente infinito— es eterno y existe en virtud de su propia esencia³. La misma conclusión puede extraerse de la proposición 11, en la que —apoyándose en la proposición 7— Spinoza afirma que “Dios, o sea, la

¹“*Ad naturam substantive pertinent existere*” (E I, 7, *op. cit.*, p. 42; G II, p. 49).

²E I, 7 dem.; *op. cit.*, p. 42.

³Sobre esto, véase: PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, pp. 243-244.

sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”¹. En definitiva, entonces, el *Deus sive substantia* es eterno en virtud de la necesidad de su existencia, y atribuirle una duración, o cualquier forma temporal a su existencia implica, desde la perspectiva de Spinoza, negarle precisamente aquello que lo caracteriza o define en su singularidad.

Con respecto a los atributos divinos, va de suyo que si la sustancia es eterna, ellos también lo son. Spinoza ya lo expresaba así en la definición 6, según la cual Dios es la sustancia absolutamente infinita que consta de infinitos atributos, “cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita”. La prueba formal aparece sin embargo recién en la proposición 19, en donde se afirma que “Dios o sea (*sive*) todos los atributos de Dios son eternos”². La demostración se divide en dos partes. Apoyándose en la definición 6, y en las proposiciones 7 y 11, en la primera se resume lo que fue probado con anterioridad, a saber: que Dios es la sustancia absolutamente infinita, a cuya naturaleza pertenece el existir, y que por lo tanto es eterno (*aedoque est aeternus*)³. En la segunda parte, con base en la definición de atributo y en la proposición 7, se demuestra que los atributos, puesto que expresan la esencia eterna de la sustancia, son también eternos⁴.

Ahora bien, a pesar de las apariencias, hay que cuidarse de pensar que la eternidad de los atributos es una eternidad derivada de la de la sustancia, como si ésta precediese en el orden del tiempo a la de aquellos⁵. La eternidad de los atributos no es deducida en ese

¹“*Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unum quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit*” (G II, p. 52). La utilización del término latino “*sive*” es muy importante en Spinoza. Tanto en este caso, como en el de la proposición 19, sirve para subrayar la identidad entre Dios y la sustancia, por un lado, y entre ésta y sus infinitos atributos, por el otro. En la demostración alternativa de la proposición 11, Spinoza identifica la propiedad de la existencia necesaria con la potencia absolutamente infinita y perfecta de Dios. Cf. E I, 11, dem. aliter; *op. cit.*, p. 46; G II, p. 53. Cabe señalar que recién en la proposición 14 se demostrará explícitamente que “Aparte de Dios, no se puede dar ni concebir ninguna sustancia” (*Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*). Y eso con toda lógica, porque Spinoza demuestra esto luego de establecer firmemente que Dios existe (en E I, 11). Véase asimismo la *Carta 35 a Oldenburg*, en donde Spinoza sostiene que “sólo puede existir un único ser a cuya naturaleza pertenece la existencia, a saber, sólo aquel que tiene en sí todas las perfecciones y al que llamaré Dios” (*op. cit.*, p. 249; G IV, p. 182).

²“*Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna*” (G II, p. 64).

³E I, 19, dem., *op. cit.*, p. 56 (G II, p. 64): “Dios, en efecto (1/d6), es la sustancia, que (por prop. 1/11) existe necesariamente, esto es (por 1/7), a cuya naturaleza pertenece existir o (lo que es lo mismo) de cuya definición se sigue el existir mismo, y por tanto (por 1/d8) es eterno”.

⁴“Además, por atributos de Dios hay que entender aquello que (por 1/d4) expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia: eso mismo, digo, deben implicar los atributos como tales. Ahora bien, a la naturaleza de la sustancia (como ya he demostrado por 1/7), pertenece la eternidad. Luego, cada uno de los atributos de Dios debe implicar la eternidad y, por tanto, son eternos” (E I, 19, dem., *op. cit.*, p. 56; G II, p. 64).

⁵Así parece interpretarlo, por ejemplo, F. Alquié, quien, al criticar la prueba de la proposición 19, considera que ella es el testimonio de la persistencia de cierta jerarquía ontológica entre Dios y sus

sentido, no se sigue del hecho de que primero Dios es eterno, y luego lo son sus atributos. Los infinitos órdenes de existencia que son los atributos se identifican con el ser absolutamente infinito. Sin embargo, como señala Jaquet, también hay que tener muchas reservas con la idea de una co-eternidad de la sustancia y sus atributos. Porque si bien esa noción puede parecer adecuada, en la medida en que sirve para rechazar la imagen de una génesis o derivación jerarquizante de los *Dei attributa*, puede asimismo ocultar la unidad fundamental que los vincula con la sustancia infinita¹. De hecho, no es por otro motivo que, ya en los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza desconfiaba de la expresión “*coaeternum*”. En el capítulo X sobre la creación, en el que se perciben subrepticamente las marcas que constituirán su filosofía más personal, afirma en efecto que “no hay nada que sea coeterno a Dios”². Eso equivale a limitar al ser cuya existencia es infinita. La *Ética*, que expone como vimos la idea de una producción inmanente del ser infinito, se ahorra deliberadamente el recurso a expresiones como esa. En este sentido, la desaparición del concepto y de la doctrina de la creación en esta obra madura es solidaria con el abandono del término “coeterno”.

Ciertamente, entonces, de acuerdo con la ontología spinoziana los atributos se conciben por sí y en sí. Pero eso no significa que sean independientes, o que puedan existir separados de la sustancia de la que, en cambio, expresan su esencia en un movimiento inmanente de auto-producción. Spinoza utiliza todo un escolio para explicar esto:

“[...] aunque dos atributos sean concebidos como realmente distintos, a saber, uno sin ayuda del otro, no podemos, sin embargo, concluir de ahí que constituyen dos entes o dos sustancias diversas. Pues pertenece a la naturaleza de la sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí mismo, dado que todos los atributos que tiene, estuvieron siempre simultáneamente en ella (*simul in ipsa Semper fuerunt*) y ninguno pudo ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia (*sed unum quodque realitatem sive esse substantiae exprimit*)”³.

atributos. Cf. ALQUIÉ, F., *Le rationalisme de Spinoza*, *op. cit.*, p. 142. Más adelante, llega a decir lo siguiente: “Ainsi, que nous considérons le problème du rapport de la substance et de ses attributs, celui de l’unité ou de la multiplicité des substances, celui de l’expression, celui de la possibilité d’énoncer des définitions à la fois mathématiques et ontologiques, celui de la liberté de Dieu ou celui de l’éternité de son existence: l’idée d’un Dieu-Nature, loin d’être issue d’une construction Claire et d’une synthèse logique, paraît le fruit d’une juxtaposition ou d’une confusion” (*op. cit.*, p. 143).

¹ JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 54.

² “*Non esse quid extra Deum Deo coaeternum*”. Spinoza dice que no es necesario detenerse en la inadecuada idea de aquellos que creen que “el mundo, el caos o la materia desprovista de toda forma es coeterna a Dios y, por lo mismo, independiente de él” (CM II, 10; *op. cit.*, p. 287; G I, p. 270).

³ Cf. E I, 10 esc., *op. cit.*, pp. 44-45 (G II, p. 52).

De esta manera, comprendemos que el ser absolutamente infinito no es una suma o compuesto de partes, y que los atributos no son sustancias que se yuxtaponen en una indiferencia y en una exterioridad absolutas respecto de la única sustancia¹. Por lo tanto, como concluye Jaquet, lo interesante de la perspectiva que adopta en la *Ética* es que, aunque podría haber recurrido a la proposición 10 y a su escolio para probar, en la proposición 19, la eternidad de los atributos, Spinoza prefiere apoyarse en la definición 6, y mostrar que esa propiedad les pertenece porque expresan el ser o naturaleza de la sustancia. De esa manera, se evita cualquier interpretación errónea que tienda a debilitar la noción de la unidad de la sustancia y sus atributos². En el mismo sentido debe leerse el “*sive*” de la proposición 19: su propósito no es otro que afirmar, de entrada, que el Dios-sustancia se identifica con sus atributos, y que ellos expresan su esencia eterna. En definitiva, no hay que establecer una distinción real entre la eternidad de la sustancia y la de los atributos, precisamente porque no hay géneros de eternidad de acuerdo con la ontología de Spinoza. Los atributos son órdenes de existencia, irreductibles pero todos expresivos de igual manera de la esencia/existencia eterna de la única sustancia que llamamos Dios. La eternidad de los atributos no es un “tipo” de eternidad distinta de la de la sustancia; es la misma necesidad del ser expresándose en infinitos órdenes de existencia. Por eso, siendo fieles a la intención que manifiesta en la *Ética*, hay que concluir que la eternidad de los atributos no es menos perfecta que la del ser absolutamente infinito.

2. El problema de la eternidad de los modos infinitos

A diferencia de lo que sucede con el Dios-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. ¿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 finitas³. Detengámonos primero en lo que

¹JAUQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis*, op. cit., p. 55. Para el problema de la relación de los atributos y la sustancia, véase: Macherey, *Spinoza ou Hegel*, op. cit., y la más reciente tesis de GAINZA, M., *Espinoza: una filosofía materialista do infinito positivo* (inédita).

²JAUQUET, Ch., op. cit., pp. 57-58.

³Decimos que es ambiguo porque, como vimos en el capítulo anterior, los modos infinitos no son en estricto sentido “cosas”; son las leyes eternas que regulan, en los infinitos órdenes de existencia (atributos) la infinita producción de cosas que se siguen de la naturaleza de Dios. Ver *Supra*, capítulo 4.

Spinoza llama “cosas infinitas”, es decir, en los modos infinitos de los atributos¹. En esta investigación hemos procurado comprender la doctrina de la temporalidad de Spinoza confrontando (o al menos comparando) la perspectiva de la obra de 1663 y la carta 12 con la de la *Ética*. Sin embargo, con respecto a la difícil cuestión de la modalidad de existencia de los modos infinitos, ese camino no nos ofrece 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, como ya vimos en el capítulo anterior, entre estos textos tempranos y la *Ética* existe una obra que, aunque de dudosa autoría, puede arrojar ciertos indicios preliminares para llegar a una comprensión de la modalidad de existencia de los modos infinitos: el *Tratado breve*. Reiteremos aquí 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. Como mencionamos en la primera parte de esta tesis, 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*”. Ahora bien, como él mismo se encarga de aclarar, allí la expresión corresponde a una existencia sempiterna, es decir, a una duración sin comienzo e innumerable². Sin dudas, este no es el sentido que tiene la

¹ En la demostración de la proposición 11 de la segunda parte, la expresión “cosa infinita” (*rei infinita*) remite sin duda a los modos infinitos (inmediatos e immediato) cuya existencia fue deducida en el *De Deo*. En efecto, Spinoza reenvía allí a las proposiciones 21 y 22 de la primera parte, para sostener que el ser actual de la mente humana no puede ser la idea de una cosa infinita (porque existe necesariamente siempre), sino la de una cosa finita que existe en acto.

²Cf. CM II, 10, *op. cit.*, p. 288: “Qué se dice aquí con la expresión *ab aeterno*. Para que se entienda esto correctamente, hay que prestar atención a esta expresión *ab aeterno*, ya que nosotros queremos indicar

expresión en el *Tratado breve*, puesto que allí, específicamente en el capítulo 1 de la primera parte, Spinoza dice que las esencias 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*)¹. 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 obra². En definitiva, este escrito temprano 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 filosofía³. 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.

con ella, en este contexto, algo totalmente distinto de lo que hemos explicado antes, al referirnos a la eternidad de Dios. Efectivamente, aquí no entendemos por ella más que la duración sin principio o una duración tal que, aunque quisiéramos multiplicarla por muchos años o por millones de años, y este producto, a su vez, por millones, no lograríamos expresarla con ningún número, por grande que fuera”. Spinoza concluye ese capítulo afirmando que no puede existir una duración máxima, es decir, una duración tal que no sea posible concebir una mayor. Recordemos, por otro lado, que en esa obra la omnipotencia de Dios está vinculada a la divisibilidad de la duración de las cosas creadas, y que Spinoza afirma la sempiternidad de la creación. Cf. CM II, 1, *op. cit.* p. 264; G II, p. 251.

¹ TB I, 1, *op. cit.*, p. 56; G I, p. 15.

² Cf. por ejemplo CM II, 1. Prelorenzós (*op. cit.*, p. 249) y Jaquet (*op. cit.*, p. 71) recurren a esta misma explicación para rechazar la reducción de la expresión “van allee eeuwigheid” a una especie de duración ilimitada.

³ GUEROULT, M., *op. cit.*, p. 309 y PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, pp. 302-303, respectivamente.

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 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 arrojó 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 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. Ahora bien, debemos reconocer que saber esto —i.e. 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 formal¹. 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 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 demostración². 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”³.

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 misma⁴. 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 mediata— 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 existere*” o “*tota simul*”), muchos intérpretes han afirmado que Spinoza no es del todo riguroso y que la

¹“Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, debieron existir y ser infinitas, esto es, son eternas e infinitas en virtud del mismo atributo” — “Todo cuanto se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto que está modificado por una modificación tal que por él existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito” (E I, 21-22, *op. cit.*, pp. 57-58).

²Cf. E I, 21 dem., *op. cit.*, p. 57. Sobre esto, cf. *Supra*, cap. 4, apartado II.

³E I, 22 dem., *op. cit.*, p. 58.

⁴GUEROULT, M., *op. cit.*, 309; Alquié, *op. cit.*, p. 147; GIANCOTTI, E., *op. cit.*, p. 295; MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, en: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, *op. cit.*, p. 681; PRELORENTZOS, Y., *La durée chez Spinoza*, *op. cit.*, pp. 250-ss, y 299-303; JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 58.

modalidad de existencia de los modos infinitos se reduce a una sempiternidad (duración infinita) opuesta a lo eterno como intemporalidad¹. 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 “perpetuidad” y que les corresponde como modalidad de existencia el “*aevum*” escolástico².

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?³ 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

¹Puesto 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, B., *op. cit.*, p. 72; KNEALE, *op. cit.*, pp. 224-238; DONAGAN, “Spinoza’s Proof of Immortality”, en: GREENE (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, 1973, pp. 241-258 (Incluido después en: G. Lloyd (ed.), *Spinoza: Critical Assesments*, *op. cit.*, pp. 349-363); GUEROULT, *Spinoza. Ethique I. Dieu*, *op. cit.*, pp. 304-ss. Véase también: DIODATO, R., *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell’ontologia spinoziana*, Milano CUSL, 1990, p. 60 nota 192; y DELAHUNTY, R. J., *Spinoza*, London, Routledge and Kegan, Paul, 1985, pp.144-147. Estos dos últimos intérpretes se refieren a la obra de 1663, que no considera —como vimos— a los modos infinitos, y mucho menos su modalidad de existencia.

²Cf. GUEROULT, M., *op. cit.*, t. 1, p. 309: “L’*éternité* n’est plus ici *nécessité* absolue d’exister par soi, mais seulement *nécessité* d’exister par un autre, d’une existence absolue et sans limite: elle est l’existence nécessaire de l’effet incondonné d’une cause absolue. Cette *éternité*, que la chose tient, non d’elle-même, mais de sa causa, *éternité* d’emprunt, propre à ce qui est toujours sans se soutenir soi-même, simple *durée infinie*, coextensive à l’*éternité* de sa causa, n’est à la rigueur que perpétuité, ou sempiternité: *Semper existit* (Prop. 21). C’est l’*aevum*, plutôt que l’*aeternum*”. 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.

³Todavía más, en virtud de la deriva antropológica que tendrá este problema de comprensión de la eternidad, podemos asimismo preguntarnos: ¿por qué no se refirió a la doctrina presente en la quinta parte de la *Ética* (eternidad de la mente) tal como había hecho en los *Pensamientos metafísicos*, en donde juzga que es posible que el alma sea “inmortal”? ¿Debemos sorprendernos de la desaparición del concepto de *immortalitas* de la obra póstuma, y acusar a Spinoza de poco riguroso? ¿O acaso eso tiene una explicación perfectamente comprensible en los términos en que expone las cosas? Como diremos en la conclusión de este capítulo, nos parece que Spinoza no temporaliza la eternidad, que no se contradice a sí mismo, y que los términos que emplea, por ejemplo para describir la eternidad de la mente (*remanet, duratio*, etc.), se relacionan en parte con la necesidad de comunicar una doctrina irreductible a la de la tradición y a la de la comprensión del vulgo.

expresan de manera necesaria en los atributos. Como intentamos mostrar en el capítulo previo, de hecho, la palabra “siempre” puede expresar en Spinoza una presencia absoluta, y no una mera presencia temporal, o espacio-temporal condicionada¹. 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 dado².

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

¹Ver *Supra*. Cf. MACHEREY, P., *Hegel o Spinoza, op. cit.*, p. 257.

²Cf. JAQUET, Ch., *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. Para un estudio detallado del adverbio “*simul*” en la *Ética*, véase: Morfino, “L’uso dell’avverbio *simul* nell’*Etica*, en. D’ANNA – MORFINO (eds.), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi moderni*, Mimesis, Milano, 2012.

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 contradiría 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 infinitos¹.

¿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

¹ Para una interpretación diversa, véase: PRELORENTZOS, *op. cit.*, pp. 250-ss. La aproximación de Prelorentzos a este cuestión es bastante extraña, porque aunque reconoce explícitamente que son eternos en el sentido de intemporales, el exégeta griego señala sin embargo que Spinoza no es riguroso en relación con la determinación de la existencia de los modos infinitos, a los cuales parecería a veces corresponderles una duración infinita. Prelorentzos justifica su interpretación a través de un estudio del campo de aplicación del corolario de la proposición 24, al que relaciona con el escolio de la proposición 28. En este último, recordemos, Spinoza se refiere a “cosas inmediatamente producidas” por Dios, y reenvía —en el original latín— al corolario mencionado, en donde se afirma que “la esencia de las cosas [producidas por Dios] no puede ser causa ni de su existencia ni de su duración”. Spinoza pareciera pues reconocerles una duración a los modos infinitos. Ahora bien, como hemos visto, aunque pueden ampliarse y abarcar legítimamente a todos los modos, tanto la proposición 24 como su corolario se aplican sobre todo a las cosas particulares, de las que Spinoza dará una suerte de definición en el corolario de la proposición siguiente. Además, como han señalado Deleuze (*op. cit.*, pp. 185) y Jaquet (*op. cit.*, p. 192), Spinoza no emplea en el corolario de la proposición 24 el término “*duratio*” en su sentido riguroso, esto es, como lo definirá en la segunda parte (“continuación indefinida de la existencia”); al contrario, el filósofo holandés lo utiliza conforme al uso escolástico, es decir, en un sentido genérico y sin prejuzgar la naturaleza de la temporalidad propia de los modos. Lo que le interesa subrayar a Spinoza allí es sobre todo el estatus ontológico de los modos, y no afirmar —antes de definirla— su duración. De manera que, aún si se insiste en ampliar ese corolario a los modos infinitos, los términos “existencia” y “duración” pueden reenviar tanto a su eterna producción por parte de la sustancia como a su existencia temporal. El escolio de la proposición 28 tampoco prueba mucho. En primer lugar, porque en consonancia con lo que afirma desde el *Tratado breve*, sabemos que para Spinoza lo que es producido inmediatamente es eterno y no puede perecer. Pero además, porque ese escolio no postula de ninguna manera una oposición entre “esas cosas” producidas inmediatamente (*quaedam*) y las “otras” (*et alia*). Incluso podría sostenerse, como hace Jaquet para desestimar la interpretación de Prelorentzos, que ese escolio no considera para nada a los modos infinitos, y que la expresión “cosas inmediatamente producidas por Dios” se aplica con carácter de exclusividad a lo que hacia el final de la quinta parte Spinoza llamará “modos finitos eternos” (esto es, al entendimiento adecuado), precisamente para explicar que son efectos directos o inmediatos de la potencia de Dios, a diferencia de los modos finitos que duran, cuya determinación divina —como explica la proposición de ese escolio— se produce necesariamente *por medio* de otro modo finito.

cambio permaneciendo idéntico a sí mismo¹. Sin embargo, en este caso puede decirse lo mismo: su ser eterno no se deduce 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 inmediatos². 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, 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.

En definitiva, creemos que es preciso 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 causa³. 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 Prelentzos 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 causa⁴. En la misma línea, incluso puede decirse con Moreau lo siguiente. Aunque Spinoza rechaza explícitamente desde la

¹ “[...] la faz de todo el universo, [...] aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma” (Carta 64, en: *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 351 (G IV, p. 278: “*facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*”). Lo mismo puede decirse de la Naturaleza-Individuo, tal como aparece en el Lema VII de la segunda parte de la *Ética*.

² JAQUET, Ch., *op. cit.*, pp. 66-67.

³ Curley, por medio de otro camino, llega a una conclusión similar: “These laws of motion and rest in turn serve as the principles of explanation for more particulars fact, i.e., for laws of lesser generality and for particular happenings in nature. These laws are infinite in the same sense that the laws involved in the attributes: they apply throughout nature, without limitation to any particular time and place. *They are eternal in the sense that their existence is necessary*. But the nature of the necessity here is not quite the same as that possessed by the attributes. The attributes involve principles which, for purely logical reasons, could not have a cause and could not have been otherwise. The infinite modes involve principles which do have a cause and could be otherwise. But that cause could not have been otherwise. So they are necessary, but their necessity is derivative from that of the attributes” (CURLEY, E., *Behind the Geometrical Method*, *op. cit.*, p. 46).

⁴ Puesto que derivan *necesariamente* de la naturaleza absoluta de Dios son eternos sin restricción. Como veremos a continuación, en la medida en que se las concibe *sub specie aeternitatis*, también las cosas singulares son en cierta medida eternas. Cf. MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité chez Spinoza”, en: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, *op. cit.*, pp. 681-691; ROUSSET, *op. cit.*, pp. 48-67; PRELORENTZOS, *op. cit.*, pp. 263-ss; JAQUET, *op. cit.*, pp. 64-72.

misma definición VIII la simetría entre la eternidad y cualquier duración, 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: el “siempre” (*semper*) no forma parte de la definición de la eternidad, *pero es una consecuencia de ella*¹. 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 eternidad².

3. Eternidad y finitud: las cosas singulares

Los modos infinitos son eternos en virtud de la fuerza de su causa, y su eternidad significa atemporalidad. Aunque sea “derivada”, esa existencia les corresponde sin restricción. ¿Puede lo mismo decirse de las “cosas finitas”, es decir de los modos que expresan los atributos divinos “de cierta y determinada manera”? Spinoza nos invita a pensar que sí. En efecto, como vimos en el capítulo 4, en la medida en que están contenidas en los atributos eternos, las esencias de todas las cosas —existan o no en la duración— se conciben como verdades eternas que “deben” existir, más tarde o más temprano según las circunstancias, pero siempre de manera necesaria a partir de la potencia de Dios³. Es decir, en otras palabras, las cosas particulares finitas fluyen del interior del plano infinito, por la acción omnipotente de la causa absoluta (inmanente) que, al causar su propia esencia y existencia, produce *in se* todas las cosas singulares y sus leyes universales. Todavía más: *durante* su existencia actual presente, la fuerza con la que esas cosas particulares perseveran en ese estado, se sigue de la necesidad eterna de Dios⁴. En fin, en la quinta parte de la *Ética*, el filósofo holandés sostiene que todas las cosas (todos los efectos de la potencia de Dios) implican la existencia si se los considera *sub specie aeternitatis*⁵. Esto es, revelan una propiedad de su naturaleza (la necesidad de existir) cuando son aprehendidos según esa modalidad de conocimiento.

¹ Asimismo, los modos finitos son el testimonio de que la doctrina de Spinoza admite la posibilidad de que sean durables (o temporales) y que, no obstante, tengan un aspecto eterno.

² MOREAU, P.-F., *op. cit.*, p. 507.

³ Cf. E I, 16 y 17 esc. Véase *Supra*, capítulo 4.

⁴ Cf. E II, 45 esc., *op. cit.*, p. 113.

⁵ E V, 30 dem., *op. cit.*, pp. 260-261: “La eternidad es la misma esencia de Dios, en cuanto ésta implica la existencia necesaria (por 1/def. 8). Concebir, pues, las cosas *sub specie aeternitatis* es concebir las cosas,

Ahora bien, no debemos sacar conclusiones precipitadas. Porque no parece posible calificar de eternas cosas que sin duda pueden perecer y son mortales. De hecho, recordemos que, incluso si puede admitirse que su esencia es, como las esencias de todas las cosas, una verdad eterna, aquí no se trata de su esencia sino de su existencia. ¿Cómo podemos resolver esta cuestión?

Sabemos que para Spinoza una cosa singular es una cosa finita que tiene una existencia determinada¹. Esto significa que se encuentra situada en una relación de reciprocidad con otras cosas finitas y tiene por eso una *existencia espacio-temporal*, pudiendo ser destruida. No sólo “pudiendo”; en tanto es “finita” ha de perecer necesariamente algún día. En la *Ética* la destructibilidad de las cosas singulares es planteada de manera axiomática: “En la naturaleza real no se da ninguna cosa singular más poderosa y fuerte que la cual no se dé ninguna otra, sino que, dada una cualquiera, se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida”².

Más adelante, Spinoza precisa que este axioma “se refiere a las cosas singulares en cuanto que se las considera en relación con cierto tiempo y lugar”³. Es decir, cuando (o mientras) no se las aprehende en su determinación intrínseca por la fuerza eterna que las produce necesariamente. La *existencia* de las cosas singulares finitas, entonces, sin duda depende de Dios, que es siempre su causa eficiente (inmanente)⁴. Ahora bien, la condición bajo la cual Dios produce, autoproduciéndose a sí mismo, la existencia de las cosas finitas, es simultáneamente la de la determinación de un modo finito por otro modo finito, en un juego o secuencia necesaria que no tiene un comienzo absoluto ni un fin predeterminado en esa serie⁵. Ésta es por lo tanto la situación concreta de las cosas particulares: tienen una *esencia* propia y singular, en la cual se expresa “de una cierta y determinada manera” la sustancia eterna (o mejor dicho: los atributos de la sustancia); y *existen* todas en exterioridad unas respecto de las otras, en un encadenamiento —o en

en cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia”.

¹ E II, def. 7, *op. cit.*, p. 78.

² E IV, Axioma, p. 187. Una traducción más clara sería: “En la naturaleza de las cosas no se da ninguna cosa singular tal que no se de otra más potente y fuerte. Sino que, dada una cosa cualquiera, se da otra por la que aquella puede ser destruida” (G II, p. 210: “*Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunq; data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui*”).

³ E V, 37 esc., p. 265.

⁴ “Una cosa que está determinada a obrar algo, ha sido necesariamente determinada así por Dios” (E I, 26, *op. cit.*, p. 59).

⁵ Cf. E I, 28 (G II, p. 69).

una red— interminable de determinaciones modales. Lo cual no quita, sino al contrario postula, la necesidad de su desaparición en el orden común de la naturaleza.

Como señalamos en el capítulo 4, esto significa que los modos finitos son doblemente determinados, de acuerdo a la necesaria relación de exterioridad que mantienen en la existencia con los otros modos finitos (determinación extrínseca), y de acuerdo a su vínculo “esencial” con la sustancia de la cual son simplemente una modificación (determinación intrínseca). La primera modalidad designa la determinación intra-modal, por la cual se dice que las cosas duran; la segunda, refiere a la causalidad inmanente que rige a esas mismas cosas finitas mientras existen actualmente: se trata aquí de la naturaleza misma de su existencia (*ipsa existentia rerum singularum*), que expresa su *conatus* y que, como demostrará Spinoza en la quinta parte, puede ser objeto de un conocimiento¹.

Como sostiene Rousset, la doctrina de la *Ética* afirma que somos eternos porque somos una parte de la eternidad; o dicho de otra forma: somos eternos porque la sustancia nos comunica esa propiedad real. Nuestra eternidad, entonces, es en primera instancia la necesidad intrínseca de existir que se afirma en todo instante de nuestras vidas. Pero, como dice el intérprete, no alcanza con ser una parte de la eternidad (i.e. con expresar una verdad eterna) para ser eterno en el sentido de salvación y de la liberación que es objeto de la última parte de la *Ética*. Se requiere un conocimiento, se requiere una idea². Es necesario devenir conscientes de la eternidad que somos. Si la eternidad de los modos finitos se vincula a su necesidad intrínseca, y no a la necesidad extrínseca que los lleva a la existencia (o duración), es decir, al orden común de la naturaleza o serie infinita de causas finitas, eso supone *ipso facto* que solamente ciertos modos son con rigor eternos, a saber: aquella parte de su ser que es determinada internamente (el entendimiento adecuado y el amor que de allí resulta).

¹ E II, 45, esc., *op. cit.*, pp. 112-113: “[...] hablo de la misma naturaleza de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos (ver I/16). Hablo, digo, de la existencia misma de las cosas singulares, en cuando que son en Dios. Pues, aunque cada una esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios”. Spinoza reenvía a este pasaje cuando, en la quinta parte, demuestra la existencia de la concepción *sub specie aeternitatis*: “Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos *sub specie aeternitatis*, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios, como hemos mostrado en 2/45, y véase también 2/45esc.” (E V, 29 esc., *op. cit.*, p. 260).

² ROUSSET, B., *La perspective final de l’Ethique*, *op. cit.*, p. 50. Matheron también sostiene que “somos” eternos en este sentido.

Aunque la noción de eternidad —tal como es definida en la *Ética*— no se aplique exclusivamente a Dios y, por el contrario, se extienda legítimamente a otras “cosas”, para Spinoza los modos finitos no “son” eternos de manera irrestricta. En palabras de Matheron: “tienen” algo eterno¹. Como veremos a continuación, Spinoza se aboca en la segunda mitad de la quinta parte de la *Ética* a demostrar precisamente eso.

IV. El problema de la atribución de la eternidad a los modos finitos

En la última parte de la *Ética* se distinguen claramente dos secciones. Antes del escolio de la proposición 20, Spinoza dice haber estudiado todo aquello que concierne a la “vida presente”, esto es, a la duración de la mente y del cuerpo, y también a todo aquello que puede la primera contra los afectos nocivos. A partir de entonces, se propone demostrar una doctrina oscura: la eternidad de la mente, o más precisamente del entendimiento humano². Sea como sea que lo comprendamos, algo es seguro: para Spinoza no se trata de un problema menor, y el solo hecho de que no cierre la obra después de exponer los remedios contra los afectos es un testimonio de ello.

Las cuestiones que abordamos en este apartado, relativas al significado de la atribución de la eternidad a los modos finitos y a la concepción *sub specie aeternitatis*, son sin dudas las más difíciles y polémicas de todo el pensamiento spinoziano. Se han escrito muchas interpretaciones diversas, y tomar partido únicamente por algunas de ellas supone ignorar algunos aspectos ambiguos, por decir poco, de la doctrina de Spinoza³. Es por eso que las líneas que siguen no pretenden en absoluto resolver todos los problemas de la teoría de la eternidad de la mente. Nuestro interés es más bien otro: aceptando los puntos oscuros de la doctrina, queremos “descubrir” el sentido que

¹ MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité chez Spinoza, en: *op. cit.*, p. 681.

² Tan oscura que un intérprete pudo sostener sin ambages: “[...] the final one-twentieth of the work [the *Ethics*], from 5p23 to the end, contains a failure of a different order —an unmitigated and seemingly unmotivated disaster” (Cf. BENNETT, J., *A Study of Spinoza’s Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1984, p. 357). Entre los problemas que señala el intérprete, ocupa un lugar especial la supuesta negación del llamado “paralelismo” que conllevaría la teoría de la eternidad de la mente (o de una “parte” de ella) (Cf. *op. cit.*, p. 358). Curley (*Behind the Geometrical Method, op. cit.*, p. 68-69, 85 y 160 nota 48), a quien Bennett menciona de manera explícita, ha respondido a la crítica rechazando la lectura que hace este último de la relación y diferencia entre los atributos. Más allá de esto, Curley reconoce las dificultades de interpretar esta cuestión: “[...] in spite of many years of study, I still do not feel I understand this part of the *Ethics* at all adequately” (*op. cit.*, p. 84). Incluso Macherey reconoce la ambigüedad de estas proposiciones. Cf. MACHEREY, P., *Introduction à l’Étique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération, op. cit.*, p. 127.

³ Para un abordaje completo de la cuestión, véase las obras y textos de Hallett, Gueroult, Alquié, Matheron, Deleuze, Kneale, Hardin, Donagan, Bennett, Curley, Delahunty, Nadler (*Spinoza’s Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, Clarendon Press, Oxford, 2001), Prelorentzos, Moreau, Jaquet, Ramond. Cf. la bibliografía al final.

acompaña y dirige las afirmaciones de nuestro autor. Y puesto que esta investigación pretende asimismo estudiar el vínculo de la eternidad con la duración, nuestro objetivo incluye dos propósitos: por un lado, indagar los motivos que determinan el rechazo por parte de Spinoza de concebir la eternidad de la mente en los términos de una inmortalidad del alma, y por el otro, comprender qué puede significar que, cuando muere el cuerpo, “permanece algo” de la mente que es eterno”¹.

1. ¿Inmortalidad del alma versus eternidad de la mente?

Comencemos por el rechazo de nuestro autor de presentar su doctrina de la eternidad de ciertos modos finitos en la *Ética* en los términos de una inmortalidad del alma. ¿A qué obedece esa negativa? ¿La ausencia casi total del concepto de *immortalitas* en este texto implica que la teoría de la inmortalidad del alma desaparece por completo?² ¿No debemos pensar que se halla cubierta prudentemente en la doctrina de la eternidad de la mente? Esta parece ser la opinión de Wolfson, para quien la última parte de la obra póstuma no tiene otro propósito que demostrar, en la senda de la tradición judía de su formación juvenil, la inmortalidad del alma y refutar a quienes, como Uriel da Costa, la niegan³. Sin embargo, si esto fuera así, podríamos quizá ser conducidos a creer que la aproximación de Spinoza a la cuestión que nos ocupa es el producto de su adhesión a ciertas doctrinas de la teología judía y cristiana, así como a la creencia vulgar que identifica la inmortalidad del alma con una forma de existencia “más allá”, con una promesa futura; o bien, para defender de esa incoherencia a Spinoza, podríamos pensar que las últimas proposiciones de la *Ética* expresan simplemente la prudencia de nuestro autor, por lo cual su discurso final sería una concesión destinada a proteger la heterodoxia de la obra. ¿Acaso debemos elegir alguna de esas vías? Como esperamos mostrar, creemos que ninguna de estas opciones puede sostenerse, y que la posición de Spinoza es tan original como difícil de comprender.

Para dilucidar por qué no hay que asimilar la eternidad atribuida a los modos finitos con una inmortalidad del alma, y para responder en los mismos términos que se plantea la

¹ E V, 23, *op. cit.*, p. 257: “La mente humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino permanece algo de ella que es eterno” (G II, p. 295: “*Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est*”).

² El término no aparece nunca como sustantivo (*immortalitas*), y sólo una vez como adjetivo (*immortalem*). Ahora bien, ni siquiera allí es utilizado para afirmar la existencia de la mente en un “más allá” de esta vida. Cf. E V, 41 *esc.*, *op. cit.*, p. 268. Ver *Infra*.

³ WOLFSON, H.A., *op. cit.* (II), p. 323-ss.

cuestión en el desarrollo de la filosofía spinoziana, conviene resumir muy brevemente la forma en que aparece la doctrina en los textos que preceden a la *Ética*.

El mayor contraste con esta obra lo encontramos en el único escrito que Spinoza publicó en vida con su nombre. En efecto, como sabemos, en los *Pensamientos metafísicos* (texto que no expresa tanto el pensamiento de nuestro autor cuanto su lectura y enmienda del cartesianismo y la escolástica), se afirma y demuestra la inmortalidad del alma¹. El filósofo holandés sigue a Descartes, para quien la inmortalidad del alma supone una forma de subsistencia basada en el carácter sustancial de la mente, y cuya conservación depende de la voluntad inmutable del Dios creador². En pocas líneas, nuestro autor reproduce prácticamente la misma doctrina: la mente es inmortal en virtud de las leyes de la naturaleza, es decir, a causa de los decretos inmutables establecidos por Dios, de lo que se sigue que una sustancia no puede ser destruida ni por sí misma ni por Dios; en consecuencia, la mente permanece o dura (más allá del cuerpo) gracias al concurso divino³. Es cierto que un poco antes, más precisamente en el capítulo 8, Spinoza cuestiona indirectamente la noción cartesiana de voluntad divina. Sin embargo, cuando analiza y demuestra la inmortalidad en el capítulo 12, el filósofo holandés sostiene de manera explícita que “quien tiene potestad para crear una cosa lo tiene también para destruirla”, y que “Dios puede cambiar” las leyes que fijó⁴. En este sentido, podemos concluir que en los *Pensamientos metafísicos* Spinoza se mantiene a grandes rasgos fiel a Descartes y no expone su propia doctrina, según la cual la eternidad ya no es una propiedad exclusiva de Dios⁵.

¹ Cf. CM II, 12, *op. cit.*, pp. 293-296 (G I, pp. 275-277).

² Cf. DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Sexta Meditación, *op. cit.*, pp. 61-75; Id., *Objeciones y respuestas*, sobre todo las segundas y las cuartas, *op. cit.*, pp. 101-127 y 161-204, respectivamente. Sobre esto, véase: ROUSSET, B., “La réflexion spinoziste sur l’immortalité”, en: *Studia Spinozana XI*, 1995 (Citamos de la reedición del artículo en: *L’immanence et le salut. Regards spinozistes*, *op. cit.*, pp. 204-205).

³ “[...] cuando hablamos del alma (*anima*), no indagamos qué pueda hacer Dios, sino únicamente qué se sigue de las leyes de la naturaleza. [...] Puesto que de dichas leyes se sigue claramente que una sustancia no puede ser destruida, ni por sí misma ni por otra sustancia creada [...] nos vemos obligados por las leyes de la naturaleza a afirmar que el alma (*mens*) es inmortal. Y, si decidimos examinar más a fondo el asunto, podremos probar clarísimamente que es inmortal. Efectivamente, según acabamos de demostrar, de las leyes de la naturaleza se sigue claramente que el alma (*anima*) es inmortal. Ahora bien, las leyes de esa naturaleza son los decretos de Dios, revelados por la luz natural [...], decretos [que] son inmutables. De todo ello concluimos, pues, que Dios ha manifestado a los hombres su voluntad inmutable sobre la duración de las almas (*circa durationem animarum hominibus*). [...] Está, pues, totalmente claro que las almas (*mens*) son inmortales; y no veo yo qué se puede añadir, a este respecto, sobre el alma humana en general” (CM II, 12, *op. cit.*, pp. 296-296; G I, pp. 276-277).

⁴ Cf. CM II, 12, *op. cit.*, p. 294 y 295, respectivamente (G I, p. 276).

⁵ Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 88; ROUSSET, B., “La réflexion spinoziste sur l’immortalité”, en: *op. cit.*, p. 209.

Un balance preliminar entre la obra publicada en 1663 y lo que sostiene en la *Ética* nos arroja por lo tanto la siguiente conclusión: el abandono del concepto de inmortalidad no es un accidente y responde en cambio a una modificación profunda de la doctrina del ser y de la conservación de las cosas naturales. Ahora bien, como subraya con razón Rousset, la reflexión sobre la doctrina cartesiana de la inmortalidad, así como sobre otros aspectos de la filosofía de Descartes, es precisamente lo que le permitirá a nuestro autor elaborar una respuesta original al problema tradicional de la inmortalidad del alma¹.

El otro escrito que Spinoza publicó en vida (aunque de forma anónima) no merita aquí mucho análisis. En todo caso, sirve a nuestro propósito más por lo que no dice que por lo que afirma. En efecto, el *Tratado teológico político*, muy probablemente escrito unos años después de la publicación de la obra prologada por Meyer, no aborda de manera explícita la cuestión metafísica de la inmortalidad². Y si bien esa ausencia —en un escrito cuyo interés primordial es estudiar la relación entre religión y política— no nos sorprende demasiado, lo que sí llama nuestra atención, y merece por eso ser destacado, es que Spinoza omite la inmortalidad en su listado de los “dogmas de la fe universal” requeridos para asegurar la vida común en una ciudad, entre los que sí menciona la creencia en un Dios que juzga y perdona³. Como subraya Rousset, el silencio de nuestro autor no puede sino ser deliberado, pues es el signo de su rechazo de considerar el juicio y la sanción divinas como elementos vinculados a una subsistencia después de la muerte, es decir, a una inmortalidad. De esa manera, excluye de la moral la preocupación por una vida en un más allá, algo que la *Ética* confirmará⁴.

Los otros textos que fueron publicados de manera póstuma son en cambio muy importantes para el tema que trabajamos⁵. Como sabemos, el *Tratado de la reforma del*

¹ Rousset (*op. cit.*, p. 210) menciona tres modificaciones que el filósofo holandés opera de manera implícita sobre los textos cartesianos (la relación entre la sustancia y los modos, la naturaleza de la “procreación” continua de Dios, y el significado de la inmutabilidad de las leyes naturales). Estos cambios, sostiene, le permitirán elaborar su doctrina del *conatus* y de la conservación de los modos en tanto que “partes” (o mejor, expresiones positivas) de la sustancia, y de esa forma dotar de sentido el rechazo explícito de la noción de inmortalidad.

² El término aparece una sola vez y lejos de cualquier significado técnico.

³ Cf. *Tratado teológico político* XIV, *op. cit.*, pp. 314-315 (G III, pp. 177-178). Por supuesto, estos dogmas son reglas “necesarias” sólo para los hombres que viven de acuerdo a la fe y la obediencia, y en absoluto para aquellos que se rigen —como demostrará la *Ética*— por los dictámenes de la razón. Cf. E V, 10 escolio.

⁴ Cf. ROUSSET, B., “La réflexion spinoziste sur l’immortalité”, *op.cit.*, p. 207.

⁵ Omitimos en este resumen el *Tratado político* y la *Correspondencia*. El primero puesto que su abordaje del problema de la eternidad es tangencial y no se vincula con la cuestión específica de la inmortalidad del alma; sólo se menciona la noción de “eterno” en relación con el poder de Dios, o con las leyes que se siguen de su naturaleza (Cf. por ejemplo TP II, 2 y 8, *op. cit.*, pp. 90 y 95, respectivamente). Y cuando lo

entendimiento, que es anterior a los escritos que mencionamos antes, no estudia en ninguna parte el problema de la inmortalidad y se interesa por la determinación de un bien que “hiciera gozar [a quien lo descubriera] eternamente de una alegría continua y suprema”¹. Sin embargo, en la medida en que presenta una introducción a la filosofía y al modo de vida que conlleva, este opúsculo inconcluso ofrece elementos importantes para comprender la posición definitiva de Spinoza. En el párrafo 89, en efecto, nuestro autor indica el uso que podemos hacer de las palabras y aquél que deberíamos hacer para satisfacer las exigencias del entendimiento; y entre los términos que menciona, está el de “inmortalidad”:

“Añádase a ello que las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y que, por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento. Lo cual se ve en que a todas aquellas cosas que sólo se hallan en el entendimiento y no en la imaginación les impusieron con frecuencia nombres negativos, tales como incorpóreo, infinito, etc.; y, además, muchas cosas que son afirmativas las expresan negativamente, y al revés, por ejemplo, increado, independiente, infinito, inmortal, etc. Es que sus contrarios los imaginamos mucho más fácilmente [...]”².

La posición de Spinoza no deja lugar a dudas: puesto que la imaginación no puede concebir positivamente lo eterno, se lo representa como la negación de lo mortal. De esta manera, a partir de su contrario, se forja la noción de una inmortalidad, y termina prevaleciendo sobre el uso (positivo y basado en el entendimiento) de la de eternidad. Desde la perspectiva que abre este texto de juventud, entonces, la inmortalidad no es

utiliza respecto de otra “cosa” es dudoso que signifique lo mismo que en la *Ética*. En el párrafo 9 del capítulo X sostiene que “si algún Estado puede ser eterno (*imperium aeternum esse potest*), necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes” (op. cit., p. 240). Según Jaquet (op. cit., p. 96), quien discrepa en esto con M. Francès, es legítimo tomar ese término en su significado técnico, irreductible a una “perpetuidad”. Por nuestra parte, sin un estudio detallado de la obra, preferimos no dar una opinión al respecto. En lo que concierne a la *Correspondencia*, omitimos un comentario de algunas cartas en las que —también tangencialmente— aparece el problema (sobre todo en el intercambio con Blyenbergh), porque no agregan mucho ni ofrecen una prueba formal de la inmortalidad.

¹TIE § 1, op. cit., p. 77. Cf. también el párrafo 10 (op. cit., p. 80), en el que se menciona el “amor hacia una cosa eterna e infinita” (*amor erga rem aeternam et infinitam*), que puede procurar la alegría suprema de manera constante. Sin dudas, este amor es equivalente al *amor erga Deum* que desarrollará en detalle la *Ética*, refiriéndolo a sus “expresiones” temporales y eternas. Sobre esto, véase: Matheron, “L’amour intellectuel de Dieu, patire éternelle de l’amor erga Deum”, en: op. cit., pp. 707-725.

²TIE § 89, op. cit., p. 118 (G II, p. 33).

otra cosa que la versión imaginativa de una realidad o aspecto positivo que sólo el entendimiento puede aprehender¹.

Finalmente, debemos referirnos al *Tratado breve*, texto importante para nosotros porque —a diferencia de los *Pensamientos metafísicos*— rechaza de manera explícita la teoría de la creación continua y, por eso, no admite ninguna distancia esencial entre Dios y sus efectos. Al contrario, afirma la inmanencia de las cosas en Dios, y sobre todo su “unión”². Ahora bien, pareciera que en esta obra Spinoza no se atiene a su propia advertencia del *Tratado de la reforma del entendimiento*, y que por eso utiliza indistintamente los conceptos de inmortal y eterno para caracterizar el estado inalterable del entendimiento humano que se une a Dios. En efecto, en la nota 15 del Prefacio de la segunda parte dice que “[...] el alma es un modo en la sustancia pensante [que] uniéndose con sustancias que son siempre las mismas, ha podido hacerse a sí misma eterna”³. Pero más adelante demuestra la indestructibilidad del alma en un capítulo titulado precisamente “De la inmortalidad del alma” (*Van des Ziels Onsterselykheid*)⁴. Si el *Tratado breve* es, como reconocen todos los intérpretes, posterior al *Tratado de la reforma del entendimiento*, ¿cómo debemos comprender esa utilización de los términos? ¿Son aquí nociones intercambiables? Para comenzar a dar una respuesta, debemos destacar dos cosas: en primer lugar, que la obra que comentamos en este momento fue el resultado de sucesivas redacciones. De hecho, como sabemos, existen dos manuscritos en holandés del *Tratado*, y ninguno fue escrito por Spinoza⁵. En segundo lugar, hay que subrayar el hecho de que todas las obras que sí fueron escritas por el

¹ Por eso Jaquet (*op. cit.*, p. 84-85) dice que la utilización de la palabra inmortal, en lugar de la de eterno, consiste en una “usurpación” ilegítima del término, que depende de la imaginación.

² Cf. por ejemplo *Tratado breve* II, capítulo 26, 9: “Por todo lo ahora dicho se puede comprender muy fácilmente cuál es la libertad humana, que yo defino como sigue: es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios [...]” (*Op. cit.*, p. 167). Spinoza se refiere de manera explícita a esta cuestión en dos momentos del texto: en las notas 14 y 15 del Prefacio de la segunda parte, y en el capítulo 23, también de la segunda parte. Por otro lado, señalemos que este escrito también nos interesa porque a través de sus afirmaciones, muchas de las cuales ciertamente serán abandonadas, nos permite comprender la evolución del pensamiento de Spinoza desde la obra publicada en 1663 hasta la *Ética*, en la que nuestro autor pretende demostrar la *eternidad de la mente*.

³ El pasaje completo dice: “[14]. Pero, si otros cuerpos actúan sobre el nuestro tan violentamente, que no puede mantenerse la proporción de 1 a 3 del movimiento, eso constituye la muerte, y una aniquilación del alma, en cuanto que ella es tan sólo una idea, conocimiento, etc., de este cuerpo con esta proporción de movimiento y reposo. [15]. Pero, como ella (el alma) es un modo en la sustancia pensante, ha podido conocer y amar a ésta, junto con la de la extensión, y uniéndose con sustancias que son siempre las mismas, ha podido hacerse a sí misma eterna” (*Tratado breve* II, Prefacio, notas 14-15, *op. cit.*, p. 100, G I, p. 52).

⁴ Cf. *Tratado breve* II, cap. 23, *op. cit.*, pp. 156-157; G I, pp. 102-103.

⁵ Los dos manuscritos holandeses fueron encontrados en el siglo XIX. Como reconocen los intérpretes, Spinoza probablemente escribió el original en latín. Pero como no contamos con ese texto, es difícil saber con certeza si utilizaba los términos *immortalitas* o *immortalis* para referirse a la parte de la mente que tiene un estado inalterable.

filósofo holandés, distinguen sistemáticamente los conceptos de inmortalidad y eternidad, e imputan el primero a una concepción imaginativa de lo eterno.

Jaquet intenta una respuesta bastante convincente, según la cual el deslizamiento de un término a otro no es en absoluto accidental sino deliberado y repetido¹. En efecto, la intérprete señala que Spinoza, inmediatamente después de haber aclarado la naturaleza de la unión con Dios y de afirmar que de ella se sigue “una estabilidad eterna e inmutable” (*een eeuwige en onveranderlyke bestendingheid*)², sostiene que “si observamos con atención qué es el alma y de dónde provienen su cambio y su duración, veremos fácilmente si es mortal o inmortal” (*of zy sterfelyk of onsterfelyk zy*)³. Y agrega que en el último capítulo del *Tratado*, el filósofo holandés deduce la eternidad del entendimiento a partir de la imposibilidad de que sea destruido por una causa interior o exterior, y de la inmutabilidad del Dios eterno que produce ese entendimiento⁴. De esta manera, aunque el título del capítulo 23 pueda inducir a equívocos, vemos que el interés de Spinoza en la segunda parte de la obra es establecer la eternidad del entendimiento. En este sentido, según Jaquet la inmortalidad es sólo una etapa en la demostración de esa eternidad, y no debe confundirse con ella⁵.

La argumentación de la intérprete puede resumirse de la siguiente manera. Según ella, en el capítulo titulado “De la inmortalidad del alma” nuestro autor se limita únicamente a mostrar que la temporalidad del alma depende del objeto al que está unido: si se une a una cosa que cambia y muere, ella también debe perecer; si se une a una cosa inmutable e imperecedera, “deberá, por el contrario, permanecer inmutable”⁶. La inmortalidad es aquí sinónimo de indestructibilidad e inmutabilidad, y caracteriza el estado de un ser

¹ Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 80 y 85-86.

² *Tratado breve II*, capítulo 22, 7, *op. cit.*, p. 156; G I, p. 102.

³ *Tratado breve II*, capítulo 23, 1, *op. cit.*, p. 156; G I, p. 102.

⁴ “El entendimiento verdadero no puede jamás llegar a perecer, ya que no puede haber en sí mismo ninguna causa para hacerse destruir [...]. Y, como él no ha provenido de causas externas, sino de Dios, no puede recibir de ellas ningún cambio [...]. Y dado que Dios lo ha producido inmediatamente y sólo él es una causa inmanente, necesariamente se sigue que él no puede perecer mientras dure su causa [...]. Ahora bien, esta causa suya es eterna. Luego también él” (*Tratado breve II*, capítulo 26, 8, *op. cit.*, p. 166; G I, p. 111).

⁵ JAQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis*, *op. cit.*, p.86

⁶ “[...] nosotros hemos dicho que el alma es una idea, que existe en la cosa pensante y que procede de la existencia de una cosa que existe en la naturaleza. De donde se sigue que, según sean el cambio y la duración de esta cosa, así deberán ser también la duración y el cambio del alma. Por otra parte, hemos señalado que el alma puede unirse o bien con el cuerpo, cuya idea es en ella, o bien con Dios, sin el cual no puede existir ni ser entendida. A partir de lo cual se puede ver fácilmente: 1. Que, en cuanto que el alma sólo está unida con el cuerpo y el cuerpo llega a perecer, también ella debe perecer, ya que, al faltar el cuerpo, que es el fundamento de su amor, ella debe perecer con él. 2. Que, en cambio, en cuanto que ella está unida con una cosa que es y permanece inmutable, también ella deberá, por el contrario, permanecer inmutable” (*Tratado breve II*, capítulo 23, 1-2, *op. cit.*, pp. 156-157; G I, p. 103).

que no dispone el poder para comenzar a existir ni para dejar de hacerlo, y que depende de una causa imperecedera e inmutable. Ahora bien, como indica Jaquet, en el capítulo 23 no se juzga la naturaleza de esa inmutabilidad. Es por eso que la demostración de la eternidad del entendimiento requiere algo más que la evidencia de su carácter inmortal. Según el capítulo 26, el último de este escrito, hacen falta tres condiciones: primero, la ausencia de una causa interna de destrucción; en segundo lugar, la ausencia de una causa externa que pueda destruir el entendimiento; y finalmente, la presencia de una causa interior (o inmanente) eterna. Si no se cumple la tercera cláusula, el entendimiento puede gozar a lo sumo de una sempiternidad, pero no puede decirse que es eterno. Por eso, Jaquet concluye que en el *Tratado breve*, la “inmortalidad es indiscutiblemente una noción negativa e incompleta porque sólo indica la ausencia de una causa de destrucción sin precisar la naturaleza de la inmutabilidad”¹. En definitiva, a pesar de las apariencias, los términos nos son utilizados por Spinoza como sinónimos; no son equivalentes ni intercambiables.

Ahora bien, aunque para nuestro autor no son nociones idénticas, hay que reconocer que la explicación de la eternidad de la mente (o del entendimiento verdadero) es en este escrito oscura, en la medida en que se fundamenta en una “unión” con la “sustancia pensante” o con Dios que la filosofía madura de Spinoza rechazará por completo². Sin embargo, sea como sea que interpretemos el *Tratado breve*, algo es seguro: el estado inmutable que alcanza por sí misma la mente uniéndose a Dios, no es de ninguna manera una inmortalidad personal, tal como la comprende la tradición. Es decir, no se trata de una vida futura *post mortem*, en la que un individuo encontraría la felicidad suprema.

Lo último que señalamos, en realidad, corresponde a la posición de Spinoza incluso en su obra más sistemática, la *Ética*. Pero, a diferencia del *Tratado breve*, nuestro autor ya no considera necesario recurrir a la noción de inmortalidad para probar la eternidad de la mente, o de una parte suya. De hecho, en este texto el término *immortalitas* no figura ni una sola vez; no es empleado nunca para caracterizar la naturaleza de Dios, ni para explicar la de la “existencia” que pertenece a la mente sin relación con la duración del

¹ JAQUET, Ch., *op.cit.*, p. 86.

² Esta es la posición de Rousset, que subraya en este sentido la evolución de la doctrina desde el *Tratado breve* hasta la *Ética*, pues esta última obra deja de presentar la eternidad de la mente en los términos de una “unión” con Dios.

cuerpo¹. Spinoza utiliza sólo una vez el adjetivo “inmortal” en la quinta parte, más precisamente en el escolio de la proposición 41². No obstante, el término aparece en el contexto de la descripción que hace nuestro autor de la convicción común del vulgo, y no para expresar su propio pensamiento. En efecto, Spinoza está criticando la persuasión del vulgo y de todos aquellos que piensan que una vida virtuosa sólo vale la pena si conduce a una recompensa en un más allá. Ahora bien, si hay algo que caracteriza de manera constante su filosofía práctica es la oposición a cualquier moral que prescriba el deber de la renuncia por sobre el esfuerzo de la liberación³. Resulta evidente, entonces, que el filósofo holandés quiere subrayar la importancia de la virtud *en esta vida*, sin atar los comportamientos de un ánimo firme a la esperanza de premios o al temor a castigos, y que por lo tanto, no pretende equiparar la eternidad con la inmortalidad⁴.

Se podría objetar esto recurriendo al escolio de la proposición 20 de la quinta parte, en donde Spinoza dice que, después de haber explicado “todo lo que se refiere a la vida presente”, pasará a estudiar “las cosas que pertenecen a la duración de la mente sin relación con el cuerpo”⁵. Puesto que la inmortalidad se refiere siempre a alguna forma de duración⁶, el filósofo holandés pareciera avalar indirectamente la equiparación entre

¹ “[...] nuestra mente, en cuanto implica la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis*, es eterna y [...] esta existencia suya no se puede definir por el tiempo o explicar por la duración” (E V, 23 esc., *op. cit.*, p. 258).

² “La convicción del vulgo parece ser distinta. Muchos, en efecto, parecen creer que sólo son libres en cuanto les es lícito obedecer a la concupiscencia, y que renuncian a sus derechos en la medida en que tienen que vivir según los preceptos de la ley divina. De ahí que la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que se refieren a la fortaleza del ánimo, creen que son cargas de las que esperan desprenderse después de la muerte, al tiempo que reciben el precio de la esclavitud, es decir, de la piedad y de la religión. Y no sólo por esta esperanza, sino también y principalmente por el miedo a ser castigados tras la muerte con terribles suplicios, son inducidos, en cuanto se lo permiten su debilidad y ánimo impotente, a vivir según el precepto de la ley divina. Y, si los hombres no tuvieran esta esperanza y este miedo, sino que creyeran más bien que las mentes mueren con el cuerpo y que no les resta a los miserables, cargados con el peso de la piedad, el vivir más tiempo, volverían a su natural ingenio y querrían regularlo todo por la concupiscencia y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos. Todo lo cual no me parece menos absurdo que si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiriera saciarse con venenos y sustancias letales; o si por ver que la mente no es eterna, o sea inmortal (*aeternam seu immortalem*) prefiriera ser demente o vivir sin razón. Todo lo cual es tan absurdo que apenas merece ser mencionado” (E V, 41 escolio, *op. cit.*, pp. 267-268; G II, p. 307).

³ Sobre esto, véase: MACHEREY, P., *Introduction à l'Étique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, PUF, Paris, 1994, p. 195.

⁴ De hecho, la proposición 41 dice: “Aunque no supiéramos que nuestra mente es eterna, consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refiere a la firmeza y a la generosidad” (E V, 41, *op. cit.*, p. 267). Sin embargo, es la proposición final de la *Ética* la que expresa esto con más evidencia: “La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque reprimimos las concupiscencias, sino que, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir las concupiscencias” (E V, 42, *op. cit.*, p. 268).

⁵ E V, 20 esc., *op. cit.*, p. 257.

⁶ Cf. DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 309; PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 418; JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 85.

la eternidad y una existencia durable *post mortem*. Sin embargo, como recuerdan Allison, Prelorenzios y Jaquet, debemos tener en cuenta que el filósofo holandés no utiliza allí el término “duración” en su sentido técnico, tal como fue definido en la segunda parte para expresar la modalidad de existencia propia de los modos finitos, sino en uno genérico, conforme al uso de la escolástica¹. Esto significa que en ese escolio bisagra nuestro autor no prejuzga la naturaleza de la existencia de la mente sin relación con el cuerpo antes de demostrar su eternidad. Por otro lado, tampoco debemos olvidar que Spinoza se toma el cuidado de distinguir dos modalidades de actualidad diferentes². La duración (que supone una determinación espacio-temporal) y la eternidad (que no se puede explicar por la duración o por el tiempo) son siempre conceptos que definen propiedades irreductibles, o mejor, formas distintas de la actualidad de una misma cosa. En este sentido, y en virtud de esa irreductibilidad, no puede pensarse que la eternidad de la mente —que será demostrada recién a partir de la proposición 22— es una prolongación de la existencia actual presente. Al contrario, debe siempre diferenciarse de su duración *hic et nunc*³.

Para Spinoza, no hay entonces una inmortalidad personal, una supervivencia de la identidad subjetiva, tal como la imaginación y la memoria la representan. La eternidad no está en una existencia previa que podríamos recordar, ni en una existencia posterior a la que accederíamos por gracia divina, conservando las trazas singulares del yo que define la imaginación y la memoria. El filósofo holandés expresa esto claramente en el escolio de la proposición 23, que puede interpretarse como una respuesta polémica a la tradicional (y vulgar) equiparación de lo eterno con lo inmortal, o con la permanencia de la persona que fuimos mientras tuvimos una vida presente: “No puede suceder [...] que recordemos haber existido antes del cuerpo, puesto que no puede existir de ello

¹ Sobre esto, véase: PRELORENZIOS, Y., *op. cit.*, p. 417, nota 3; JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 139. Según Allison, Spinoza no atribuye ninguna duración a la mente más allá de aquella que le corresponde en la medida en que es la idea de un cuerpo que existe en acto. En este sentido, según el intérprete, la expresión “la duración de la mente sin relación con el cuerpo” con la que se abre la consideración de la eternidad de la mente de los seres humanos, es la manera que tiene Spinoza de señalar que aquello que es eterno en algunos seres humanos (i.e. su entendimiento) concierne a una actividad que se realiza “en esta vida” (aquí y ahora), no obstante lo cual no puede ser explicada (esa actividad) en relación con la existencia actual del cuerpo. Cf. ALLISON, H., *op. cit.*, p. 168. Ver *Infra*.

² “Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos *sub specie aeternitatis*” (E V, 29 esc., *op. cit.*, p. 260).

³ Sin embargo, como veremos más adelante, y como subrayan por diversas vías Rousset y Allison, es “durante” la existencia actual de los seres humanos que se ejerce la capacidad de comprender que para Spinoza es aquello eterno en algunos seres humanos.

ningún vestigio en el cuerpo, ni puede la eternidad definirse por el tiempo ni tener con él relación alguna”¹.

Se objetará que Spinoza dice en la proposición que “permanece algo” (*aliquid remanet*) de la mente que es eterno. Sin embargo, como señala Jaquet, el filósofo holandés puede utilizar de manera legítima esa expresión porque, como vimos, considera posible concebir las cosas de dos maneras: *sub specie aeternitatis* y *sub specie durationis*. Esto significa que el verbo *remanet* refiere a una subsistencia luego de la muerte únicamente si se conciben las cosas en relación a un tiempo y un lugar determinados; por el contrario, si se las considera como contenidas en Dios y siguiéndose de la necesidad de su naturaleza, no debe interpretarse que indica una existencia cronológica o que el verbo tiene una connotación temporal. En este sentido, estamos de acuerdo con la intérprete francesa cuando afirma que Spinoza no temporaliza nunca la eternidad². Por otra parte, como señala Allison, las razones por las que Spinoza explica que la mente es eterna no son aquellas que sirven para justificar su duración³. En efecto, como veremos luego, la eternidad no es nunca equiparada a una especie de duración; ni siquiera una duración sin fin o ilimitada. Por el contrario, es la existencia necesaria e intemporal que caracteriza a la sustancia, a los atributos, a los modos infinitos, y que se atribuye a una “parte” de la mente, o mejor, a una idea o conocimiento...siempre aquí y ahora, y no como un premio post-mortem por una vida virtuosa⁴.

Desde este punto de vista, entonces, la creencia en una inmortalidad personal es sólo el resultado de una confusión, del intento de comprender a través de la imaginación algo que solo puede ser entendido. En efecto, como sostiene Spinoza, “si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su mente; pero que la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que creen que permanece después de la muerte”⁵.

¹ E V, 23 esc., *op. cit.*, p. 258.

² Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.*, pp. 135-136. Lo mismo vale para otros términos que pueden prestarse a una doble interpretación, tales como los adverbios “semper” y “nunquam”. Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza, op. cit.*, p. 575) tiene una opinión similar.

³ Cf. ALLISON, H., *op. cit.*, p. 167-ss. Ver *Infra*.

⁴ A pesar de que Spinoza es ambiguo y habla de una “parte” de la mente que es eterna (cf. E V, 39), como veremos luego no es del todo adecuado hablar de “partes” de la mente, porque el entendimiento adecuado y las ideas que forma no son estrictamente “partes” sino “funciones” o “potencias” de la mente.

⁵ E V, 34 esc., *op. cit.*, p. 263. Ramond (RAMOND, Ch., *Spinoza et la pensée moderne, op. cit.*, p. 257) compara este pasaje con el del escolio de la proposición 23. Según el intérprete, mientras en éste último el acento está puesto en el pasado (“No puede suceder [...] que recordemos haber existido *antes* del cuerpo”), en el escolio de la proposición 34 se subraya el futuro (“creen que permanece *después* de la muerte”). Sin embargo, se trata siempre del mismo equívoco: “Exprimées sous autre forme, ces deux erreurs symétriques consistent à chercher l'éternité dans un lointain avant, ou dans un long après, bref,

En definitiva, podemos concluir que en la *Ética* Spinoza rechaza tanto la doctrina tradicional de la inmortalidad del alma como también la necesidad de recurrir a esa expresión para probar la eternidad de una parte de la mente, esto es, de la idea que expresa la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis*¹. El abandono del concepto *immortalitas* en esa obra no es el resultado de un accidente; se debe a una modificación de la doctrina, tanto respecto de los *Pensamientos metafísicos* como del *Tratado breve*. Por consiguiente, aunque Matheron interpreta correctamente la naturaleza de aquella eternidad (porque niega que tenga un carácter temporal y sostiene que la aplicación del término “inmortalidad” referida a la teoría de Spinoza no reviste el sentido tradicional u ordinario)², preferimos seguir el camino de otros intérpretes (como Jaquet, Rousset y Moreau), que —respetando la indicación de nuestro autor en el *Tratado de la reforma del entendimiento*— sostienen que es mejor abandonar esa noción para expresar adecuada y positivamente la “existencia” (o actualidad) que goza el entendimiento cuando comprende las cosas *sub specie aeternitatis*.

Ahora bien, llegados a este punto, constatamos que no alcanza con distinguir la inmortalidad de la eternidad y sostener que para Spinoza no son términos intercambiables; tampoco es suficiente afirmar —como hace Moreau, y en cierta medida también Matheron y Jaquet— que sólo la última puede ser el fundamento de la inteligibilidad de la primera³. Para nuestro propósito, es necesario ir más lejos y estudiar —aunque sea brevemente— el estatus de la eternidad atribuida por Spinoza de manera explícita y positiva a ciertos modos finitos, y a su entendimiento.

dans le temps ou dans la durée, alors que l'éternité est sous la main, ici et maintenant, mais sans référence au temps”.

¹ Wolfson parece ser de la idea contraria. No sólo porque a lo largo de todo su estudio sobre la cuestión no menciona la expresión “eternidad” y se refiere únicamente a la “inmortalidad del alma” (cf. el capítulo XX del segundo volumen), sino sobre todo porque señala que para Spinoza hay efectivamente una inmortalidad personal e individual. Cf. WOLFSON, H.A., *The Philosophy of Spinoza, Volume II*, op. cit., p. 295: “[...] immortality [...] means the eternal preservation of something that was peculiar to a particular human being during his lifetime. In this respect, Spinoza would say, there is a difference between mind and body. The thought element of the mind that survives death bears the particular characteristics of the individual during his lifetime, for [...] the immortality of the soul, according to Spinoza, is personal and individual [...]. Consequently [...] it is proper to retain the traditional vocabulary and speak of the immortality of the soul [...]”. Otro intérprete defensor de la tesis de una inmortalidad personal es Donagan. Cf. DONAGAN, “Spinoza’s Proof of Immortality”, en Lloyd (ed.), *Spinoza. Critical Assessments*, op. cit., pp. 349-363; *Id.*, *Spinoza*, Harvester, New York, 1988, capítulo 10, pp. 190-207; MASON, *The God of Spinoza. A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 224-246.

² Cf. MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, en: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, op. cit., pp. 681-691.

³ Cf. MATHERON, *ibid.*; MOREAU, P.-F., op. cit., pp. 534-536; JAQUET, Ch., op. cit., pp. 88-89.

2. Los modos finitos, la eternidad y la salvación humana

Los problemas que movilizan este apartado, y que intentaremos elucidar aquí, pueden resumirse en las siguientes preguntas. ¿Cómo podemos comprender el sentido de las últimas proposiciones de la *Ética*? ¿Cómo se explica allí la atribución de la eternidad a los modos finitos? Si, como hemos visto, Spinoza rechaza de manera constante la concepción tradicional de una inmortalidad personal, y si no temporaliza la eternidad, ¿cómo debemos interpretar uno de los pasajes más citados de la *Ética* en donde afirma que “sentimos y experimentamos que *nosotros* somos eternos” (*sentimus experimunque nos aeternos esse*)? ¿Cómo se relaciona esta experiencia con la concepción *sub specie aeternitatis*?

Antes de intentar una respuesta, permítasenos subrayar tres cosas que consideramos indispensables para una comprensión adecuada del problema que nos ocupa. Por un lado, como venimos de ver, la reflexión que comienza en la proposición 21 de la quinta parte no se refiere a una vida futura, en el sentido temporal del término. No hay inmortalidad sino desde la perspectiva de la imaginación que confunde la eternidad con la duración. Spinoza no quiere decir que —a partir de la proposición 22— se referirá a la existencia de los seres humanos después de la muerte; quiere decir que, con la meditación acerca de los remedios contra los afectos nocivos, ha finalizado su presentación de lo que concierne a su vida en cuanto existencia actual presente. ¿Significa esto que hay otra vida “más allá”? En estricto sentido no. Pero sí hay otra manera de vivir, que se vincula con la potencia intrínseca que caracteriza a la mente (la potencia de pensar y conocer), y que constituye el fundamento definitivo del proyecto ético spinozista que reduce la salvación humana a la liberación.

Por otro lado, es innegable que la *Ética* extiende el concepto de eternidad más allá del confín que le asignaba el discurso de los *Pensamientos metafísicos* cuando hacía de ella una propiedad exclusiva de Dios. En efecto, como veremos, la segunda sección de la quinta parte, muchas veces con un lenguaje bastante ambiguo, explica que la eternidad se comunica a los seres humanos, más precisamente a su entendimiento adecuado y a una parte de su mente. La obra póstuma rompe entonces con el esquema de los *Pensamientos metafísicos*, en el que Dios no comunica a sus criaturas una propiedad suya.

Finalmente, para comprender cómo procede la atribución de la eternidad a cierto aspecto de ciertos modos finitos en la *Ética*, hay que tener en cuenta que de acuerdo con

la ontología de Spinoza los modos finitos son actuales en dos sentidos. En efecto, tienen una existencia actual presente o duración, que designa su existencia determinada por causas exteriores; y también tienen una actualidad que corresponde a su ser formal, al hecho de que sus esencias formales están contenidas eternamente en los atributos divinos del que son sólo una expresión parcial. Como se desprende de la proposición 16, esto significa que cuando se los considera, no a partir de su determinación extrínseca y como cosas vinculadas a una dimensión espacio-temporal, sino como esencias actuales que se siguen —más tarde o más temprano, pero de manera necesaria— de la naturaleza divina, son todas *en cierta medida* eternas; son efectos necesarios de una producción eterna¹. En el mismo sentido, nos parece, debe leerse la proposición 45 de la segunda parte, en la cual Spinoza dice que las “cosas singulares” que existen en acto implican necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios². Para evitar cualquier confusión, en el escolio nuestro autor agrega que por “existencia actual” no se refiere a la duración (que depende de causas externas), sino a “la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos”, es decir, “la existencia misma de las cosas singulares, *en cuanto son en Dios*”³. Como ya señalamos en el capítulo 4, para Spinoza esto significa que las esencias de las cosas no son puros posibles que Dios decide voluntaria y contingentemente crear; por el contrario, son siempre efectos que se siguen necesariamente de las leyes de su naturaleza infinita...de la misma forma que de la naturaleza del triángulo se sigue (i.e. debe seguirse) que sus tres ángulos son iguales a dos rectos⁴. Matheron sostiene por eso que la esencia de un

¹ Subrayemos desde ahora la restricción que impone la expresión “en cierta medida”: Spinoza no dice nunca que las esencias son eternas sino que son “verdades eternas” o que son “cosas” que Dios concibe con verdad. La única vez en toda su obra que dice que las esencias de las cosas son eternas, lo hace con reticencia y a través del discurso de la creación que está criticando. Cf. SPINOZA, *Pensamientos metafísicos* II, 1, *op. cit.*, pp. 248-249.

² “Cada idea de cualquier cuerpo o cosa singular que existe en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios” (E II, 45, *op. cit.*, p. 112). La demostración explica claramente que esa “implicación” corresponde no sólo a las ideas sino a cualquier modo bajo el atributo del que es una expresión particular.

³ E II, 45 esc., *op. cit.*, pp. 112-113. Subrayado nuestro. Las cosas singulares “son” y se conciben “por” Dios, pero no “existen” en Dios sino en la Naturaleza naturada. Dicho de otra forma, las esencias de las cosas están contenidas en los atributos, y las existencias de esas mismas cosas existen concretamente en la serie infinita de las causas finitas, y por eso determinadas recíprocamente *partes extra partes*.

⁴ Cf. E I, 17 esc., *op. cit.*, p. 54. En ese escolio, Spinoza afirma explícitamente que la esencia de las cosas singulares son verdades eternas: “Un hombre, por ejemplo, es causa de la existencia, pero no de la esencia de otro hombre, ya que ésta es una verdad eterna [...]” (E II, 17 esc., *op. cit.*, p. 55). También lo hace en la carta 10 a Simon de Vries: “Usted me pregunta, además, si también las cosas y las afecciones de las cosas son verdades eternas. Sin duda alguna, respondo” (*Correspondencia*, *op. cit.*, p. 123). Al decir que las “cosas” son verdades eternas, por supuesto no está refiriéndose a la existencia actual presente o duración de los modos finitos, sino a las esencias formales de las “cosas”, que se siguen necesariamente

modo finito —exista o no en la duración— es su “deber-existir”, o la propiedad que tiene Dios de producirla necesariamente: puesto que son expresiones necesarias y actuales de los atributos divinos, éstos “tienden” a producirlos de manera efectiva *algún día*, cuando las circunstancias o condiciones externas se presenten¹.

En conformidad con estos puntos, podemos diferenciar entonces dos perspectivas a partir de las cuales Spinoza estudia la eternidad de la mente humana en la ontología de la quinta parte de la *Ética*. Una concierne a lo que Matheron ha llamado la “eternidad en sí”, esto es, a la eternidad que pertenece a *todas las cosas singulares en su esencia*, en la medida en que hay de ellas una idea en el entendimiento de Dios; la otra, a la “eternidad para sí”, es decir, a la mayor o menor conciencia y conocimiento de esa propiedad que ya no es exclusividad de Dios, y que se vincula con la *salvación de los seres humanos*².

a. La “eternidad en sí”: lo eterno como propiedad común de las mentes

La primera perspectiva, que se desarrolla a lo largo de las proposiciones 21 a 23, explica en qué consiste, y en qué no consiste la eternidad de la mente. Spinoza comienza por el segundo punto, para desestimar de entrada cualquier confusión de esa propiedad que, como dirá, “pertenece a la esencia de la mente” con lo que tradicional y vulgarmente se llama inmortalidad. En este sentido, en la proposición 21 sostiene que la “mente no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo (*nisi durante corpore*)”³. Para demostrar esto, nuestro autor se apoya de manera exclusiva en determinados pasajes de la segunda parte de la *Ética*. Primero evoca el célebre corolario de la proposición 8, para afirmar que la mente expresa la existencia actual de su cuerpo y que, por consiguiente, concibe como actuales las afecciones corporales únicamente

de la naturaleza divina. Subrayemos, por otro lado, tal como sugiere ya la carta, que en la idea infinita de Dios no sólo está la esencia singular del modo, sino también todo aquello que se sigue de manera adecuada de su naturaleza, esto es, todas las afecciones activas que han de modificarlo en su existencia presente.

¹ Cf. MATHERON, A., “Remarques sur l’immortalité chez Spinoza”, *op. cit.*, p. 682.

² MATHERON, A., “La vie éternelle et le corps selon Spinoza”, en: *op. cit.*, pp. 693-705. La mayoría de los intérpretes acepta esta doble perspectiva. Allison, por ejemplo, sostiene (*op. cit.*, p. 171) que la eternidad atribuida a las esencias de las cosas es una eternidad “trivial”, que no tiene específicamente nada humano y no puede explicar el vínculo que Spinoza quiere establecer entre la eternidad y la beatitud. También Jaquet y Moreau sostienen que en las proposiciones 21 a 23 Spinoza se refiere a la eternidad “común”, mientras que más adelante estudia la eternidad “diferencial”, esto es, aquella que permite distinguir las mentes en función del grado de conciencia y conocimiento de sí, de las cosas y de Dios.

³ E V, 21, *op. cit.*, p. 257.

mientras aquel dura¹. Esta referencia se repetirá en la demostración de la proposición 23, lo cual revela que el corolario es fundamental para comprender la doctrina de la eternidad de la mente. Permítasenos entonces hacer un breve rodeo por el mismo.

Como sabemos, el filósofo holandés establece allí una distinción entre dos tipos de actualidad de las cosas singulares, ya sea que se consideren solamente en cuanto están “comprendidas” (i.e. contenidas) en los atributos, o bien en cuanto que existen, i.e., no sólo comprendidas en los atributos sino además en cuanto se dice que duran². En otras palabras: como contenidas en acto y eternamente en los atributos de Dios, por un lado, y como una cosa que dura, es decir con una presencia (también en acto) en el tiempo, por el otro. La naturaleza de esta segunda manera de existir no conlleva muchas dificultades; se trata de la existencia actual presente, que —como veremos en el capítulo siguiente— depende de la determinación de causas externas. Más difícil, en cambio, es la primera; no sólo porque Spinoza no nos dice en ese corolario en qué consiste, sino porque no hace referencia a ella hasta este momento de la deducción.

Sin embargo, el filósofo holandés nos suministra ciertos indicios importantes para entender la utilización de ese corolario en esta sección de la *Ética*³. En primer lugar, nos advierte acerca del modo como afecta la llamada doctrina del “paralelismo” al problema que nos ocupa. En este sentido, reenviando al escolio de la proposición 7, sostiene que a la contención de una esencia formal en un atributo de Dios, *corresponde* la “existencia” de su idea como comprendida en la idea de Dios, y no simplemente como contenida en el atributo pensamiento⁴. Como ya señalamos en el capítulo 4, es cierto que eso supone que —en cuanto tiene o es una esencia formal— también está contenida en ese atributo, pues todas las ideas son “en sí mismas” modos del atributo pensamiento. Ahora bien, lo

¹ E V, 21 dem., *op. cit.*, p. 257: “Pues la mente no expresa la existencia actual de su cuerpo ni tampoco concibe como actuales las afecciones de su cuerpo, sino mientras dura el cuerpo (por 2/8c)” (G II, p. 294: “*Mens actualem sui corporis existentiam non exprimit, neque etiam corporis affectiones ut actuales concipit nisi durante corpore [per coroll. prop. 8. p. 2]*”). La referencia a este corolario volverá en la demostración de la proposición 23, en la que —como veremos— se explica que a la mente pertenece “algo” que expresa *sub specie aeternitatis* la esencia de tal o cual cuerpo. Ver *Infra*.

² “De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo o sus ideas no existen sino en cuanto que existe la idea infinita de Dios. Y, cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino además en cuanto que se dice que duran, sus ideas implicarán también la existencia, por la que se dice que duran” (E II, 8 cor., *op. cit.*, p. 82; G II, p. 91).

³ Para lo que sigue, nos apoyamos en la interpretación de Y. Prelorenzós (*op. cit.*, pp. 412-414), que, por su parte, se fundamenta en la lectura que hace Matheron de la proposición 8 y su corolario.

⁴ En efecto, la proposición 8 dice: “Las ideas de las cosas singulares —o sea, de los modos— no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea de los modos, están contenidas en los atributos de Dios” (ed. Vidal Peña, *op. cit.*, p. 119). Y en la demostración, Spinoza sostiene que esa proposición “se entiende más claramente por el escolio precedente”, esto es, por el escolio de E II, 7.

que importa señalar aquí es que esas ideas están también comprendidas en el intelecto infinito (esto es, en el modo infinito inmediato de ese mismo atributo), justamente porque es el punto que Spinoza va a desarrollar en la quinta parte. En segundo lugar, aunque no nos diga positivamente en qué consiste, el corolario sí precisa de qué existencia se distingue, a saber: de la existencia actual presente o duración. En efecto, como ya indicamos, para las *cosas singulares en general* (incluidas, como veremos, las ideas) “existir” en cuanto que están solamente contenidas en los atributos no es existir en un tiempo y lugar determinados¹.

Ahora, esta correspondencia vale también para las *ideas de las cosas que existen en acto*, que según Spinoza “implican” una existencia “por la que se dice que duran”². Esto significa, en otras palabras, que las ideas que Dios tiene, o que están en el entendimiento infinito —y que expresan objetivamente tanto la existencia de la cosa (un cuerpo) como aquello que le sucede (sus afecciones)— deben asimismo estar sujetas a la duración en cuanto a su realidad formal. La mente de Pablo —es decir, la idea del cuerpo de Pablo— tiene una existencia actual, *hic et nunc*. ¿Pero qué pasa cuando una idea —que está en Dios— no expresa objetivamente la existencia de una cosa que dura? ¿Qué pasa, por ejemplo, cuando desaparece el cuerpo de Pablo? ¿Acaso hay que decir que esa idea no es nada, o debemos considerar que expresa “algo” que no depende de la duración y que, por lo tanto, es una verdad eterna? Puesto que de la naturaleza divina se sigue “todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito”, esto es, todo lo que “debe” existir, resulta claro que si en Dios hay algo que expresa una verdad eterna, ese “algo” es independiente de cualquier consideración temporal.

Por lo tanto, si Spinoza evoca en la proposición 21 el corolario de la proposición 8 de la segunda parte, no lo hace para afirmar una supuesta existencia en la eternidad (de cosas que no existen en la duración). Es cierto que Spinoza subraya el hecho de que las cosas singulares tienen una doble actualidad; pero eso no significa que, cuando no existen en acto, “existen” y están esperando en algún cielo de las formas su producción por una potencia infinita (Dios), o bien que comienzan a existir en la eternidad por gracia

¹ Quizás hasta podría decirse que no es existir *tout court*, y que, por consiguiente, “estar contenidas” en los atributos no significa otra cosa que tener una esencia que se sigue necesariamente de la esencia divina.

² “Y, cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino además en cuanto que se dice que duran, *sus ideas implicarán también la existencia*, por la que se dice que duran” (E II, 8 cor., op. cit., p. 82. Subrayado nuestro). Con el verbo *involvere* nuestro autor quiere decir dos cosas: por un lado, que esas ideas expresan objetivamente la existencia de su *ideatum* (la cosa que dura y de la que son la idea); por otro lado, que ella misma existe actualmente en la duración. Sobre esto, véase: MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 33; PRELORENTZOS, Y., op. cit., p. 413.

divina. En este sentido, el acento puesto por el filósofo holandés en la modalidad actual de las esencias contenidas en los atributos (y de sus ideas en la idea infinita) tiene el propósito de aclarar un aspecto importante relativo a la eternidad de la mente humana (o mejor dicho del *entendimiento*), a saber: que es una propiedad de su esencia y que se relaciona con la manera como se vive *hic et nunc* la eternidad, y no con la postulación de alguna esfera o dimensión irreductible y separada de la existencia de las cosas. El corolario no es una meditación acerca de lo que sucederá después de la muerte (o de lo que habría sucedido antes de la existencia en la duración), sino acerca de aquello que sucede y puede suceder mientras el modo existe.

Comprendemos entonces el primer movimiento deductivo de la demostración de la proposición 21, en donde Spinoza afirma que la mente expresa la existencia actual de su cuerpo y concibe como actuales las afecciones corporales, *únicamente mientras dura el cuerpo (nisi durante corpore)*. De acuerdo a lo anterior, esto significa que la mente es —en su ser actual— la idea que Dios tiene de nuestro cuerpo existente en acto, es decir, la idea que expresa objetivamente la *existencia actual* de nuestro cuerpo y de todo lo que le sucede. Ahora bien, como vimos, esa idea tiene —según el corolario de la proposición 8— una existencia temporal y expresa objetivamente la existencia actual de su *ideatum* sólo cuando este último existe de manera actual en la duración. Por lo tanto, aunque Spinoza deja por cierto abierta aquí la cuestión de si la mente puede o no expresar “otra cosa”, establece algo importante, a saber: que cuando el cuerpo deja de durar, la mente no puede de ninguna manera expresar la existencia actual de su cuerpo, porque eso implicaría *ipso facto* que Dios concibe algo falso; esto es, implicaría que hay en el entendimiento infinito una idea (una mente) que expresa objetivamente la existencia actual de un cuerpo que sin embargo no existe en acto¹.

La demostración finaliza con las consecuencias que se desprenden de todo lo anterior y que aparecen enunciadas en la proposición². Puesto que tiene una existencia actual presente únicamente mientras su objeto tiene una existencia actual presente —y, por eso, sólo puede percibir los cuerpos exteriores como existentes en acto, aquí y ahora, a

¹*Ibidem*. La proposición siguiente demostrará sin embargo que Dios concibe como una verdad eterna (o concibe eternamente, más allá de cualquier referencia o limitación temporal) la esencia de este o aquel cuerpo individual, independientemente del hecho de que este cuerpo exista o no en la duración. Es decir, para seguir con nuestro ejemplo, demostrará que la mente de Pablo “existe” como una verdad eterna en el entendimiento de Dios.

²“Y, por tanto (*et consequenter*) (por 2/26), [la mente] no concibe ningún cuerpo como actualmente existente sino mientras dura su propio cuerpo. Y por lo mismo, no puede imaginar nada (ver la definición de la imaginación en 2/17e) ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo (ver la definición de la memoria en 2/18e)” (E V, 21 dem., op. cit., p. 257).

través de las afecciones de su cuerpo—, no puede suceder que la mente humana conciba un cuerpo cualquiera cuando el cuerpo del que ella es la idea ha dejado de existir actualmente¹. Por el mismo motivo, no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas que la modificaron sino mientras dura su cuerpo. En este sentido, incluso antes de explicar si la mente es destruida “totalmente” con el cuerpo, Spinoza establece que no subsiste nada de ella relacionado con la imaginación y con la memoria².

Ahora bien, esa manera de pensar y concebir las cosas como actuales en un espacio y tiempo determinados, si bien es la más común, no es la única. La locución adverbial con la que se abre la proposición 22 —que explicita las reglas que permiten sustraer la mente y su funcionamiento de la lógica de la duración— evidencia precisamente esto:

“Sin embargo, en Dios (*In deo tamen*) existe necesariamente una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano *sub specie aeternitatis*”³.

¿Qué significa esto, y cómo se relaciona con la mente humana y el cuerpo del que aquella es la idea? Spinoza demuestra esa proposición recordando primero que Dios (o el ser absolutamente infinito) es causa tanto de la existencia de los cuerpos en la duración como de su esencia; y que, por lo tanto, esta última “debe concebirse necesariamente” por su esencia infinita⁴. En seguida, el filósofo holandés subraya el

¹ Como sostiene Macherey, “concevoir l’existence actuelle d’une chose, c’est automatiquement la rapporter à l’existence actuelle du corps et de ses affections, sans l’intermédiaire de laquelle l’âme n’aurait aucun moyen de se représenter, non pas des choses en general, mais des choses déterminées comme existant en act, ici et maintenant, en relation avec une localisation spatiale et temporelle particulière” (MACHEREY, P., *Introduction à l’Éthique. La cinquième partie: les voies de la libération, op. cit.*, p. 121). Como veremos mejor luego, Spinoza admite otra manera de concebir la actualidad de las cosas, a saber, tal como son en Dios y en la medida en que se siguen de la necesidad de la naturaleza, independientemente de cualquier consideración espacio-temporal. Cf. E V, 29 esc., *op. cit.*, p. 260. Ver *Infra*.

² De esa forma, no sólo desestima ciertos aspectos representativos de la doctrina tradicional de la inmortalidad del alma, sino que, simultáneamente, abre el camino para la consideración positiva de la eternidad de la mente.

³ E V, 22, *op. cit.*, p. 257. Subrayado nuestro (G II, p. 295: “*In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit*”). Para un análisis detallado de la demostración, véase PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, pp. 426-431. Allí el intérprete señala ciertas ambigüedades presentes en la prueba de Spinoza. Por ejemplo: el hecho de que, luego de mencionar la proposición 25 de la primera parte, y a título de consecuencia de ella, el filósofo holandés invoque el cuarto axioma y la proposición 16 de la misma parte. Ahora bien, el problema no consiste únicamente en que el axioma 4 no prueba por sí solo la proposición 25 (como Spinoza pretende), sino que esos dos pasajes (E I, ax 4 y E I, 16) habían sido utilizados por nuestro autor precisamente para explicar la proposición 25 del *De Deo* (el axioma en la demostración, y la proposición 16 en el escolio); con lo cual, la prueba de la proposición 22 parecería incurrir en una suerte de círculo. Sin embargo, como sostiene Prelorentzos, si abstraemos las limitaciones que se le imponen a Spinoza por el orden de exposición adoptado, la validez de la demostración permanece intacta.

⁴ E V, 22, dem., *op. cit.*, p. 257: “Dios no es sólo causa de la existencia de este o aquel cuerpo humano, sino también de su esencia (por 1/25), la cual debe ser, por tanto, necesariamente concebida por la misma esencia de Dios (por 1/ax4)” (“*Deus non tantum est causa hujus et illius corporis humani existentiae, sed etiam essentiae (per prop. 1/25), quae propterea per ipsam Dei essentiam necessario debet concipi (per axiom. 4 p. 1)*”) (G II, p. 295). Lo que la demostración afirma respecto del “cuerpo humano” vale, como

principio de necesidad que caracteriza la producción eterna de lo real, de la que Dios tiene una idea¹. Para ello, refiere a dos proposiciones muy importantes: la 16 del *De Deo*, y la 3 del *De origine et natura mentis*. Como sabemos, según la primera, de la naturaleza divina *deben seguirse* infinitas cosas en infinitos modos, es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito. De acuerdo con la segunda, *en Dios se da necesariamente una idea*, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella². El razonamiento de Spinoza en la proposición 22 puede entonces resumirse de la siguiente forma: puesto que Dios es causa de la esencia y de la existencia de *todas las cosas*, debe ser causa de la esencia singular de *todos los cuerpos*. Y ello de acuerdo a una necesidad independiente de cualquier consideración temporal. Esto significa que las “cosas” (o mejor dicho, las esencias de las cosas) se siguen de la esencia de Dios con una necesidad absoluta y eterna. Por lo tanto, puesto que todas las esencias —según la proposición 16— se siguen de la naturaleza divina de una manera absolutamente necesaria, también la esencia singular “de este o aquel cuerpo humano” se concibe como una verdad eterna, en cuanto es una consecuencia de la esencia de Dios, es decir, en cuanto es una expresión particular del atributo extensión del que hay una idea en Dios. Pero simultáneamente, en virtud de la correspondencia de los atributos, esto implica que la idea por la cual el ser perfectísimo —en su entendimiento infinito— concibe esa esencia es asimismo una verdad eterna.

En definitiva, la proposición 22 afirma que “en Dios” (*in Deo*) —esto es, en el entendimiento infinito— las *ideas de las cosas* se siguen de manera absolutamente necesaria, de acuerdo a una ley de producción que no está sometida a la duración o al tiempo³. Para lo que nos interesa aquí, esto significa que, consideradas *sub specie aeternitatis* como afecciones de los atributos divinos, tal como se producen en y por Dios (i.e. como expresiones de su potencia infinita), las cosas singulares y también sus

veremos, para toda cosa singular en la medida en que se expresa en modos que se siguen necesariamente de los atributos divinos; es decir, para la esencia de los cuerpos, de las ideas y de la de cualquier otro modo de los infinitos atributos que no conocemos.

¹ E V, 22 dem., *op. cit.*, p. 257: “[...] y ello con *cierta necesidad eterna* (por 1/16). Y este concepto *debe darse necesariamente* en Dios (por 2/3)” (“*idque aeterna quadam necessitate (per prop. 16. p. 1.), qui quidem conceptus necessario in Deo dari debet (per prop. 3. p. 2.)*”) (G II, p. 295). Subrayado nuestro.

² E II, 3: “*In Deo datur necessario idea, tam ejus essentiae quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur*” (G II, p. 87). No se trata del pensamiento absoluto sino de la idea infinita de Dios, es decir, de aquel modo infinito inmediato que se sigue del atributo pensamiento.

³ Cf. MACHEREY, P., *op. cit.*, p. 124. Como se desprende de la proposición 22, en efecto, las esencias de las cosas y las ideas de esas esencias escapan a la lógica de la duración, a cualquier limitación temporal. Dios piensa eterna y simultáneamente todas las esencias en general como verdades eternas, es decir, afirma su necesidad en cuanto ésta no está limitada por la consideración de un tiempo y un espacio determinados.

ideas son *en cierta medida eternas*. O para ser más precisos, corresponden a verdades eternas¹.

La proposición 23 cierra esta primera perspectiva a partir de la cual es estudiada la eternidad de la mente. La fórmula, cuya ambigüedad es causa de muchas dificultades en el spinozismo, dice lo siguiente:

“La mente humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno”².

¿Qué significa que la *mens* humana no puede ser “totalmente” destruida con el cuerpo? ¿Acaso “permanece” una “parte” de ella luego de la muerte? Si, como vimos, no hay inmortalidad personal, ¿cuando muere Pablo su mente no debería desaparecer por completo? Detengámonos en la demostración para dar una respuesta a estas preguntas. Apoyándose en lo que viene de ser afirmado antes, y en dos pasajes centrales de la segunda parte (la proposición 13 y el corolario de la 8), Spinoza sostiene que el concepto o idea que está en Dios, y que expresa la esencia de este o aquel cuerpo *sub specie aeternitatis*, es algo que “pertenece” a la esencia de esta o aquella mente humana correspondiente³. Esto significa que, en tanto es la idea de una esencia, aquella tiene también una esencia, y como tal debe ser concebida por Dios como una verdad eterna. Sin embargo, es importante subrayar que, para demostrar esto, Spinoza se apoya en la proposición 13 de la segunda parte. Como sabemos, en ella se explica que el único objeto de la idea que constituye la mente es el cuerpo, es decir, un modo de la extensión que existe en acto, y ninguna otra cosa⁴. En otras palabras, nos enseña que la mente es *ante todo* la idea de un cuerpo existente en acto. Ahora bien, esa actualidad puede remitir como ya señalamos a una existencia espacio-temporal, o bien al hecho de que ese cuerpo se sigue de manera necesaria de Dios, puesto que es una expresión particular de uno de sus infinitos atributos. Precisamente a esto apunta el corolario de la

¹ La proposición 30 de la quinta parte demostrará que esta concepción no es exclusiva de Dios y que puede darse en la mente humana en la medida en que conoce las cosas por el tercer género de conocimiento.

² “*Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est*” (G II, p. 295)

³ E V, 23 dem., *op. cit.*, pp. 258-259 (G II, p. 295): “En Dios se da necesariamente un concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo humano (por la proposición precedente) y que, por tanto, es necesariamente algo que pertenece a la esencia de la mente humana (por 2/13). Pero nosotros no atribuimos a la mente humana ninguna duración, que pueda ser definida por el tiempo, sino en cuanto que ella expresa la actual existencia del cuerpo, que se explica por la duración y se puede definir por el tiempo; es decir (por 2/8c), no le atribuimos duración sino mientras dura el cuerpo”.

⁴ E II, 13, *op. cit.*, p. 87.

proposición 8 de la segunda parte, que figura en esta demostración¹. En este sentido, comprendemos que la referencia a la proposición 13 está justificada: para nuestro autor, la definición de la mente (como idea del cuerpo) sigue siendo válida; simplemente sucede que sus términos son repensados aquí en función de la distinción entre la existencia del cuerpo y su esencia². Por lo tanto, la conclusión es siempre la misma: sea que consideremos la mente humana como la idea de una existencia en acto, o bien como la idea de una esencia, se mantiene una correspondencia estricta entre esta idea y su objeto que es el cuerpo, considerado ora en su existencia actual, ora en su esencia, también actual. Subrayemos, sin embargo, que no se trata aquí de la idea que *nosotros tenemos*, sino de la que *Dios tiene*³. Es decir, se trata de la mente como *idea de Dios*, en cuanto es un modo de la sustancia (genitivo subjetivo) y en cuanto es una idea que tiene por objeto un modo de Dios, un cuerpo (genitivo objetivo).

En este contexto, ¿qué significa que algo le “pertenece” a la esencia de la mente? La expresión “*ad essentiam mentis humanae pertinet*” no puede sino reenviarnos a la definición 2 de la segunda parte. Como sabemos, Spinoza dice allí que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido⁴. En el capítulo 4 dijimos que, de acuerdo con esa definición, existe una relación de reciprocidad entre la esencia de una cosa y sus propiedades constitutivas. En este sentido, decir que una característica A pertenece a la esencia de una cosa X equivale a decir que X comporta necesariamente A (o sea, que es imposible concebir que esa cosa no tenga esa característica); y recíprocamente, que toda cosa que comporta o tiene la característica A es

¹ Como ya dijimos, Spinoza se pregunta allí qué pasa con las esencias de las cosas y con sus ideas, cuando no existen en la duración. La respuesta, que ahora nos resulta más clara, puede resumirse así: las esencias de las cosas singulares (o como dice Spinoza, las esencias formales), y las ideas de esas esencias (o esencias objetivas de las cosas) son expresiones eternas de las cosas que se siguen de los atributos divinos. Son, por así decir, aspectos independientes de la existencia determinada espacio-temporalmente. Por supuesto, esto no significa que las esencias de las cosas y las ideas de esas esencias sean absolutamente independientes: no son causa de sí, sino de Dios bajo los atributos del que son una expresión particular. En este sentido, si bien las esencias son un aspecto independiente de la determinación espacio-temporal de la cosa de la que son la esencia, esa determinación sólo es inteligible a la luz de la esencia eterna divina, es decir del ser absolutamente infinito que tiene *in se* todo lo que produce.

² MACHEREY, P., *op. cit.*, p. 126.

³ Cf. E II, 3-13. Spinoza no comienza a hablar de las ideas que la mente humana tiene sino recién a partir de la proposición 14, *op. cit.*, p. 92: “La mente es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo”. Cf. GUEROULT, M., *Spinoza II. L'Âme*, *op. cit.*, p. 191; MATHERON, A., “La vie éternelle et le corps selon Spinoza”, en: *op. cit.*, p. 700; PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 432 y nota 5.

⁴ E II, def. 2, *op. cit.*, p. 77.

necesariamente X (es decir, que es imposible concebir que sea otra cosa que X)¹. En la demostración de la proposición 23, la “cosa” X es una determinada mente humana, y aquello que pertenece a su esencia (la característica A) consiste en ser la idea o concepto de la esencia de X; es decir, expresar objetivamente la esencia de X (según la proposición 22, la esencia del determinado cuerpo correspondiente *sub specie aeternitatis*). De manera que, si aplicamos la definición 2 de la segunda parte a esta demostración obtenemos lo siguiente: una *mens* humana no puede no expresar objetivamente —tal como es en Dios— la esencia del cuerpo del que es idea; y en sentido inverso, una idea o concepto, que está en Dios y expresa la esencia del cuerpo humano *sub specie aeternitatis*, no puede ser una cosa diferente de la mente humana, al menos en uno de sus aspectos o funciones². Comprendemos entonces que la mente humana es la idea de una esencia que se concibe *sub specie aeternitatis*; pero también que tiene una esencia (es una expresión del atributo pensamiento) que debe ser concebida por Dios como una verdad eterna. Es en este sentido entonces que Spinoza dice que a la esencia de la mente humana le pertenece “algo” eterno³.

Luego de este rodeo, volvamos antes de concluir esta sección a la pregunta inicial: ¿qué quiere decir que “algo” de la mente “permanece” cuando el cuerpo del que es la idea desaparece? En este punto, hay que reconocer que Spinoza es un poco ambiguo. En efecto, por un lado, se apoya en la proposición 13 de la segunda parte, que establece una unión o correspondencia estricta entre la mente y el cuerpo. Ahora bien, por otro lado, introduce una distinción entre dos expresiones de esa unión o correspondencia: una en el plano de su existencia actual, otra en el de sus esencias. Podría pensarse entonces que ese “algo” que “permanece” cuando el cuerpo muere lo hace bajo la forma de una sucesión cronológica; o mejor, podría *creerse* que la esencia de una cosa continúa

¹ Cf. PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 433.

² *Ibidem*. Mignini (MIGNINI, F., *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura, op. cit.*, p. 175), Macherey (*op. cit.*, p. 126). Rousset (*op. cit.*, p. 33) sostiene lo mismo. El intérprete francés, en efecto, subraya que la mente no es nunca en el spinozismo una sustancia distinta que se acopla al cuerpo; es la idea *de* ese cuerpo, esto es, un modo de la extensión que existe también en tanto objeto del pensamiento. Pero esta idea, para una filosofía como la de Spinoza —que rechaza la doctrina de la creación—, no es otra cosa que un modo del pensamiento infinito de Dios, es decir, una expresión particular del atributo *Cogitatio*. Por lo tanto, para nuestro autor, no hay ninguna diferencia entre la idea del cuerpo que está en el entendimiento divino y aquella que constituye el ser mismo de la mente, sea en cuanto existe en acto o bien en la medida en que es una expresión eterna del atributo pensamiento.

³ E V, 23 dem.: “Ahora bien, como aquello que se concibe con cierta necesidad eterna por la misma esencia de Dios, es algo (por la proposición 22), este algo, que pertenece a la esencia de la mente, será necesariamente eterno” (G II, p. 295: “*Cum tamen aliquid nihilominus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur (per prop. praec.), erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum*”).

existiendo una vez que su existencia fue destruida¹. Sin embargo, es manifiesto que Spinoza no puede significar que la mente sigue existiendo en cuanto que expresa objetivamente un cuerpo que existe en acto, porque si éste deja de durar, también la mente lo hace en su existencia actual presente. Ya no podrá ni imaginar ni recordar, ni ser consciente de las afecciones de un cuerpo que ya no es más... porque tampoco habrá una mente (i.e. la idea que existe en acto de un cuerpo) apta para hacerlo. Spinoza es riguroso en este punto: no hay duración de la mente que suceda a su existencia actual, no hay inmortalidad del alma personal; después de la muerte de Pablo, su mente no existe en un cielo de las formas y adquiere así la salvación eterna. Antes hemos dicho que sólo desde la perspectiva de la duración puede pensarse que “algo de ella” *permanece* “luego” de la muerte. Esa representación de una subsistencia temporal de la esencia de la mente respecto de su existencia debe por lo tanto ser rechazada.

Como hemos visto, desde la perspectiva que resumen las proposiciones 21 a 23, la mente humana es eterna —y le cabe legítimamente ese adjetivo en el mismo sentido que a la sustancia— porque *es* la idea de una verdad eterna que está en Dios, independiente de cualquier referencia temporal. Es decir, la eternidad de la mente humana se fundamenta aquí en el hecho de que es una idea o concepto que expresa *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo. Por lo tanto, como sostiene Matheron, de lo que se trata es de la idea eterna que *somos* (o que Dios tiene de nuestra mente) y no de la idea que nosotros *tenemos* o que *podemos tener*². Ahora bien, esto no sólo vale para los seres humanos, pues Dios concibe como una verdad eterna todas las cosas que se siguen de su naturaleza infinita. Es cierto que en el enunciado de la proposición 23 Spinoza se refiere a la mente *humana*; y que en la 22 dice que hay una idea en Dios que expresa *sub specie aeternitatis* la esencia de este o aquel cuerpo *humano*. No obstante, si tenemos en cuenta las demostraciones que venimos de comentar, resulta bastante claro que el razonamiento de nuestro autor se fundamenta en un rasgo o propiedad común, no sólo a todos los cuerpos sino a todas las cosas en general³. Por eso, Allison sostiene con razón que ésta es una acepción “trivial” de la eternidad de la mente, que no se relaciona con lo

¹ Como quedará claro más adelante, más precisamente en el escolio de la proposición 34, esa creencia sólo puede depender y tener sentido desde el punto de vista de la imaginación.

² MATHERON, A., “La vie éternelle et le corps selon Spinoza”, *op. cit.*, p. 700.

³ Lo cual ciertamente significa que esta aproximación no trata estrictamente la eternidad en su relación íntima con la salvación humana —si bien es innegable que constituye el paso necesario comprenderla. Cf. MATHERON, A., “La vie éternelle et le corps selon Spinoza”, en *op. cit.*, pp. 698-700; id., “Remarques sur l’immortalité chez Spinoza”, en *op. cit.*, pp. 685-686; PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, pp. 440; JAQUET, Ch., *op. cit.*, pp. 96-97; MOREAU, P.-F., *op. cit.*, pp. 537.

específicamente humano y que, agreguemos, puede predicarse de cualquier “cosa”¹. En este sentido, esta eternidad no puede explicar aquello que sin dudas le interesa a Spinoza en la quinta parte de la *Ética*, a saber: la salvación que pueden “conquistar” algunos individuos a través del conocimiento. En definitiva, esta perspectiva nos dice solamente que *somos* eternos pues tenemos una mente que es una idea (de un cuerpo) que está en Dios más allá de cualquier referencia temporal. Pero *ser* una idea eterna no significa *tener* ideas eternas. Para gozar efectivamente de una eternidad (más o menos) consciente es necesario de acuerdo con Spinoza entrar en posesión formal de nuestra potencia intrínseca de concebir las cosas *sub specie aeternitatis*, esto es, devenir causa adecuada del conocimiento de las cosas tal como son producidas por y en Dios².

b. La “eternidad para sí”, o la experiencia diferencial de la eternidad en los seres humanos

Como mencionamos antes, Spinoza presenta sin embargo la cuestión de la eternidad de la mente desde otra perspectiva, vinculada ya no al fundamento de la comunicación de esa propiedad a *todas las cosas* (i.e al hecho de que hay en Dios una idea que expresa *sub specie aeternitatis* su esencia), sino a algo peculiar de la mente humana: el *conocimiento adecuado*. Ya no se trata entonces de una eternidad común o universal, que se puede predicar tanto de Pablo como de cualquier animal, sino de aquella que en los seres humanos —dotados de un cuerpo y una mente complejos— se relaciona con su salvación, es decir, con su realización ética. En efecto, esta perspectiva nos explica que hay *diferentes grados de conciencia y conocimiento* de nosotros mismos, de las cosas y de Dios; y que por lo tanto, unas mentes producen efectivamente más ideas adecuadas que otras, y en ese sentido participan en mayor medida de la eternidad. Como es evidente, esta aproximación ya no concierne entonces a los seres humanos de manera indistinta, sino a *algunos* de ellos, a quienes probablemente está dirigida la última parte de la *Ética*, a saber: aquellos que desean y logran —parcialmente— orientar su *conatus* hacia el conocimiento intuitivo y el amor que de allí resulta, y comprenden gracias a

¹ ALLISON, H., *op. cit.*, pp. 170-171. Allison considera luego lo que llama la “interpretación epistemológica” de la eternidad de la mente, que coincide con lo que Matheron llama la “eternidad para sí”. Como veremos, de acuerdo con esta interpretación o perspectiva, aquello que es eterno (a saber, “algo” que pertenece a la esencia de la mente humana) es una capacidad: la de formar ideas adecuadas y concebir su cuerpo y las cosas *sub specie aeternitatis*.

² O como dice Rousset, debemos pasar de la consideración de la parte eterna que somos a la de la eternidad activa y parcial que podemos ser o expresar. Cf. ROUSSET, B., *op. cit.*, pp. 64-65.

ello que la beatitud (entendida como goce eterno de una alegría constante) no es un premio a la virtud sino el ejercicio mismo de una vida virtuosa, aquí y ahora. Veamos brevemente como se desarrolla esta perspectiva en el texto.

Antes dijimos que hay que rechazar la representación de la eternidad de la mente en los términos de una sucesión cronológica, como si la esencia eterna existiera luego de la existencia temporal misma. Por iguales motivos también hay que rechazar que la mente humana pueda tener en sí misma porciones absolutamente independientes. O mejor dicho, debemos rechazar que ese “algo de ella” que es eterno (*ejus aliquid remanet, quod aeternum est*) es una parte que constituiría la esencia de la mente en oposición a su existencia actual¹. Recordemos de hecho que en la demostración de la proposición 23 nuestro autor no dice que la mente humana es eterna, sino que “algo” que *pertenece* a su esencia es “necesariamente eterno”. Ahora bien, si esa eternidad no es una inmortalidad del alma, si esa propiedad no pertenece a la existencia actual presente de los modos, o a su esencia como si ésta fuera una parte separable de su existencia concreta, ¿qué es *lo eterno en ciertos modos finitos*, y más precisamente en los seres humanos? ¿Y cómo debemos comprender la expresión del corolario de la proposición 40, en donde Spinoza sostiene que “la parte de la mente que permanece, cualquiera sea su magnitud, es más perfecta que la restante”²?

Tanto la demostración como el escolio de la proposición 23 nos ofrecen indicios importantes. Por un lado, en efecto, en la primera Spinoza refiere a ese “algo” como una “idea o concepto”³. Para un lector de la *Ética*, esos términos remiten necesariamente a la definición que aparece al inicio de la segunda parte, en la cual nuestro autor subraya el carácter activo de la mente⁴. Por otro lado, y en el mismo sentido, en el escolio el filósofo holandés dice que la idea que expresa la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* es un “modo del pensar” (*certus cogitandi modus*) que pertenece a la esencia de la mente y es necesariamente eterno⁵. Como señala Rousset, con esa

¹ Como señalan de diversa manera Macherey y Rousset, esto significa que la esencia no es una “parte” o un ser distinto de la existencia de una cosa; la esencia y la existencia de una cosa no se diferencian como lo hacen por ejemplo dos cuerpos, *partes extra partes*. Son *dos aspectos del mismo modo* (sea un cuerpo o una idea). Cf. ROUSSET, *op. cit.*, p. 45; MACHEREY, *op. cit.*, pp. 129-130.

² E V, 40 cor., *op. cit.*, p. 267.

³ E V, 23 dem., *op. cit.*, p. 257: “En Dios se da necesariamente un *concepto o idea...*”.

⁴ “Por idea entiendo el concepto de la mente, que la mente forma, porque es cosa pensante. *Explicación*. Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre percepción parece indicar que la mente es pasiva respecto del objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción de la mente” (E II, def. 3, *op. cit.*, p. 77; G II, pp. 84-85).

⁵ E V, 23 esc.: “[...] *haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est*” (G II, p. 295).

expresión el filósofo holandés reenvía a una cuestión sobre la que había insistido al momento de elaborar su teoría del conocimiento, a saber, el hecho de que las ideas verdaderas expresan en sí mismas la potencia intrínseca del entendimiento¹.

Hay como vemos una doble equivalencia: entre la idea y la acción de la mente, y entre esta última y el entendimiento de las cosas de manera adecuada o verdadera. Estos pasajes, nos permiten concluir entonces que aquello que Spinoza considera eterno, esto es, la idea o concepto que pertenece a la esencia de la mente humana, es el *acto* de concebir en tanto que constituye una de sus funciones; es decir, en tanto la mente se define íntimamente por una actividad, irreductible a la imaginación y a la memoria. En otras palabras, se trata de una aptitud o capacidad intrínseca, una potencia de conocer que expresa una acción de la mente². Nuestro autor no dice otra cosa cuando vincula en el escolio de la proposición 23 la experiencia de la eternidad con la idea eterna que expresa *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo³, es decir, con la concepción que la mente humana puede tener de las cosas a partir de su “inteligencia”⁴.

Como ya mencionamos, la principal característica de esta capacidad o modalidad de conocimiento es que aprehende su objeto (la esencia del cuerpo) independientemente de cualquier referencia temporal. Ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento es éste? Si sólo tuviésemos en cuenta las proposiciones que siguen al escolio mencionado, podríamos llegar a pensar que se trata únicamente del tercer género de conocimiento, el cual — como dice Spinoza— constituye el supremo esfuerzo de la mente y su máxima virtud⁵.

¹ “[...] tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente o lo mejor posible. Y nadie en absoluto puede dudar de ello, a menos que piense que una idea es algo mudo, cual pintura en una tabla, y no un *modo del pensar, a saber, el mismo entender*” (E II, 43 esc., *op. cit.*, p. 110). Subrayado nuestro. Cf. Rousset, *op. cit.*, pp. 34.

² ROUSSET, B., *op. cit.*, p. 35; ALLISON, H., *op. cit.*, p. 171-ss.; MACHEREY, P., *op. cit.*, p. 128; JAQUET, Ch., *op. cit.*, pp. 109-123.

³ “Esta idea que expresa la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* es [...] cierto modo de pensar [...]” (E V, 23 esc., *op. cit.*, p. 258).

⁴ “[...] sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos. Pues la mente no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria” (E V, 23 esc., *op. cit.*, p. 258 G II, p. 296: “[...] *sentimus experimurque nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet*”). Para el problema de la “experiencia” de la eternidad, véase: MOREAU, P.-F., *op. cit.*, pp. 502-549; JAQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis, op. cit.*, pp. 98-106.

⁵ E V, 25, *op. cit.*, p. 258: “El supremo esfuerzo de la mente y su suprema virtud es entender las cosas con el tercer género de conocimiento” (G II, p. 296: “*Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere*”). En las proposiciones 24 a 28, Spinoza considera exclusivamente la intelección o entendimiento de las cosas de acuerdo al tercer género de conocimiento puesto que es el único que se vincula con la salvación, es decir con la suprema felicidad o libertad a la que puede aspirar un individuo humano. Cf. E IV, cap. 4: “[...] en esto sólo consiste nuestra suprema felicidad o beatitud; pues beatitud no es otra cosa que la misma tranquilidad del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios” (*op. cit.*, p. 233). Cf. asimismo E V, 36 esc. (*op. cit.*, p. 264), en donde Spinoza equipara

No obstante, basta con detenerse en ciertos pasajes de la segunda y la quinta parte de la *Ética* para comprender que alcanza también al segundo género de conocimiento. Consideremos por ejemplo la proposición 44 del *De origine et natura mentis*. Allí se dice que pertenece a la naturaleza de la *razón* contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes¹. Luego de desarrollar la forma en que la imaginación percibe los objetos externos (a saber, como situados en un contexto espacio-temporal y localizados en el tiempo²), nuestro autor afirma en el segundo corolario que es “propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad (*sub quadam specie aeternitatis*)”. La prueba es sencilla: refiriendo a la proposición 16 de la primera parte, Spinoza dice que, puesto que la necesidad de las cosas “es la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios”, “es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad (*sub hac specie aeternitatis*)”³.

Por cierto, Spinoza no deja de aclarar allí que las nociones comunes, fundamento de la razón, explican sólo aquello que es común a todas las cosas y no la esencia de una cosa singular⁴. Podría objetarse entonces el carácter eterno del conocimiento de segundo género apelando a la expresión precisa que utiliza nuestro autor para describir lo que es propio de la razón. En este sentido, los términos *quadam* (“alguna”, “una”) y *hac* (“esta”) servirían para establecer una diferencia estricta entre el segundo y el tercer género de conocimiento. Sólo la ciencia intuitiva conocería en su necesidad eterna las cosas.

Sin embargo, hay que tener presente tres consideraciones. Para empezar, que en la demostración de la proposición 44 y en la de su corolario, Spinoza reenvía a la proposición 41, en donde afirma de manera explícita que las ideas adecuadas pertenecen

explícitamente la salvación con la felicidad y la libertad humanas (*nostra salus seu beatitudo seu libertas*).

¹ E II, 44, *op. cit.*, p. 111: “No pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como contingentes sino como necesarias” (G II, p. 125: “*De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*”).

² Sobre esto, véase *Infra*, capítulo 6.

³ E II, 44 cor. 2, *op. cit.*, p. 112 (G II, p. 126): “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad. Demostración: En efecto, es propio de la razón contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes (por la prop. precedente). Y esta necesidad de las cosas (por 2/41) la percibe con verdad, esto es (por 1/ax6), tal como es en sí. Ahora bien (por 1/16), esta necesidad de las cosas es la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios. Luego es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad”.

⁴ E II, 44 cor. 2, *op. cit.*, p. 112: “Añádase a ello que los fundamentos de la razón son nociones /por 2/38), que explican aquello que es común a todas las cosas y que (por 2/37) no explican la esencia de ninguna cosa [...]”.

tanto al segundo como al tercer género de conocimiento¹. Pero sobre todo, hay que notar que el conocimiento *sub quadam specie aeternitatis* cumple con la exigencia de la concepción *sub specie aeternitatis*, establecida en el escolio de la proposición 29. Allí, como sabemos, para precisar la irreductibilidad de esta concepción respecto de todo lo que la mente conoce en función de la existencia actual del cuerpo humano, el filósofo holandés sostiene que para formarla es necesario comprender de manera verdadera que las cosas están contenidas en Dios, que se siguen de su naturaleza y que sus ideas implican la esencia eterna e infinita².

Ahora bien, esto vale también para lo que Spinoza sostiene del conocimiento racional en el corolario de la proposición 44 de la segunda parte. En efecto, como mencionamos, la razón aprehende con verdad la necesidad de las cosas, tal como son en sí, y vincula esa necesidad a la naturaleza eterna de Dios. Es cierto que Spinoza no dice allí de manera explícita que para la razón las cosas están contenidas en Dios y que implican su esencia. Pero la proposición 45, sin embargo, lo establece con toda evidencia, y recuerda además que la “existencia” de las cosas (concebidas de esa forma) no es la duración sino la de las cosas en tanto son en Dios³. Por último, agreguemos a todo esto que en la demostración de la proposición 29, que reenvía precisamente al corolario de E II, 44, el filósofo holandés asimila el conocimiento racional *sub quadam specie aeternitatis* de ese corolario con la concepción *sub specie aeternitatis*:

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

¹ E II, 44, dem., *op. cit.*, p. 111: “A la naturaleza de la razón pertenece el percibir las cosas con verdad (por 2/41), a saber (por 1/ax6), como son en sí, esto es (por 1/29), no como contingentes, sino como necesarias”; E II, 44 cor. 2, *op. cit.*, p. 112: “[...] Y esta necesidad de las cosas (por 2/41) la percibe con verdad, esto es (1/ax6), tal como es en sí”. La demostración de la proposición 41 (E II, 41 dem., *op. cit.*, p. 109) dice: “Hemos dicho, además, que al conocimiento del segundo y del tercer género pertenecen las ideas que son adecuadas [...]”.

² E V, 29 esc., *op. cit.*, p. 260 (G II, pp. 298-299): “Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos *sub specie aeternitatis*, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios [...]”.

³ “Aquí no hablo de la duración [...] Pues hablo de la misma naturaleza de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos (ver 1/16). Hablo, digo, de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto que son en Dios” (E II, 45 esc., *op. cit.*, pp. 112-113). Cf. JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 118.

a la naturaleza de la razón concebir la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* (por 5/23)¹.

Podemos concluir entonces que, de acuerdo con Spinoza, la razón es capaz de comprender las cosas tanto *sub quadam specie aeternitatis* como *sub specie aeternitatis*. En este sentido, no es legítimo apelar a la primera expresión para establecer una discriminación entre el segundo y el tercer género de conocimiento². En ambos casos — ya sea que las conciba a partir de las nociones comunes, ya sea que forme la idea adecuada de su esencia singular— la mente humana “entiende” las cosas como necesarias y en cierta medida como eternas. El término “*quadam*”, entonces, no tiene otro propósito que reenviar al punto de vista particular (de la razón) en el que las cosas son conocidas a partir de las propiedades comunes; lo cual no compromete el valor adecuado de la concepción puesto que las propiedades y la esencia del cuerpo son ambas verdades eternas³. Esto ha llevado a Jaquet a sostener que las diversas fórmulas empleadas por Spinoza (*sub quadam*, *sub hac specie*) para calificar el conocimiento *sub specie aeternitatis* no pretenden señalar distinciones entre conocimientos más o menos adecuados de la necesidad de las cosas.

Si hay una distinción importante, entonces, es la que se da entre las ideas inadecuadas (que nos presentan las cosas y nuestros propios afectos fortuitamente y en función de las afecciones discontinuas del cuerpo) y las ideas adecuadas del entendimiento (que nos permiten conocer las cosas y aquello que nos sucede en su necesidad y verdad, ya sea a partir de las propiedades comunes de nuestro cuerpo, o bien a partir de su esencia). La proposición 29, su demostración y el célebre escolio que las acompaña, apuntan

¹ E V, 29 dem., *op. cit.*, p. 260 (G II, p. 298: “*Ergo mens eatenus potestatem non habet concipiendi res sub specie aeternitatis; sed quia de natura rationis est res sub specie aeternitatis concipere (per coroll. 2. prop. 44. p. 2.) et ad mentis naturam etiam pertinet corporis essentiam sub specie aeternitatis concipere (per prop. 23. hujus) et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet (per prop. 13. p. 2)*”.

² Jaquet (*Sub specie aeternitatis*, *op. cit.*, pp. 120-121) corrobora esto a través de un estudio de los otros textos en donde Spinoza utiliza la expresión *sub quadam specie aeternitatis*, a saber: el parágrafo 108 del *Tratado de la reforma del entendimiento* y el capítulo VI del *Tratado teológico político*. Véase también: ROUSSET, B., *La perspective finale*, *op. cit.*, p. 35

³ MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 579. Para la relación entre el segundo y el tercer género de conocimiento, véase: ROUSSET, B., *op. cit.*, pp. 35-36; ALLISON, H., *op. cit.*, capítulo 4, pp. 116-119, y capítulo 5, p. 164; NADLER, S., *op. cit.*, pp. 118-121. Por supuesto, aunque todo conocimiento adecuado depende en última instancia de Dios como principio o causa, como señalan de diversa forma estos intérpretes, Spinoza no equipara el segundo y el tercer género de conocimiento. Al contrario, indica la superioridad del tercero, tanto en la segunda parte de la *Ética* (a partir del reconocimiento a la ciencia intuitiva de la aprehensión de la esencia singular de las cosas), como en la quinta (a través de la vinculación de esta forma de conocimiento con el amor intelectual de Dios, la beatitud y la felicidad suprema de los seres humanos). En todo caso, como sostiene por ejemplo Nadler (*op. cit.*, p. 118), la ciencia intuitiva tiene su irreductibilidad en el hecho de que la razón aprehende su objeto en un acto singular de la mente y no discursivamente a través de etapas o deducciones. La misma opinión en Rousset, *op. cit.*, p. 35, nota 82.

precisamente a esto¹. Allí Spinoza sostiene por un lado que a la esencia de la mente (que es siempre *idea de un cuerpo* según E II, 13) le pertenecen sólo dos maneras de concebir su cuerpo y las cosas exteriores: o bien *sub specie aeternitatis*, o bien *sub specie durationis*. Es decir, tiene una capacidad de conocer que depende de la concepción eterna de la esencia de su cuerpo y de las cosas, y una que depende de su existencia actual presente. La primera incluye al segundo y tercer género de conocimiento, y su rasgo principal es aprehender la esencia del cuerpo y la de las cosas, en sí mismas o a partir de sus propiedades; pero siempre como necesarias y nunca como contingentes y fortuitas, pues ésta es la característica principal del primer género de conocimiento, es decir, de la imaginación y de la relación espontánea del ser humano con su entorno.

Por cierto, Spinoza subraya en el escolio que en la concepción *sub specie aeternitatis* las cosas no dejan de concebirse o conocerse como actuales; pero su actualidad no corresponde a aquella que depende de una dimensión espacio-temporal². La referencia a la proposición 45 y a su escolio, que deliberadamente coloca al final de este razonamiento, echan todavía más luz en la cuestión. Allí, como ya señalamos, el filósofo holandés distingue la duración y la “existencia misma de las cosas singulares en cuanto son en Dios (*ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt*)”³. Con esa alusión, entonces, Spinoza no quiere decir que, en la medida en que concebimos la realidad actual de nuestro cuerpo y de las cosas *sub specie aeternitatis*, éstas dejan para nosotros de existir; al contrario, apunta a subrayar el hecho de que, a través de ese conocimiento, comprendemos que no existen solamente en relación con el modo como

¹ E V, 29, *op. cit.*, p. 260 (G II, pp. 298-299): “Todo lo que la mente entiende *sub specie aeternitatis*, no lo entiende porque concibe la existencia actual y presente del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis*. *Demostración*. En la medida en que la mente concibe la existencia presente de su cuerpo, concibe también la duración, la cual puede ser determinada por el tiempo; y sólo en ese sentido tiene el poder de concebir las cosas en relación con el tiempo (por 5/21 y 2/26). Ahora bien, la eternidad no se puede explicar por la duración (por 1/def.8 y su explicación). Luego, en este sentido, la mente no tiene la potestad de concebir las cosas *sub specie aeternitatis*, sino porque por naturaleza es propio de la razón concebir las cosas *sub specie aeternitatis* (por 2/44cor.) y porque también pertenece a la naturaleza de la razón concebir la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* (por 5/23); y *fuera de estas dos cosas nada más pertenece a la esencia de la mente* (por 2/13). Por consiguiente, este poder de concebir las cosas *sub specie aeternitatis* no pertenece a la mente sino en cuanto que concibe la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis*”.

² E V, 29 esc., *op. cit.*, p. 260: “Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos *sub specie aeternitatis*, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios, como hemos mostrado en 2/45, y véase también 2/45esc.”.

³ E II, 45 esc., *op. cit.*, p. 112-113 (G II, p. 127).

nos afectan sino también, y sobre todo, “en Dios”¹. ¿Qué significa esto? Spinoza responde a esta pregunta en la demostración de la proposición 30, en donde precisa la naturaleza exacta de este conocimiento que podemos tener:

“La eternidad es la misma esencia de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria (por 1/def. 8). Concebir, pues, las cosas *sub specie aeternitatis* es concebir las cosas, en cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia”².

Cuando se conciben las cosas (que tienen una existencia actual presente) a partir de la esencia divina, la realidad de esas cosas deja de ser considerada en relación con la duración o el tiempo. Igualmente, “en la medida en que nuestra mente se conoce a sí misma y al cuerpo *sub specie aeternitatis* tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios”³. Es decir, sabe que participa de la eternidad divina, con la cual se relaciona directamente por vía del conocimiento adecuado⁴. El razonamiento culmina por eso con la explicación de que la mente humana, que concibe las cosas y su cuerpo (del que es la idea) como eternos y atemporales, es ella misma eterna (*mens ipsa aeterna est*)⁵. En efecto, ella no sólo dispone de la capacidad o aptitud de conocer las cosas *sub specie aeternitatis*; también se afirma intrínsecamente como “causa adecuada o formal de ese conocimiento”⁶. De hecho, si no fuera eterna una “parte” suya, o mejor dicho, en uno de sus aspectos constitutivos, jamás podría concebir las cosas de ese modo⁷.

Ahora bien, aquí se presenta un problema. Spinoza sugiere, como vimos, que en un momento determinado de su existencia actual la mente descubre su aspecto eterno, y comprende la eternidad de Dios y la de la concepción de las cosas. ¿Acaso no es

¹ Porque como dice nuestro autor en ese escolio, más allá de que las cosas finitas estén determinadas por otras cosas finitas *partes extra partes*, “la fuerza [...] con que cada una persevera en la existencia se sigue de la necesidad eterna de Dios” (*Ibidem*).

² E V, 30 dem., *op. cit.*, pp. 260-261 (G II, p. 299: “*Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam (per defin. 8. p. 1.). Res igitur sub specie aeternitatis concipere est res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam [...]*”).

³ E V, 30, *op. cit.*, p. 260 (G II, p. 299: “*Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet scitque se in Deo esse et per Deum concipi*”).

⁴ Como dice Macherey, su existencia misma, en tanto que “ser real” (cosa producida por Dios), aparece como la expresión de aquella esencia. Cf. Macherey, *op. cit.*, p. 146.

⁵ E V, 31, *op. cit.*, p. 261 (G II, p. 299).

⁶ E V, 31 dem., *op. cit.*, p. 261 (G II, p. 299: “[...] *quatenus aeterna est, causa est adaequata seu formalis*”). Sobre esto, véase: ALLISON, H., *op. cit.*, p. 172; MACHEREY, P., *op. cit.*, p. 146.

⁷ MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza, op. cit.*, p. 580; *Id.*, “La vie éternelle et le corps selon Spinoza, en: *op. cit.*, p. 704. Véase también: PRELORENTZOS, Y., *op. cit.*, p. 484; JAQUET, Ch., *op. cit.*, p. 109.

problemático sostener que la mente reconoce en el curso de su existencia un aspecto suyo que es eterno, esto es, como intemporal? Es decir, como se pregunta Macherey, el camino que conduce en las últimas proposiciones de la *Ética* a la conciencia y conocimiento de la eternidad, ¿no anula aquello que le da contenido y sentido a ese movimiento progresivo?¹. Spinoza responde a esto en el escolio de la proposición 31:

“[...] hay que observar aquí que, aunque ya estamos seguros de que la mente es eterna, en cuanto que concibe las cosas *sub specie aeternitatis*, nosotros, sin embargo, a fin de explicar más fácilmente lo que queremos mostrar y que se lo entienda mejor, consideraremos la mente, como hemos hecho hasta ahora, como si ya comenzara a existir y ya comenzara a entender las cosas *sub specie aeternitatis*”².

Como sostiene Macherey, el conocimiento reflexivo que tenemos en un momento determinado de que la mente es eterna (i.e. la idea de la idea eterna que es nuestra mente) no está puesto en duda por el desarrollo tendencial y progresivo con que esta certeza es adquirida por un individuo³. Se trata de una forma de presentar la doctrina, que permite comprender “más fácilmente” un rasgo central que la caracteriza, a saber: que la conciencia de la eternidad está a nuestro alcance y no en un cielo de las formas que la tornaría inaccesible⁴. Esto supone que el conocimiento del tercer género es en sí mismo eterno; pero que es *en* la duración (o mientras tenemos una existencia actual presente) que tomamos conciencia, poco a poco, de esa eternidad⁵. Es cierto, como sostiene Jaquet, que no es “por” la duración que conocemos las cosas como eternas; es decir, no es porque concebimos la existencia actual presente de nuestro cuerpo que podemos comprender adecuadamente la eternidad de una parte de la mente y el modo como las cosas se siguen de la esencia divina. Para percibir la mente y las cosas de esa forma es necesario, como vimos, que concibamos la esencia del cuerpo *sub specie*

¹ MACHEREY, P., *op. cit.*, p. 150.

² E V, 31 esc., *op. cit.*, p. 261 (G II, p. 300: “*Sed hic notandum, quod, tametsi jam certi sumus mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, nos tamen, ut ea, quae ostendere volumus, facilius explicentur et melius intelligantur, ipsam, tanquam jam inciperet esse et res sub aeternitatis specie intelligere jam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus*”).

³ MACHEREY, P., *op. cit.*, p. 150. Véase también: MATHERON, A., “La vie éternelle et le corps selon Spinoza, en: *op.cit.*, p. 704.

⁴ MACHEREY, P., *op. cit.*, p. 151.

⁵ Cf. MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza, op. cit.*, p. 582: “[...] la partie éternelle de notre esprit s’accroît au cours du temps, à mesure que se dévoileront des aspects de plus en plus individualisés de notre essence”. Véase también: ROUSSET, B., *op. cit.*, p. 40: “Bien que l’expression soit paradoxale, il faut avouer que l’idée d’un progrès de la partie éternelle de l’esprit implique l’affirmation de son éternité progressive: ainsi se trouve défini le sens de notre vie [...]”; y Macherey, *op. cit.*, pp. 150-151. Jaquet critica la idea de una progresión del conocimiento de nuestra eternidad.

aeternitatis (Cf. E v, 29). Lo cual ciertamente, como dice la intérprete, da nacimiento a una conciencia que no es más de orden temporal¹. Ahora bien, eso no quita que para que un individuo, en algún momento de su historia personal o progresivamente, devenga consciente de la eternidad de su entendimiento y de las cosas, debe tener una existencia actual presente. En caso contrario, ¿qué sentido podría tener el rechazo de Spinoza de presentar la doctrina de la eternidad en los términos de una inmortalidad y, sobre todo, la profunda conexión que existe para nuestro autor entre esa doctrina y la ética?

Para finalizar, debemos considerar brevemente una última cuestión relativa a la perspectiva (específicamente humana) con que Spinoza estudia la eternidad de la mente. Más allá del carácter eterno que pueda tener la concepción del segundo género de conocimiento y de la existencia de un pasaje al tercero (cuya naturaleza venimos de mencionar), hay que tener presente que lo que quiere subrayar Spinoza en la quinta parte de la *Ética* es el vínculo de éste último género de conocimiento con la beatitud y con la perfección humana. De hecho, como ya afirma en el Prefacio de la segunda parte de la *Ética*, su interés principal son los seres humanos y aquello que puede conducirlos hacia su perfección². Es por eso que las últimas proposiciones de la *Ética* no consideran solamente la identificación de la capacidad de la mente de conocerse a sí misma y a las cosas *sub specie aeternitatis* (a través de la llamada ciencia intuitiva) con su propia eternidad (E V, 24-31); también explican el vínculo de esa mente con la perfección y beatitud a las que puede acceder el ser humano en la medida en que el tercer género de conocimiento va acompañado del amor intelectual de Dios (E V, 32-38)³.

Esto ya había sido sugerido por el filósofo holandés antes, en las proposiciones que estudian los remedios de los afectos. Sobre todo en el escolio de la proposición que cierra la primera sección de la quinta parte, en donde nuestro autor explica que la mente tiene, a través del tercer género de conocimiento, la potestad de hacer que se padezca menos por los afectos negativos, pudiendo nacer en consecuencia el *amor erga Deum*⁴.

¹ JAQUET, Ch., “La perfection de la durée”, en: *Les Études Philosophiques*, *op. cit.*, pp. 152-153.

² “Paso ya a explicar las cosas que debieron seguirse necesariamente de la esencia de Dios, a saber, del ser eterno e infinito. No todas, sin duda, ya que en 1/16 hemos demostrado que de ella debieron seguirse infinitas cosas en infinitos modos, sino tan sólo aquellas que nos pueden llevar como de la mano al conocimiento de la mente humana y de su felicidad suprema” (E II, Prefacio, *op. cit.*, p. 77; G II, p. 84).

³ Cf. ALLISON, H., *op. cit.*, p. 172.

⁴ “Por lo anterior concebimos fácilmente qué es lo que el conocimiento claro y distinto, y ante todo aquel tercer género de conocimiento (sobre el cual véase 2/47esc.), cuyo fundamento es el mismo conocimiento de Dios, puede sobre los afectos, a saber: aunque no los suprime totalmente, en cuanto que son pasiones (ver 5/3 y 5/4esc.), hace al menos que constituyan una parte mínima de la mente (ver 5/14). Por otra parte, engendra el amor hacia una cosa inmutable y eterna (5/15) [...]” (E V, 20 esc., *op. cit.*, p. 256). En el escolio de la proposición 4 (*op. cit.*, p. 247), al que reenvía explícitamente Spinoza, se subraya el

En aquel momento, entonces, ese amor y el conocimiento del que surge aparecían como instrumentos (fuerzas) en la lucha contra las pasiones tristes; y por eso se los consideraba en su aspecto “terrenal” o temporal¹. Como bien señala Allison, ahora, en esta segunda sección del *De potentia intellectus seu de Libertate humana* que no concierne a la “vida presente”, Spinoza estudia ese mismo amor con la intención de mostrar que constituye la beatitud humana y la suma perfección a la que puede aspirar un individuo². No se trata de una simple alegría, entendida como el paso a una mayor perfección, sino de “la mayor alegría que puede darse”, aquella que está acompañada de la idea de Dios como causa y que escapa a cualquier determinación temporal³. En efecto, este amor intelectual (*amor Dei intellectualis*) es, lo mismo que el conocimiento del que surge, necesariamente eterno⁴. Y quien lo conquista, por lo tanto, “está en posesión de la perfección misma” y es eternamente “feliz” (o beato)⁵.

Para terminar, Spinoza agrega algo importante, relativo al carácter diferencial de esta eternidad. En la proposición 38 dice que “[c]uanto más cosas entiende la mente humana con el segundo y el tercer género de conocimiento, menos padece por los afectos que son malos y menos teme a la muerte”⁶. Dicho de otra forma, esto significa que cuantas más ideas adecuadas tiene una mente (cuya esencia “consiste en el conocimiento”), tanto más participa de la eternidad *en esta vida*; o como con cierta ambigüedad dice Spinoza en la demostración, “mayor parte de ella permanece”, pues no es “tocada por los afectos que son contrarios” a su naturaleza⁷. Insistamos en algo que

carácter parcial de este remedio intelectual contra las pasiones: “[...] cada cual tiene la potestad de entenderse a sí mismo y a sus afectos, si no total, sí al menos en parte clara y distintamente, y por consiguiente de hacer que padezca menos por ellos” (G II, p. 283: “[...] *unumquemque potestatem habere se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur*”).

¹ El término “terrenal” (*this-worldly*) lo utiliza Allison. Cf. op. cit., p. 172.

² ALLISON, H., op. cit., pp. 164 y 172.

³ E V, 32, op. cit., p. 262.

⁴ E V, 33, op. cit., p. 262. Spinoza demuestra la eternidad del *amor Dei intellectualis* con una alusión al tercer axioma de la primera parte de la *Ética*, según el cual “de una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto” (op. cit., p. 40). Dice: “El tercer género de conocimiento (por 5/31) y 1/ax3) es eterno. Y por tanto (por el mismo 1/ax3), el amor que de él nace, es también necesariamente eterno” (op. cit., p. 262). De la mente, en cuanto es eterna, se sigue, como un efecto suyo, el tercer género de conocimiento (que es también eterno); y de éste, por su parte, se sigue un amor, que es asimismo y necesariamente eterno. Sobre esto, véase: Rousset, op. cit., p. 37.

⁵ E V, 33 esc., op. cit., p. 262: “[...] si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad (*beatitudo*) debe consistir sin duda en que la mente esté en posesión de la perfección misma” (G II, p. 301: “*Quod si laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod mens ipsa perfecta*”).

⁶ E V, 38, op. cit., p. 265 (G II, p. 304: “*Quo plures res secundo et tertio cognitionis genere mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur et mortem minus timet*”).

⁷ E V, 38 dem., op. cit., p. 265 (G II, p. 304: “*Mentis essentia in cognitione consistit (per prop. 11. p. 2.); quo igitur mens plures res cognoscit secundo et tertio cognitionis genere, eo major ejus pars remanet*”).

ya mencionamos: nuestro autor no está afirmando una inmortalidad personal; simplemente está diciendo que cuanto mayor es el conocimiento eterno y adecuado de la mente, “la muerte es tanto menos nociva”, esto es, ocupa —en términos de importancia— una porción mínima de su esfuerzo por perseverar en la existencia¹.

Ahora bien, como es evidente, esto significa asimismo que esta “eternidad parcial” (para retomar una expresión de Rousset²), puede ser más o menos desarrollada en los seres humanos³. La experiencia muestra esto con mucha claridad. Ciertamente, en todos hay al menos una idea verdadera, y sin dudas a la esencia de todas las mentes pertenece “algo” eterno. Sin embargo, esto no significa que no haya diferencias y que no puedan juzgarse, como hace Spinoza, los grados de participación individual de la eternidad divina en términos de la virtud personal, *hic et nunc*. Pues como sostiene él mismo en la última proposición de la *Ética*, la felicidad (*beatitudo*) no es un premio de la virtud que ha de esperarse sino el mismo ejercicio de la virtud. Somos así reconducidos a la duración, esto es, a la existencia actual presente, sin que ello entre en contradicción con lo anterior.

Comprendemos por lo tanto dos cosas. Por un lado, que para Spinoza aquello que es eterno en los seres humanos es sobre todo un conocimiento, una idea que forma parte de la esencia de su mente, que se concibe a sí misma como causa formal del mismo y es en ese sentido eterna. En otras palabras, lo eterno es el entendimiento en la medida en que es causa adecuada de sus ideas eternas, ya sea en cuanto éstas se forman a partir de las propiedades comunes de las cosas, o bien en cuanto que determinan su esencia singular. Y por otro lado, que esa eternidad consiste en una actividad inmanente y liberadora, que puede procurar la salvación (beatitud, felicidad, libertad) de seres cuyo esfuerzo es siempre perseverar en la existencia. Con lo cual, reencontramos aquí ciertos rasgos que caracterizan en la primera parte de la *Ética* a la acción divina, esto es, a la potencia infinita. Como vimos, para Spinoza esa acción causal es eterna y necesariamente libre, *causa sui*. Si bien es cierto que los modos no pueden dejar de ser modos y nunca son causa de sí, en el esfuerzo que define intrínsecamente su mente, identificamos una

(*per prop. 23. et 29. hujus*), et consequenter (*per prop. praec.*) eo major ejus pars non tangitur ab affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii [...]).

¹ E V, 38 esc., *op. cit.*, p. 265. Spinoza ya lo decía en la proposición 76 de la cuarta parte: “El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida” (*op. cit.*, p. 228).

² ROUSSET, B., *op. cit.*, p. 37.

³ En palabras de Spinoza: “Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna” (E V, 39, *op. cit.*, p. 265; G II, p. 304: “*Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna*”).

actividad inmanente y necesaria que no sólo es eterna (pues se basa en una concepción *sub specie aeternitatis* de su cuerpo y de las cosas) sino también liberadora, en la medida en que expresa la auto-determinación del modo, es decir, la auto-determinación de la fuerza singular e intrínseca que lo atraviesa y constituye. Ciertamente esta salvación es muy difícil y no puede ser alcanzada sin un gran esfuerzo. Sin embargo, aunque no niega nunca que podamos tener (o que algunos puedan tener) esa aprehensión de las cosas y de la propia vida, la *Ética* se cierra con una constatación drástica : *Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*¹.

¹ “Todo lo excelso es tan raro como difícil” (G II, p. 308).

CAPITULO 6. Las paradojas del tiempo vivido

Hasta ahora, los capítulos previos que conforman la segunda parte de esta investigación nos han servido para comprender la concepción spinoziana de la eternidad y la duración, y su vinculación con la ontología de la inmanencia. Más allá de que ambas conservan el mismo estatus ontológico que en los textos que estudiamos en la primera parte, hemos visto que uno de los aspectos más importantes de la filosofía que Spinoza expone en la *Ética* tiene que ver con la extensión de la eternidad a otras realidades “más allá” de Dios, y con el rechazo de la doctrina de la creación continua. Los modos infinitos y también el entendimiento humano conquistan así una eternidad irreductible con un plano trascendente de la existencia, con una vida después de la muerte¹. Y la duración, de la que antes se subrayaba su posible divisibilidad, es presentada ahora como la “continuación indefinida de la existencia”, como una forma de actualidad que en sí misma carece de partes discretas.

En este capítulo continuaremos nuestra interrogación y estudiaremos el concepto de tiempo, no sólo en relación con su estatus ontológico, sino principalmente en función del papel que desempeña en una ontología de la inmanencia que niega la contingencia en la realidad de las cosas, sin por eso dejar de otorgarle un lugar preponderante a lo contingente y a lo posible en la existencia humana y la ética. Para ello, deberemos investigar primero el vínculo estrecho que liga la temporalidad con el *conatus*, identificado por Spinoza con la “esencia actual” de una cosa singular. En cierta medida, y sobre la base de un análisis de determinadas proposiciones de las otras partes de la *Ética*, este capítulo viene entonces a completar la ontología de la existencia que es expuesta en el *De Deo* y en el *De Libertate humana*, y que indagamos previamente. Como veremos, uno de nuestros objetivos es mostrar que, para Spinoza, la duración debe distinguirse con rigor del tiempo. De hecho, no se trata de una simple distinción, como la que se da entre la eternidad y la duración, sino de una oposición. Intentaremos mostrar que, si bien esta diferencia no modifica el estatus ontológico de los conceptos, sí abre un campo de estudio nuevo para el problema de la temporalidad en el pensamiento de nuestro autor en la *Ética*, en la medida en que permite comprender la

¹Se trata de una necesidad, de una existencia actual que no es de orden temporal y que puede, sin embargo, ser objeto de una idea. Cf. E V, 23 dem. y esc., *op. cit.*, p. 258. La idea que expresa *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo es eterna y constituye, junto con todas las ideas eternas (o entendimientos humanos activos), el entendimiento infinito de Dios. Cf. E V, 40 esc., *op. cit.*, p. 267.

naturaleza, por así decir, “práctica” del tiempo (más allá de su operatividad en una ciencia físico-matemática, que no es sino un aspecto del pensamiento sobre lo real), y porque explica que la discontinuidad que experimentan los seres finitos en la existencia no es sino el fruto de la imaginación.

I. Duración y *conatus*: la perspectiva “ética” de lo temporal en la *Ética*

Antes sostuvimos que en la *Ética* Spinoza define y estudia la naturaleza de la duración más allá de su relación con un tiempo que, en cuanto “ente de razón”, puede medirla y determinarla. No porque esa “función” le sea negada, sino simplemente porque el filósofo holandés no analiza más en esta obra la duración en el horizonte del tiempo con el que espontáneamente se confunde. Es cierto que Spinoza no abandona la intención de señalar la diferencia ontológica entre la duración y el tiempo. Pero para probarla no se apoya más en consideraciones epistemológicas y “científicas” como en los textos de 1663, sino en la realidad y despliegue del *conatus* humano en la existencia. Si hay entonces un análisis —aunque sea parcialmente implícito— que vincule esos dos conceptos, su elucidación depende de la comprensión spinoziana de la potencia singular en la existencia y de la teoría de los afectos, base y fundamento de la ética spinozista. Por lo tanto, para discernir la perspectiva —que llamamos “ética”— desde la cual se desarrolla el análisis del tiempo en esta obra es necesario detenernos antes en ciertos aspectos de la concepción del *conatus* y del deseo humano que se desprenden de la ontología de Spinoza.

1. Fuerza eterna de existir, *conatus* y deseo humano

Comencemos fijando nuestra atención en el vínculo que establece la *Ética* entre la fuerza eterna de existir y el *conatus*. Como vimos en el capítulo 4, la originalidad del pensamiento de Spinoza radica en el hecho de que no introduce ninguna exterioridad entre la relación de la sustancia y sus modos. Éstos, al contrario, son *seres* inmanentes de la única potencia absolutamente infinita; *efectos* necesarios de la productividad eterna que la obra póstuma llama *Dios o la Naturaleza*. Es precisamente esta naturaleza inmanente de la causalidad divina la que fundamenta la doctrina del *conatus*, yendo en una dirección opuesta a la doctrina de la creación continua que era expuesta en los *Pensamientos metafísicos*. En efecto, el filósofo holandés sostiene que todas las cosas

naturales (entre ellas el ser humano) están constituidas por un esfuerzo indefinido por perseverar en su ser¹. Y para demostrar esto, primero recuerda que las cosas singulares son modos, es decir, afecciones o maneras de ser en las que se expresan los atributos divinos. Ahora bien, puesto que los atributos expresan la esencia de la sustancia, y ésta es la misma potencia de Dios, Spinoza deduce que las cosas singulares no son otra cosa que expresiones afirmativas —y parciales— de esa potencia infinita². Él mismo subraya esto en un pasaje central de la cuarta parte, en donde demuestra que no puede suceder que el hombre no sea una parte de la Naturaleza, y que por eso mismo está necesariamente sometido a cambios constantes:

“La potencia por la que las cosas singulares y, por tanto, el hombre conserva su ser, es la misma potencia de Dios o Naturaleza (por 1/24c), no en cuanto que es infinita, sino en cuanto que puede ser explicada por la esencia humana actual (por 3/7). Por tanto, *la potencia del hombre, en cuanto se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia, esto es (por 1/34), de la esencia infinita de Dios o Naturaleza*”³.

La naturaleza inmanente de la causa eficiente, que produce necesariamente *in se* todas las cosas, explica de esta manera que la potencia divina es la fuerza eterna por la cual las cosas finitas se conservan en su existencia, y simultáneamente que son ellas las que detentan esa potencia de existir... pues es un *quantum* que está en ellas. Spinoza rechaza así la doctrina tradicional de la creación continua, transformándola en una teoría que supone la individuación de la fuerza de existir, es decir, la “localización” de esa fuerza eterna en el ser mismo de cada cosa. En palabras de Matheron, podríamos decir que en la medida en que Dios es la causa inmanente de todas las cosas, cada individuo —cada esfuerzo— es él mismo un *Deus quatenus*⁴. Y puesto que además todos existen en una

¹“Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (E III, 6, *op. cit.*, p. 132). “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido” (E III, 8, *op. cit.*, p. 133).

²“En efecto, las cosas singulares son modos en los que se expresan de una cierta y determinada manera los atributos de Dios (por 1/25c); es decir, (por 1/34) son cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la que Dios es y actúa” (E III, 6 dem., *op. cit.*, p. 132).

³E IV, 4, *op. cit.*, p. 189. La proposición dice: “No puede suceder que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y que no pueda padecer ningún cambio, fuera de aquellos que puedan ser entendidos por su sola naturaleza y de los que él sea la causa adecuada”.

⁴“[...] Dieu étant cause immanente de toutes choses, chaque individu est lui-même un *Deus quatenus*; la forcé divine grâce à laquelle nous existons et agissons est donc *notre propre force*, aidée et orientée par celle de tous les autres modes finis qui nous déterminent de proche en proche. Et cette force, nous le savons, se confond avec notre *conatus*. Celui-ci, par conséquent est une partie de la puissance infinie de Dieu” (MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 291). N. Israël (*op. cit.*, p. 32) sostiene en relación con esto: “Seule la puissance infinie de Dieu est le principe de l’effort pour

trama que los pone en relación de reciprocidad, esto supone que la fuerza eterna por la que existe y se determina a actuar la sustancia se expresa modalmente como un “esfuerzo”, como tendencia (siempre actual) a perseverar en la existencia.

De acuerdo con Spinoza, hay entonces una estrecha relación entre el *conatus*, la eternidad y la duración. De hecho, podría decirse que para nuestro autor el *conatus* de toda cosa singular es la prolongación indefinida en la duración (o en la existencia actual presente) de su fuerza de existir eterna¹. Ya lo hemos visto más de una vez: una cosa que existe en acto y dura es determinada simultáneamente de manera espacio-temporal, en régimen de exterioridad por otras cosas finitas, y de manera eterna, en régimen de interioridad por una fuerza de perseverancia. Ahora bien, sólo en este segundo caso la naturaleza misma de la existencia de esa cosa que dura coincide absolutamente con su fuerza (eterna) de perseverar en el ser². Comprendemos pues que es la conjunción —en la duración— de la actualidad espacio-temporal (determinación externa) y de la actualidad eterna (determinación interna), lo que explica la modificación de la fuerza (eterna) en “esfuerzo” (indefinido) por perseverar. Existir en la duración, y ser determinado de manera espacio-temporal, no priva pues a una cosa de su relación (intrínseca) con la eternidad; simplemente significa que esa cosa (que tiene una existencia actual) no se considera a partir de su vínculo necesario e inmanente con la esencia eterna divina.

A través de la doctrina del *conatus*, por lo tanto, se expresa un aspecto original del pensamiento de Spinoza que nos interesa volver a subrayar: puesto que la fuerza (*vis*) que hace que cada cosa persevere en su ser toma la forma de un esfuerzo (*conatus*) debido a la presencia de causas exteriores que la determinan necesariamente, la perseverancia en el ser —la conservación— es en parte eterna (porque, como dice Spinoza, “la fuerza [...] con que cada [cosa singular] persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios”³), y en parte temporal (porque su esfuerzo no se despliega sino en el marco de la existencia de otras potencias finitas que también pujan por existir y pueden oponerse entre sí)⁴.

persévérer dans l’existence; le *conatus*, la nature même de l’existence, coincide avec l’existence en Dieu”.

¹ Cf. MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 291.

² Como dice Spinoza, “[...] aunque cada una [de las cosas singulares] esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza (*vis*) sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios” (E II, 45 esc.).

³ E II, 45 esc., op. cit., 113

⁴ Sobre esto, véase: JAQUET, *Sub specie aeternitatis*, op. cit., p. 194

¿Pero qué es para una cosa que existe y dura perseverar en su “ser” (*in suo esse*)? Más precisamente, ¿a qué remite el concepto de ser en la teoría del *conatus* humano? Comencemos recordando algo importante. A diferencia por ejemplo de Descartes, el filósofo holandés no concibe al ser humano como una sustancia independiente, o compuesto de sustancias, sino como un individuo que se expresa en modos finitos. Es decir, es una *expresión determinada y diferenciada* de la potencia inmanente de Dios, una manera de ser singular de los atributos de la sustancia absolutamente infinita (extensión y pensamiento — cuerpo/mente). Todo ser humano es desde este punto de vista una entidad muy compleja, altamente integrada y con capacidad de reflexión, que expresa *certo et determinato modo* a lo largo de su existencia —tanto a nivel corporal como mental— la potencia infinita y dinámica de la Naturaleza. Por lo tanto, el ser preservado no puede reducirse simplemente a la conservación de un único movimiento rectilíneo o al conjunto estático de sus afecciones. En otras palabras, lo que se conserva a través del *conatus* no son sólo *estados momentáneos* que modifican una esencia, sino sobre todo una *aptitud* que define una *existencia efectiva*, una potencia “innata” y, simultáneamente, coyuntural de actuar y padecer¹.

La fuerza que lo atraviesa conduce entonces al ser humano —como también a muchos animales— a existir y a reproducir indefinidamente su poder de ser afectado y de afectar, y hace de él un sistema complejo de adaptación, un ser apto para desarrollar estrategias, más o menos eficientes, en su lucha por perseverar en la existencia. Es justamente para subrayar este aspecto positivo y productivo que lo caracteriza que Spinoza dice que el *conatus* es la *esencia actual* de la cosa². Ahora bien, sabemos que la *esencia formal* —expresión con la que también se refiere al *ser* de los modos— no es un ente distinto de la cosa que dura y persevera en su existencia. Como ya vimos en el capítulo 4, para Spinoza la esencia actual no es la actualización de la esencia formal. Esta última no existe antes que la cosa misma. Con esa expresión, por el contrario, el filósofo holandés refiere a los modos (existan o no actualmente en la duración) en la medida en que son expresiones determinadas y singulares de los atributos divinos. Cuando alude en la “pequeña física” a la “forma” de un modo compuesto o individuo

¹Cf. E II, 13 esc., *op. cit.*, pp. 87-88. Como sostiene Matheron (*op. cit.*, p. 46), la potencia de actuar y la potencia de padecer van en el spinozismo de la mano; y eso hace de todo individuo un sistema de adaptación constante, respecto de las variaciones externas que lo afectan, y de las internas que lo modifican. En este sentido, como sostiene el intérprete, el *conatus*, entendido como la “aptitud” de afectar y ser afectado, reviste dos sentidos: por un lado “apto” designa la aptitud fundada en leyes derivadas de la esencia formal; y por el otro, designa la aptitud que depende de la acción de causas exteriores, es decir, del encuentro con otros modos.

²E III, 7, *op. cit.*, p. 133.

indica con ese término su estructura invariable y eterna, que sin embargo es reproducida indefinidamente en la duración, pudiendo —como veremos— aumentar o disminuir sin “trans-formarse”¹.

La aptitud que define al ser humano, su capacidad de afectar y ser afectado, no es entonces efectiva (no produce efectos) sino mientras dura y existe actualmente. Pero “durante” ese tiempo es asimismo y siempre determinado intrínsecamente por Dios. Por la causalidad inmanente, el *conatus* se define en el spinozismo simultáneamente como “esencia actual” (esto es, como la afirmación en la existencia de las propiedades constitutivas de la cosa, i.e. afirmación de todo aquello que sirve a su perseverancia), y como “existencia actual” en Dios, como un grado de potencia siempre en acto, una *fuerza* cierta y determinada que se sigue de manera necesaria de la potencia infinita divina². En este sentido, ese esfuerzo define la esencia de toda cosa singular (cuerpo y mente) no solamente en cuanto está contenida (actualmente) en el atributo del que es una expresión determinada (una esencia formal), sino asimismo en cuanto de ella se siguen necesariamente efectos que tienden a conservarla³. De manera que, gracias a la teoría del *conatus*, reencontramos una característica del pensamiento de Spinoza que ya señalamos antes, y que podemos resumir en palabras de Israël: “Para Spinoza la cuestión o problema del ser de una cosa finita o infinita se sitúa a continuación y más allá de la oposición de la esencia y la existencia; es la cuestión de la *potencia efectiva* [...] *El conatus no es una potencia virtual de existir, sino la potencia siempre en acto que engendra continuamente la existencia*. La actualidad de la esencia, su existencia en Dios, es la continuación del carácter efectivo, siempre en acto, de la potencia”⁴.

Avancemos un poco más, siguiendo el camino que parece diseñar el mismo Spinoza. El *conatus* o potencia siempre efectiva —nos dice— se expresa singularmente en el ser humano como *deseo*, esto es, como apetito que lo impulsa a la acción, a procurarse todo aquello que expande su potencia y a resistir todo lo que la inhibe. Se produce ahora,

¹Sobre el concepto de “forma”, véase: MATHERON, *op. cit.*, *passim*, sobre todo cap. 3, pp. 37-61. Véase asimismo: LAERKE, M., *op. cit.*, p. 17, para quien la “forma” del modo remite a la “estructura”, es decir, a la configuración relativa (o relacional) de sus partes constitutivas. Recordemos que esa expresión aparece, por ejemplo, en la proposición 8 de la segunda parte para indicar la diferencia (no ontológica) que hay entre la esencia objetiva (la cosa en tanto existe en la idea de Dios, o en una mente humana) y la esencia formal (la *misma* cosa en cuanto existe fuera del entendimiento, ya sea el divino o uno humano). F. Zouravichbili (*Spinoza. Una física del pensamiento*, cap. 3) dedica una parte importante de su obra a este problema.

²Cf. E II, 45 esc., *op. cit.*, p. 113. Sobre esto, véase: ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 33.

³Recordemos la última proposición de la primera parte de la *Ética*: “No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto”. La demostración de la proposición 7 de la Tercera parte refiere precisamente a esta última proposición de la Primera parte.

⁴ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 33. Subrayado nuestro.

solapadamente, una suerte de identificación, ya no entre la fuerza eterna y el *conatus*, sino entre éste y la dinámica que le es propia y que lo figura como “deseo” (*cupiditas*), proyectando así la existencia del ser humano a todo lo que adviene en correspondencia con su esencia y con las leyes de su producción. En efecto, inmediatamente después de sostener que el tiempo durante el cual una potencia singular se esfuerza por perseverar en su ser es indefinido¹, Spinoza demuestra que la mente humana es consciente de su *conatus*²; y para ello, se refiere explícitamente a la proposición 23 de la segunda parte, según la cual la mente se conoce a sí misma únicamente a través de las ideas de las afecciones del cuerpo³. De hecho, la mente *es* la idea de las ideas de las afecciones del cuerpo.

El ser humano, sugiere entonces Spinoza en la proposición 9 de la tercera parte, es un organismo complejo para el cual vivir no implica sólo esforzarse por conservar su ser, sino también poder reflexionar —aunque no sea sino en un régimen de pasividad— acerca de las modalidades en que dicho esfuerzo (su propio esfuerzo) se despliega en la duración⁴. En este sentido, como una suerte de preámbulo de la explicación de la profundidad afectiva de la vida humana que expondrá a continuación, el filósofo holandés avanza en el escolio de la proposición 9 una definición del deseo que destaca precisamente el carácter consciente del esfuerzo humano. El apetito, dice Spinoza para comenzar, es el *conatus* del ser humano en cuanto se refiere a la vez a la mente y al

¹ E III, 8, *op. cit.*, p. 133: “El *conatus* con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido” (G II, p. 147: “*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*”).

² E III, 9, *op. cit.*, p. 133 (G II, p. 147): “Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, la mente se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo”. Las proposiciones 9, 10 y 11 aplican a la realidad mental la teoría del *conatus* expuesta previamente, en las proposiciones 4, 5, 6, 7 y 8. Para el problema de la conciencia en Spinoza, véase: BALIBAR, E., “A note on Consciousness/Conscience in the Ethics”, en *Studia Spinoziana*, 8, 1994, pp. 41-50 (traducido y reeditado en: BALIBAR, E., *Spinoza. Il transindividuale*, Edizione Ghibli, Milano, 2002, pp. 149-167); MACHEREY, P., *Introduction à l’Ethique: la vie affective*, PUF, Paris, 1995, pp. 96-101; MARK, Th., “Spinoza’s Concept of the Mind”, en: *Journal of the History of Philosophy*, 17:4, 1979, pp. 401-416; JAQUET, Ch., *L’unité du corps et de l’esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris, 2004, pp. 112-119.

³ En efecto, en la demostración de E III, 9 Spinoza dice que la mente “(por 2/23) es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo”. Antes, en la proposición 19 de la segunda parte, Spinoza ya había demostrado que la mente humana “no conoce el mismo cuerpo humano ni sabe que existe sino por las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado” (*op. cit.*, pp. 96-97).

⁴ La conciencia humana es auto-consciente. En efecto, la mente humana es la idea de lo que pasa en *su* cuerpo, y también de lo que pasa *en ella misma*. Lo cual, por supuesto, no equivale a hacer de la conciencia la condición previa —lógica y cronológicamente— de las manifestaciones mentales del *conatus*. Señalemos, por otro lado, que la conciencia humana no es necesariamente conocimiento adecuado; al contrario, indica en cierta medida la ignorancia en el ser humano de las causas que determinan sus deseos. Esto es, la conciencia es necesariamente parcial en la medida que depende del encuentro fortuito — esto es, del encuentro determinado por el orden común de la naturaleza— de un individuo con otros cuerpos exteriores.

cuerpo; es decir, en sus palabras, es “la misma esencia del hombre” (*ipsa homini essentia*) en la medida en que de la naturaleza de esa esencia se sigue todo aquello que sirve a su conservación y que el hombre está determinado a realizar (*determinata ad ea agendum quae ipsius conservationi inserviunt*). Ahora bien, puesto que desde su perspectiva singular no se diferencia sino por la conciencia que implica, el filósofo holandés sostiene, para concluir, que el *deseo* es el apetito mismo del ser humano con la conciencia de sí¹.

Más adelante, en las “definiciones de los afectos”, Spinoza reproduce con otros términos esta misma definición: “El deseo (*cupiditas*) es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo”².

En ambas definiciones, como vemos, el deseo es identificado con la *essentia hominis*. Lo cual significa que tiene un carácter primordial en el despliegue concreto de la vida afectiva y que se encuentra, por así decir, en el fondo de todo comportamiento y más allá de sus resultados³. Pero la referencia previa a la conciencia del apetito parece ahora completamente abandonada, puesto que es reemplazada por la referencia a la determinación de la esencia “por cualquier afección suya” (*ex data quacunquae ejus affectione*). Sin embargo, sabemos que lo que sucede en el cuerpo humano se corresponde con una idea, más o menos adecuada de su objeto; y por eso, todo lo que el ser humano está determinado a hacer para conservarse implica también su conciencia, más o menos adecuada⁴. La expresión que agrega nuestro autor, por lo tanto, lejos de ocultar el vínculo entre la conciencia y el deseo, apunta a subrayar algo quizás más importante: la *causa* de la conciencia que acompaña al deseo, esto es, las *afecciones* (cualesquiera que sean), que se presentan entonces como las condiciones relativas y

¹E III, 9 escolio: “*Deinde inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque feratur, quatenus sui appetitus sunt consci, et propterea sic definiri potest, nempe: Cupiditas es appetitus cum ejusdem conscientia*” (G II, p. 148). En la explicación que acompaña a la definición del deseo en las “definiciones de los afectos”, Spinoza reitera esto, dejando muy en claro que se trata de una posición singular, irreductible y polémica: “Pero en el mismo escolio he advertido también que *yo no reconozco realmente diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo*” (E III, def. af. 1, exp., op. cit., p. 169).

²E III, def. de los af. 1, op. cit., p. 169 G II, p. 190: “*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunquae ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*”.

³Es, como dice nuestro autor un poco más adelante, un “afecto primario” (*affectum primarium*). Cf. E III, 11 esc., op. cit., p. 135; G II, p. 149

⁴E II, 12: “Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente. Y así, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por la mente” (op. cit., p. 86). Podríamos decir, tomando prestada una expresión de Merleau-Ponty, que la conciencia es siempre conciencia encarnada.

circunstanciales de la manifestación concreta del deseo¹. Más precisamente, para Spinoza las afecciones de la esencia del ser humano son los *estados o constituciones* que modifican —en un momento dado— su aptitud de afectar y ser afectado, es decir, su potencia de actuar y padecer, en el marco de los límites de las variaciones fijadas eternamente por esa esencia².

Confinado a una perpetua fugacidad, el deseo spinozista pone así en evidencia la dinámica inherente al *conatus* y la estructura teleológica del comportamiento de seres complejos como el ser-humano³. Con la referencia a la *cupiditas* se completa entonces nuestra aproximación previa, que vinculaba el *conatus* y la fuerza eterna de perseverancia de toda cosa singular. Comprendemos ahora que, de acuerdo con Spinoza, el esfuerzo (que es un grado de potencia), es la esencia actual de toda cosa en cuanto se encuentra siempre ya modificada por otras cosas —de las que es consciente de manera más o menos adecuada—, y en la medida en que, simultáneamente, ella modifica a otras. Dicho de manera distinta, el *conatus es la fuerza eterna de existir modificada*, y orientada, en una dimensión espacio-temporal, por esa modificación. *Vis, conatus, cupiditas*: estos tres conceptos reenvían pues en el spinozismo a una misma realidad, la de una potencia singular viva que hace todo lo que puede de manera completa por conservar su ser, sin resquicios, sin dejar una capacidad de actuar “en potencia”. La fuerza (*vis*) es esta potencia singular en cuanto se comprende a partir de la potencia eterna de Dios. El esfuerzo (*conatus*) es la potencia considerada como implicada en un mundo, es decir, arrojada a una existencia actual en co-relación necesaria con otras existencias/potencias. Y el deseo (*cupiditas*) es todavía esta misma potencia, en cuanto está determinada, por cualquier afección suya, a hacer algo, a realizar todo aquello que sirve a su conservación.

¹ “[...] podía haber dicho que el deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo; pero de esta definición (por 2/23) no se seguiría que la mente pudiera ser consciente de su deseo o apetito. Para incluir, pues, la causa de esta conciencia, fue necesario añadir (por la misma 2/23) ‘en cuanto que está determinado por cualquier afección suya dada’” (E III, def. af. 1 exp., *op. cit.*, p. 169). Sobre esto, véase: MACHEREY, P., *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, *op. cit.*, p. 106. Como subraya el intérprete francés más adelante, en ese mismo texto, las afecciones no son pues, en sentido estricto, la causa principal del deseo, sino causas secundarias. Cf. *op. cit.*, p. 110.

² En palabras de Spinoza “[...] por afección de la esencia humana entendemos *cualquier constitución de su esencia (quamcunque essentiae constitutionem)*, ya sea innata, ya venida de fuera [...]” (E III, def. af. 1 exp., *op. cit.*, p. 169. Subrayado nuestro).

³ “Aquí entiendo [...] con el nombre de deseo cualesquiera tendencias del hombre, impulsos, apetitos y voliciones, que, según la diversa constitución del mismo hombre (*pro varia ejusdem hominis constitutionem*), son diversos y no rara vez tan opuestos entre sí que el hombre es arrastrado en diversas direcciones y no sabe a dónde dirigirse” (E III, def. af. 1 exp., *op. cit.*, p. 170)

2. Los afectos, o la duración como transición continua de una potencia singular

Somos pues conscientes del esfuerzo que realizamos por perseverar en la existencia —y que nos determina a desear esto o aquello— porque algo nos acontece, porque algo con lo que nos encontramos nos afecta. La mente humana, en la medida en que existe en acto *hic et nunc*, afirma siempre la existencia actual de su cuerpo¹; y lo hace de manera necesaria —puesto que somos finitos— a través de las ideas de las afecciones que modifican ese cuerpo de forma incesante. Ahora bien, de acuerdo con Spinoza, esas ideas expresan ora un aumento ora una disminución en la potencia de actuar del cuerpo². Como mencionamos antes, en el caso de los seres humanos la ley natural de la autoconservación no determina la permanencia de la existencia sólo como perseverancia en un mismo estado, sino como perseverancia en el *ser*; y por eso, determina simultáneamente una aptitud y una *variación continua de intensidad* del *conatus*³. En efecto, como seres complejos que somos, nuestro ser se define por la intensidad dinámica de la fuerza eterna de existir, que se expresa en la duración: en el caso del cuerpo, se trata de la fuerza —mayor o menor— que disponemos para afectar otros cuerpos y ser afectado por ellos; en el caso de la mente, de la fuerza —mayor o menor— para pensar. Pero puesto que también somos finitos y limitados, esa variación de la potencia de existir depende sobre todo —o la mayoría de las veces— de la cualidad de nuestro deseo y de la manera como nos relacionamos con nuestro entorno y con las fuerzas exteriores, que son siempre mucho más numerosas y poderosas que la nuestra. Es precisamente en este punto, justo después de definir el deseo humano, que Spinoza introduce los conceptos que explican la variación de intensidad de la fuerza vital del cuerpo y de la mente, a saber: la *alegría* y la *tristeza*, afectos-sentimientos o pasiones que tenemos, sea del aumento, sea de la disminución de nuestra fuerza de existir y actuar; ellos operan en este sentido como los primeros datos estratégicos orientativos del dinamismo del *conatus*⁴.

¹E III, 10 dem., *op. cit.*, p. 134: “[...] lo primero y principal del conato de nuestra mente es (por 3/7) afirmar la existencia de nuestro cuerpo”.

²En este sentido, en el escolio de la proposición 11 Spinoza sostiene que “la mente puede sufrir grandes cambios (*mutationes*) y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección (*et jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire*), y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza” (E III, 11 esc., *op. cit.*, p. 134).

³Cf. CHAUI, M., *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Companhia das Letras, Sao Paulo, 2011, p. 87

⁴Spinoza dice que la “alegría es el paso (*transitio*) del hombre de una perfección menor a una mayor”; y que la “tristeza es el paso (*transitio*) del hombre de una perfección mayor a una menor” (E III, def. af. 2 y 3; *op. cit.*, p. 170).

Sin transmutar las leyes esenciales y eternas que regulan la producción de lo real, las afecciones aumentan o disminuyen, ayudan o estorban, la potencia de actuar concedida por esas leyes; en otras palabras, los estados o afecciones varían la esencia actual sin acarrear una trans-formación del individuo¹. El filósofo holandés expresa esto mismo más adelante en la *Ética*:

“[...] hay que observar [...] que cuando digo que alguien pasa de menor a mayor perfección, y al revés, no entiendo que se cambie de una esencia o forma a otra (*me non intelligere, quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur*) [...] sino que concebimos que su potencia de obrar [su *conatus*], en cuanto que ésta se entiende por su naturaleza, aumenta o disminuye (*augeri vel minui*)”².

Por lo tanto, como vemos, en el seno mismo de una cosa singular que dura, Spinoza distingue los estados o constituciones —relativamente momentáneos— que atraviesa en su esfuerzo por perseverar en la existencia. Esto es, para decirlo de otra forma, diferencia el *conatus* y sus variaciones internas, abriendo así el camino a la consideración ética de la vida humana, suministrando a la vez una perspectiva de análisis de la *duratio* irreductible a la de las obras que analizamos precedentemente.

¿Qué es entonces un afecto y en qué medida expresa la duración de la existencia? Podemos responder a esta pregunta deteniéndonos en ciertos pasajes centrales de la Tercera parte de la *Ética* referidos precisamente a la teoría de los afectos y estrechamente vinculados a lo que vimos antes. Remitámonos en primer lugar a la definición:

“Por afecto —dice Spinoza— entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones”³.

Sin dudas, lo primero que llama nuestra atención es la expresión “y al mismo tiempo” (*et simul*), que vincula, en la definición del afecto, las afecciones del cuerpo con las ideas que les corresponden. Nada extraño sin embargo, pues, como sabemos, para Spinoza existe una correlatividad o correspondencia absoluta entre aquello que sucede

¹Porque como sostiene N. Israël, siguiendo en este punto la posición de Matheron, mientras la esencia formal es para Spinoza invariable (es como vimos, una verdad eterna), la esencia actual (i.e. la fuerza singular de perseverar en la existencia) se modifica indefinidamente en función de estados o constituciones que la afectan en un momento determinado. Cf. ISRAËL, N., *op. cit.*, pp. 125-126; MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, *passim*.

²E IV, Prefacio, *op. cit.*, p. 185. Cf. asimismo E II, lema VII.

³E III, def. 3, *op. cit.*, p. 126

en el cuerpo y lo que la mente percibe o imagina¹. Las afecciones, en efecto, no son otra cosa que imágenes corporales, ideas o representaciones inmediatas que la mente forma de aquello que acontece en el cuerpo². En la medida en que se suceden, producto del encuentro entre modos, conforman por lo tanto estados o constituciones momentáneas del cuerpo y la mente, y suponen por eso una disposición determinada del *conatus*, una orientación particular que fundamenta una manera de ser y comportarse. Pero a la vez, las afecciones humanas implican o expresan siempre una mayor o menor perfección, un grado de intensidad mayor o menor. En este sentido, como señala Deleuze, de un estado determinado (*constitutio*) del cuerpo y de la mente a otro distinto, esto es, de una imagen corporal o idea imaginativa a otra distinta se producen necesariamente “transiciones, trasposos vividos, duraciones, en las que pasamos a una perfección más o menos grande”³.

Los afectos o sentimientos (*affectus*) son para Spinoza precisamente estas duraciones o variaciones continuas de perfección, de un antes a un después irreductibles. Son los pasajes que constituyen la vida afectiva de un individuo que, mientras vive *hic et nunc*, se esfuerza por perseverar en la existencia⁴. Hay por eso una diferencia de naturaleza

¹En efecto, en palabras de nuestro autor, “todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye la mente humana, debe ser percibido por la mente humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en la mente. Y así, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por la mente” (E II, 12, *op. cit.*, p. 86)

²En la primera proposición de la quinta parte (E V, 1, *op. cit.*, p. 246) Spinoza identifica explícitamente las imágenes y las afecciones corporales: “[...] afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas en el cuerpo” (*corporis affectiones seu rerum imagines*). Decimos que las representaciones o imágenes corporales son “inmediatas” porque no hay ningún lapso de tiempo entre la afección del cuerpo y la idea que la mente forma de ello. Sobre esto, véase: MACHEREY, P., *Introduction à l’Ethique: la vie affective*, *op. cit.*, pp. 40-41

³DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, *op. cit.*, p. 62. El intérprete francés es quien subraya con mayor énfasis la suerte de identificación que se produce en la ontología de Spinoza entre los afectos-sentimientos y las duraciones vividas, es decir, las transiciones de potencia experimentadas realmente por un individuo cuando se encuentra con otras fuerzas exteriores. Cf. asimismo su libro *Spinoza y el problema de la expresión*, *op. cit.* Recientemente, siguiendo las pistas de Deleuze, N. Israël (*Spinoza. Le temps de la vigilance*) ha ampliado considerablemente sus análisis. Mucho de lo que afirmamos en este apartado se apoya en las lecturas de ambos intérpretes.

⁴Ya mencionamos antes que para nuestro autor los afectos (primarios) de la alegría y la tristeza, de los que surgen todos los otros, suponen el paso (*transitio*) del hombre de una perfección menor a una mayor, y de una perfección mayor a una menor, respectivamente. Ésta no parece ser una cuestión de poca importancia, puesto que Spinoza se toma el trabajo de aclarar el sentido del término “*transitio*”: “Digo paso, porque la alegría no es la perfección misma. Ya que, si el hombre naciera con la perfección a la que pasa, la poseería sin el afecto de alegría, lo cual aparece más claramente por el afecto de la tristeza, que es contrario a ella. Nadie, en efecto, puede negar que la tristeza consiste en el paso a una menor perfección y no en la misma perfección menor, puesto que el hombre no se puede entristecer en cuanto que participa de una perfección. Ni podemos decir que la tristeza consista en la privación de una perfección mayor, ya que la privación no es nada, mientras que el afecto de la tristeza es un acto, el cual no puede ser, por tanto, sino el acto de pasar a una menor perfección, es decir, el acto por el que la potencia del hombre disminuye o es reprimida (ver 3/11e)” (E III, def. de los afectos 3, explicación, *op. cit.*, p. 170).

entre las afecciones-imágenes y los afectos-sentimientos¹. Ciertamente, no se da nunca un afecto al que no corresponda ninguna afección; así como tampoco puede darse una afección que, al modificar una potencia singular, no envuelva algún paso o transición. Pero unas y otros se distinguen, de la misma forma que se distinguen los estados o constituciones del cuerpo afectado y los pasajes o variaciones que aquellos engloban necesariamente.

Spinoza vuelve sobre este aspecto central de su doctrina al cerrar la tercera parte de la *Ética*. Allí, como sabemos, define otra vez el afecto en los siguientes términos:

“El afecto, que se llama pasión del ánimo, es una idea confusa con la que la mente afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, *mayor o menor que antes* y, dada la cual la mente misma es determinada a pensar esto más bien que aquello”².

No nos detengamos en la primera parte de la frase que reduce la pasión a una idea confusa con la cual la mente afirma una fuerza de existir de su cuerpo o de alguna parte suya; la explicación que suministra Spinoza es por sí misma bastante clara³. Lo que sí nos interesa es la advertencia que acompaña esa explicación:

“Adviértase, sin embargo, que, cuando digo *mayor o menor fuerza de existir que antes*, yo no entiendo que la mente compara la constitución actual del cuerpo con la pasada, sino que la idea, que constituye la forma del afecto, afirma acerca del cuerpo algo que implica realmente más o menos realidad que antes”⁴.

¹En palabras de Deleuze: “[...] la afección envuelve un afecto, es decir [...] en el seno de la afección hay un afecto. Sin embargo, hay una diferencia de naturaleza entre el afecto y la afección. El afecto no es una dependencia de la afección. Está envuelto por la afección pero es otra cosa” (DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, Cactus serie clases, Buenos Aires, 2008, p. 226). La afección es el instante, mientras que el afecto es la duración, es el pasaje.

²E III, def. general de los afectos, *op. cit.*, p. 179. Subrayado nuestro. (G II, p. 203: “*Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur*”). Como señala Macherey (*Introduction à l’Ethique: la vie affective*, *op. cit.*, p. 352), la restricción del campo afectivo a las pasiones responde al hecho de que en los seres humanos, de cuya servidumbre tratará la parte inmediatamente posterior, la vida afectiva toma de manera necesaria una forma pasional.

³El filósofo holandés dice allí, en línea con lo que vimos antes, que los afectos pasivos surgen por el hecho de que la mente forma una idea inadecuada. Se trata, como sabemos, de la idea de una afección corporal, que indica sobre todo la constitución actual de nuestro cuerpo. El afecto, entonces, es ciertamente una idea imaginativa; pero una de sus características más importantes, que Spinoza no deja de señalar en la explicación, es la afirmación que conlleva de la fuerza de existir del cuerpo o de alguna parte suya, mayor o menor que antes. En este sentido, lo que probablemente quiere subrayar nuestro autor es que, en el seno mismo del régimen pasivo, aparece siempre en juego la afirmación positiva de una potencia, de una fuerza de existir. Sobre esto, véase: MACHEREY, P., *Introduction à l’Ethique: la vie affective*, *op. cit.*, p. 357.

⁴E III, def. general de los afectos, explicación, *op. cit.*, p. 179 (G II, p. 204: “*Sed notandum, cum dico «majorem vel minorem existendi vim quam antea», me non intelligere, quod mens praesentem corporis*

¿Qué significa que la variación de potencia no es el producto de una comparación? Sencillamente, que la mente no es el sujeto que la produce y que no depende de la imaginación. De hecho, es al revés: el primer género de conocimiento traduce o registra, bajo una forma inadecuada y discontinua, esas variaciones esencialmente continuas. En otras palabras, sostener —como hace Spinoza— que la variación real de potencia no es el producto de una comparación significa que las transiciones que atraviesa un individuo, y que modifican su cuerpo y mente, no son el resultado inmediato de su conciencia o del juicio que puede hacer acerca de sí mismo. Para que eso fuera posible, sería necesario que la mente pueda tomar cierta distancia en relación con el cuerpo y considerarlo desde el exterior. Ahora bien, de acuerdo con nuestro autor, eso no es posible, porque entre la mente y “su” cuerpo hay una perfecta correspondencia (la mente es la idea *del* cuerpo)¹.

El final de la tercera parte es pues importante no sólo porque reitera los rasgos originales de su doctrina, sino sobre todo porque allí Spinoza se toma el cuidado de advertir al lector que las transiciones de potencia no son el resultado de una comparación, sino pasajes reales e irreducibles a cualquier operación de la mente. Esto quiere decir entonces que los afectos no son para el filósofo holandés solamente ideas inadecuadas de los objetos exteriores que movilizan (e incluso fijan) nuestro deseo; no se reducen a percepciones imaginativas de las afecciones corporales, a estados puntuales e instantáneos a partir de los cuales un individuo (se) forja la representación de un tiempo discontinuo, sino variaciones continuas de la potencia de actuar entre un antes y un después que no fracturan su existencia. No hay interrupción de un estado o constitución a otro; por más cercanos que puedan ser, entre uno y otro hay siempre una transición real, un pasaje (aumento o una disminución) de la potencia que modifica al individuo afectado. Es por eso que, como subraya Israël, los afectos, cuya existencia está constituida por las variaciones del *conatus*, expresan la naturaleza continua de la duración de la existencia de los seres humanos².

Sin embargo, los seres humanos son seres cuya vida se desarrolla necesariamente en la imaginación. Afectando otros cuerpos y siendo afectado por ellos de múltiples maneras, hemos visto que el cuerpo humano produce imágenes. Ahora bien, precisamente porque surgen de la dinámica de las afecciones corporales, las imágenes corporales son

constitutionem cum praeterita comparat; sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus minusve realitatis revera involvit quam antea”).

¹MACHEREY, P., *Introduction à l’Ethique: la vie affective*, op. cit., p. 356

²ISRAËL, N., op. cit., p. 88

instantáneas y fugaces, y no dan cuenta en sí mismas de la duración continua de la vida del cuerpo y la mente. Al contrario, la conciencia imaginativa —puesto que depende de esas afecciones— no hace otra cosa que registrar las variaciones reales de la potencia, y aunque distingue dos estados, los relaciona uno al otro desde el exterior, es decir, de manera discontinua¹. Como señalamos antes, la mente es consciente de su *conatus* a partir de las afecciones que la modifican, esto es, por las ideas de los estados corporales, que confieren una forma derivada al deseo humano y, por lo tanto, ocultan o disimulan la continuidad de la existencia. La alegría y la tristeza son ciertamente variaciones continuas; pero ellas aparecen siempre referidas a un objeto exterior (a una “cosa” que existe entre otras cosas) y bajo la forma de algún afecto derivado (amor, odio, temor, esperanza, etc.), y en el marco de la representación imaginativa de la duración. Sólo el entendimiento, potencia intrínseca de la mente, puede concebir *sub specie aeternitatis* la continuación de la existencia actual presente, la transición inmanente, necesaria y continua que afecta entre un antes y un después la vida del *conatus* en la duración.

Para una cosa natural como el ser humano, capaz de reflexionar sobre sí mismo y su entorno, existir es pues asumir y vivir plenamente todo aquello que, desde el punto de vista de su *conatus* y su deseo, corresponde a su ser mismo. Esto significa en palabras de Macherey que la potencia sin límite interno del *conatus* “produce concretamente la duración”, es decir, engendra —por distintos medios, más o menos eficaces— la continuación indefinida de la existencia de una cosa singular, que se prolonga más allá de cualquier límite de tiempo asignable *a priori*².

A la vez que torna inteligible ciertos aspectos de la teoría del *conatus* humano, la causalidad inmanente permite entonces comprender mejor la perspectiva desde la cual se desenvuelve el análisis de la duración y del tiempo en la *Ética*. Entendemos, por ejemplo, el sentido de la proposición 8 de la Tercera parte, según la cual el “*conatus* con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido”³. De acuerdo a lo que vimos antes, esto significa que la duración que se expresa en el esfuerzo por perseverar en la existencia es “indefinida”, simultáneamente en razón de la ausencia de límite interno propia del *conatus*, y debido a la finitud de la cosa, es decir, a su co-existencia en medio de otras potencias que también pujan por

¹*Ibidem*, p. 86.

²MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique. La troisième partie: la vie affective*, op. cit., p. 92

³E III, 8, op. cit., p. 133. Como resulta claro, el término “tiempo” debe tomarse aquí en el sentido de la duración actual de una cosa finita que se esfuerza por perseverar en su ser, y no en su sentido técnico, es decir, como imaginación o abstracción de la duración.

conservarse. Que la duración del esfuerzo sea positivamente “indefinida”, sin embargo, no implica que sea “indefinible”; al contrario, supone que, en su desplegarse, el esfuerzo continuo por perseverar en la existencia está necesariamente abierto a múltiples encuentros y afecciones que modifican y redefinen constantemente la vida afectiva de una cosa natural y compleja como el ser humano. Porque como dice Spinoza: “[...] nosotros vivimos en continua variación” (*nos in continua variatione vivimus*), y [...] en la medida en que cambiamos a mejor o a peor, nos llamamos felices o infelices (*et prout in melius sive in pejus mutamur, eo felices aut infelices dicimur*)”¹. Es cierto que una existencia *finita* como el ser humano, atrapado en la dinámica de su propio deseo, vive *partes extra partes* en la sucesión de las imágenes e ideas que lo afectan desde el exterior, y que indican más la constitución de su cuerpo que la naturaleza de los objetos que lo afectan². Por eso, como vimos, la duración —que se expresa a nivel del cuerpo y de la mente— no es incompatible con cierta división en partes³. Ahora bien, en la *Ética* Spinoza deja explícitamente de presentar la divisibilidad como un rasgo característico de la duración; cualquier referencia a su partición está ausente en esta obra. Incluso, puede decirse que Spinoza, con el fin de evitar su confusión con el tiempo —que la limita y no permite comprender su continuidad—, no recurre más a este concepto (*tempus*) en la definición de la *duratio*.

La duración, en el marco del análisis ético del ser humano que domina la *Ética*, no deriva más solamente, como en las obras precedentes, del hecho de que su esencia se distingue de su existencia; depende de la transición continua e indefinida que afecta su *conatus*. Si podemos decir que una cosa como el ser humano dura, es sobre todo porque su vida afectiva expresa la continuación de la existencia, las variaciones que afectan su potencia... aunque la imaginación oculte permanentemente eso.

Las obras que estudiamos en la primera parte forman así la pre-historia de la filosofía que expone ahora nuestro autor. Distanciándose del discurso de la creación continua en el que se apoyan los *Pensamientos metafísicos*, y profundizando la perspectiva de la carta 12, el filósofo holandés deja de referirse a la existencia actual presente como si se tratara de una sucesión fragmentada de momentos irreductibles, y la identifica con la *variación continua* de una potencia singular abierta, arrojada a un horizonte afectivo. En

¹E V, 39 esc., *op. cit.*, p. 266. Para la relación del concepto de “vida” y el de “duración”, véase: ZAC, S., *La idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris, 1963.

²E II, 16 cor. 2, *op. cit.*, p. 93

³De hecho, como vimos en la primera parte de esta investigación, ese aspecto de la duración era subrayado por Spinoza en la obra de 1663 y en la carta 12 para señalar la diferencia de esta modalidad de la existencia respecto de la eternidad divina o sustancial.

otras palabras, en la *Ética* la duración o la continuación indefinida de la existencia no designa simplemente el esfuerzo (siempre actual) por perseverar en la existencia, sino además, y sobre todo, las variaciones (aumentos/disminuciones) de una misma potencia, de un mismo ser que se despliega en el orden (imaginario) del tiempo y que es susceptible de una mayor o menor perfección real o intrínseca¹.

II. *Tempus*

Como hemos visto antes, la eternidad y la duración son para Spinoza propiedades reales de las cosas; modalidades por así decir inseparables —aunque irreductibles— de las mismas. En efecto, el ser humano, en cuanto es una cosa natural, tiene una existencia actual presente o duración (en la medida en que tiene una existencia determinada por otras cosas finitas) y también una esencia actual eterna (en la medida en que es producido necesariamente por Dios, esto es, en la medida en que su esencia implica, en virtud de su causa eficiente, la existencia necesaria, pudiendo eventualmente experimentar y conocer esa eternidad)². El tiempo, en cambio, no es nunca para Spinoza una propiedad real sino una *afección del pensamiento*, un “ser” cuya “realidad” no está dada “en” las cosas y que depende de la imaginación y, por lo tanto, de lo subjetivo³. En las palabras de la carta 12, que valen sin dudas para la *Ética*, el tiempo es un *auxiliar de imaginación*; y en cuanto tal debe ser distinguido rigurosamente de la duración, que es la continuación indefinida de la existencia de una cosa singular, la propiedad que las define como modos finitos y que se expresa en toda variación de potencia⁴.

¹Deleuze subraya este mismo aspecto en su estudio sobre la correspondencia de Spinoza con W. Blyenbergh: “En vez de negar la existencia de la duración, Spinoza define mediante la duración las variaciones continuas de la existencia [...]” (DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, op. cit., p. 50).

²Reiteremos un pasaje central de Spinoza que, como vimos, apunta precisamente a esto: “[...] aunque cada una [de las cosas singulares] esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios” (E II, 45 esc., op. cit., p. 113).

³“*Cogitationis affectionis*” es el término que utiliza Spinoza en los *Pensamientos metafísicos*, para referirse a todo aquello que, como el tiempo (*tempus*), es un modo de pensar y no un ser real.

⁴Aquí podemos hacer algunas aclaraciones de no poca importancia. La duración, dijimos, no se opone a la eternidad. Ciertamente, son dos modalidades de existencia irreductibles; pero que pueden pertenecer a un mismo individuo. De hecho, como intentamos subrayar, la eternidad no es una negación de la duración de una cosa; así como el hecho de que una cosa natural dure no significa que no sea eterna, o que no pueda tener ideas eternas. Ahora bien, la relación que mantiene el tiempo con la eternidad difiere profundamente de aquella que mantienen las dos propiedades reales de la existencia antes mencionadas. El tiempo no sólo se distingue de la eternidad, también se opone a ella, en la medida en que delimita o determina lo que es, por su propia naturaleza indeterminable y absolutamente infinito. Con respecto a su vínculo con la duración, si bien —como veremos— no se opone a ella (porque lo indefinido admite su determinación), ciertamente oculta su continuidad indefinida e introduce subrepticamente la discontinuidad en la Naturaleza.

Ahora bien, en la obra póstuma hay un cambio de perspectiva notable: aunque tiene el mismo estatus ontológico que en la obra de 1663 y la epístola mencionada (i.e. afección del pensamiento, auxiliar de la imaginación), el tiempo no aparece más como el instrumento “científico” que sirve para “medir” distancias y velocidades. Ciertamente puede serlo; es decir, puede cumplir esa función epistemológica. Pero en su “ser”, si se nos permite decirlo así, el tiempo no puede reducirse únicamente a un ente de razón con una función aplicable de manera exclusiva en un dominio específico del saber. Ni siquiera radica allí, en la “ciencia” su origen y su aplicación.

Como intentaremos mostrar, profundizando el alcance de las explicaciones que ya suministraba a Meyer, Spinoza se aleja en la *Ética* de aquella perspectiva —más vinculada a la ciencia físico-matemática de la época— para abrazar otra que, aunque no niega la primera (sino al contrario, en cierta medida, la implica), caracteriza singularmente su filosofía, cuyo horizonte es la ética y la determinación del buen vivir.

Para comprender mejor el papel que juega el tiempo en el discurso de la obra póstuma, así como también para dilucidar la relación que mantiene con la duración de las cosas, es necesario detenerse en su naturaleza imaginativa y su génesis subjetiva. Las preguntas que intentaremos responder a continuación podrían formularse en estos términos: ¿qué significa que el tiempo es en la *Ética* un *auxilia imaginationis*? O mejor dicho: ¿por qué decimos que lo es, cuando en esa obra no hay —a diferencia de los textos que analizamos antes— una definición explícita del tiempo? ¿Cómo es el proceso que explica tanto la representación imaginativa de la duración como la de la contingencia y posibilidad de las cosas en el tiempo? ¿Qué papel pueden cumplir esas representaciones en una ética determinista como la de Spinoza?

En el primer apartado, entonces, no abocaremos a la “génesis” imaginativa de este auxiliar; mientras que en el segundo a su “naturaleza” imaginativa.

1. La memoria y la representación imaginativa de la duración, o la genealogía del tiempo como dimensión de lo posible en la Ética

Cuando intentamos pensar el surgimiento de esta afección del pensamiento, y de la contingencia/posibilidad que le es consustancial, constatamos inmediatamente una diferencia de no poca importancia respecto de los otros textos que analizamos hasta

aquí: en la obra que comentamos ahora no hay una definición explícita del *tempus*¹. Podría decirse incluso que no hay siquiera una definición implícita, y que todo lo que podemos decir de él —sobre todo de su genealogía— depende del rodeo que hagamos por la duración y su percepción imaginativa; es decir, depende de las modalidades temporales en que se despliega el *conatus* en la existencia inter-humana. Sin embargo, algo sí es seguro: Spinoza otorga siempre el mismo estatus ontológico al tiempo. Se trata de un ser que no existe fuera del pensamiento; no es una propiedad real de una cosa natural, como lo es la duración o la eternidad. El tiempo es la representación imaginativa de la duración, y funciona como una estrategia del *conatus* en su afirmación de la existencia, es decir, como un auxiliar de la imaginación. Por lo tanto, aunque es cierto que no hay en la *Ética* una definición suya, sí hay en esa obra una descripción del proceso imaginativo que lo constituye y, lo que nos interesa más, una interrogación acerca de las consecuencias prácticas para la vida. Hay incluso una reivindicación de la contingencia y la posibilidad que parecía, en una primera instancia, si no imposible al menos muy rara en el marco de una filosofía determinista.

La carta 12 que Spinoza enviara a Meyer en 1663 suministra lo que podemos llamar la condición objetiva de la que depende tanto la representación imaginativa de la duración como la de la contingencia y posibilidad de las cosas singulares, a saber: la distinción entre la esencia y la existencia. Pero no dice nada acerca de cómo se producen efectivamente en la mente humana estas representaciones temporales. La *Ética*, en cambio, ofrece esa génesis subjetiva; y lo hace por un motivo bien preciso: porque cuando imagina, la mente afirma siempre la presencia de la cosa que percibe, tanto en relación al pasado como al futuro. Existan o no en la realidad fuera del pensamiento, la mente puede considerar las cosas como presentes, *en la medida en que no haya otra idea que excluya su presencia*². De lo que se trata entonces es de explicar cómo una idea

¹ Sí hay una definición de la contingencia. Cf. E IV, def. 3: “Llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a su sola esencia, no hallamos nada que ponga necesariamente su existencia o que necesariamente la excluya” (*op. cit.*, p. 186). Como mencionamos antes, en el marco del estudio de la intensidad de los afectos, esto es, cuando se juzga la diferencia de los afectos y, por lo tanto, la diferencia de maneras de vivir, la modalidad temporal a partir de la cual nos representamos las cosas como no-necesarias deviene central en el discurso de la *Ética*. Por eso Spinoza suministra también una definición propia de la posibilidad: “Llamo posibles a esas mismas cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a las causas por las que deben ser producidas, no sabemos si están determinadas a producirlas” (*Ibidem*). Cf. la proposición 12 de la cuarta parte, en la que Spinoza sostiene que los afectos de las cosas que se consideran posibles son más fuertes que aquellos de las cosas que consideramos contingentes.

² E II, 17, *op. cit.*, p. 94. Cf. además: E III, 18 dem., *op. cit.*, p. 139: “Mientras un hombre está afectado por la imagen de una cosa, contemplará la cosa como presente, aunque no exista (por 2/7 y 2/7c), y no la imagina como pasada o futura sino en cuanto que su imagen está unida a la imagen de un tiempo pasado o futuro (por 2/44e). *De ahí que la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera*

cualquiera puede re-presentar en la mente la cosa (de la cual ella es la idea) como pasada o futura, como contingente o posible en el tiempo, es decir, como no-necesaria. El escolio de la proposición 44 de la segunda parte ofrece al lector un resumen de ese proceso genealógico e imaginativo que hace aparecer al tiempo como la dimensión de lo posible¹.

Antes de interpretar ese pasaje, permítasenos contextualizarlo muy brevemente. Spinoza demuestra primero que es propio de la razón contemplar las cosas como necesarias, como efectos necesarios de una producción infinita continua². Esto significa que la razón aprehende las cosas tal como son en sí mismas, esto es, a partir de las causas que las determinan realmente y no en función de sus efectos y del azar de los encuentros de los cuerpos. Nuestro autor extrae de esto dos consecuencias importantes: en el primer corolario sostiene que depende únicamente de la imaginación contemplar las cosas como contingentes, “tanto respecto al pasado como al futuro”³; y en el segundo, como contrapartida de esa percepción inadecuada de las cosas, afirma que es “propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad”⁴. Se presentan así dos vías posibles para la mente humana, dos formas de conocer que, a su vez, determinan afectos y maneras de vivir irreductibles.

El escolio de la proposición 44, que se ubica a propósito entre los corolarios, i.e. entre esas formas distintas de contemplar o percibir las cosas, puede dividirse *grosso modo* en dos partes: en la primera se establecen las condiciones subjetivas a partir de las cuales son posibles las representaciones imaginativas del tiempo y de la contingencia; en la segunda, que se desarrolla a través de la experiencia de un niño, Spinoza ilustra en detalle el mecanismo que finaliza precisamente con la afirmación de la contingencia de las cosas en el futuro, lo cual vuelve viable —para decirlo con palabras de Israël— una

al tiempo futuro o al pasado, ya al presente, esto es (por 2/6c2), la constitución del cuerpo o el afecto es el mismo [...]”. Subrayado nuestro.

¹ La mayoría de los intérpretes reconocen que en ese escolio Spinoza explica el surgimiento en la mente de las ideas de tiempo, contingencia, y orden cronológico. Cf. por ejemplo: MACHÉREY, P., *Introduction à l'Éthique. La deuxième partie: la réalité mentale*, PUF, Paris, 1997, pp. 338-348; ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 94; MORFINO, “Spinoza y la contingencia”; ITOKAZU, E., *op. cit.*

² E II, 44, *op. cit.*, p. 111: “No pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como contingentes, sino como necesarias”.

³ E II, 44 cor. 1, *op. cit.*, p. 111; G II, p. 125: “*Hinc sequitur a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti quam futuri ut contingentes contemlemur*”.

⁴ “E II, 44 cor. 2, *op. cit.*, p. 112; G II, p. 126: “*De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere*”.

“ética de lo posible” en el marco de una filosofía determinista¹. Comencemos por el primer punto.

a. La memoria y la construcción subjetiva del tiempo

Spinoza explica los requisitos indispensables que determinan la formación de una representación temporal de las cosas, apoyándose deliberadamente en dos proposiciones y un corolario de la segunda parte de la *Ética*:

“De qué forma se haga esto, lo explicaré en pocas palabras. Hemos demostrado antes (2/17 y 2/17c) que, aunque las cosas no existan, la mente las imagina siempre como presentes, a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente. Hemos demostrado, además (2/18), que, si el cuerpo humano ha sido una vez afectado simultáneamente por dos cuerpos, tan pronto la mente imagine más tarde uno de ellos, recordará al instante también el otro, es decir, que contemplará a ambos como presentes, a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente. Nadie duda, por otra parte, de que también imaginamos el tiempo, a saber, porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros”².

La ilusión de la contingencia, o del tiempo vivido como dimensión de lo posible, depende como vemos de tres factores: por un lado, de cierta capacidad intrínseca a la imaginación; por otro lado, de la memoria como actividad psico-fisiológica; y por último, de la imaginación del tiempo. Detengámonos en cada elemento mencionado para comprender el papel que juegan en la argumentación del escolio.

Es harto conocido el rechazo por parte de Spinoza de concebir la imaginación como una facultad que se contrapone, en un sujeto pensante, al intelecto³. Lo cual ciertamente no significa que los individuos no imaginen (ya vimos, en cambio, que sucede lo inverso la mayor parte del tiempo), o bien que imaginar no sea una actividad irreductible a la intelección o entendimiento. Pero si no es una *facultas absoluta*, ¿qué es la

¹ ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 151

² E II, 44 esc., *op. cit.*, p. 111.

³ “[...] en la mente no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultad y otras similares o son totalmente ficticias o no son más que entes metafísicos [...]” (E II, 48 esc., *op. cit.*, p. 114). Como veremos, no es para nada sorprendente que Spinoza utilice, en el escolio de la proposición 17 de la segunda parte, el término “facultad” referido precisamente a la imaginación. En la pluma de nuestro autor, en virtud de la crítica del dualismo mente-cuerpo, esa noción será resignificada.

imaginación? Si le creemos a la temprana carta 12, que subraya esa irreductibilidad, debemos decir que se vincula con una manera de percibir las cosas cuyo rasgo principal es la abstracción. La *Ética*, aunque no niega esa característica y, al contrario, la explica por sus primeras causas, pone sin embargo el acento en otro lado, a saber: en su *carácter alucinatorio*. En efecto, en el corolario de la proposición 17 de la segunda parte Spinoza sostiene que la “mente humana podrá contemplar, como si estuvieran presentes, los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aun cuando no existan ni estén presentes”¹. Este corolario se deriva directamente de su proposición, en la cual nuestro autor explica que la mente contempla como existentes en acto o presentes los cuerpos y cosas por los que es afectado el cuerpo del que ella es la idea². Ya lo vimos antes: en virtud del así llamado “paralelismo”, cuando (o siempre que) el cuerpo humano es afectado, la mente percibe las afecciones y forma una idea que implica la naturaleza del cuerpo exterior y la de su cuerpo. Aunque ciertamente no explica de manera adecuada la naturaleza de ese cuerpo exterior, sino que más bien indica la constitución del cuerpo afectado, según Spinoza esa idea “pone la existencia o la presencia de la naturaleza del cuerpo exterior”³. Ahora bien, como se desprende del corolario, la mente puede afirmar la presencia de cosas aun cuando no existan o estén presentes (*quamvis non existant nec praesentia sint*), y hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya su existencia o presencia. Sólo debe darse una condición para que la mente considere —de forma automática o espontánea— la existencia o presencia de los cuerpos exteriores (*corpus externum ut actu existens vel ut praesens contemplabitur*): que su cuerpo haya sido afectado “alguna vez” (*a quibus corpus humanum semel affectum fuit*)⁴.

¹ E II, 17 cor., *op. cit.*, p. 94. Traducción modificada. Sobre el carácter alucinatorio de la imaginación, véase: MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique. La deuxième partie: la réalité mentale, op. cit.*, pp. 176-187; BERTRAND, M., *Spinoza et le imaginaire*, PUF, Paris, 1983, pp. 72-78; BOVE, L., *op. cit.*, pp. 21-ss; ISRAËL, N., *op. cit.*, pp. 93-96; BORDOLI, R., *op. cit.*, pp. 105-106.

² “Si el cuerpo humano ha sido afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, la mente humana contemplará ese cuerpo como actualmente existente o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de dicho cuerpo” (E II, 17, *op. cit.*, p. 94).

³ E II, 17 dem., *op. cit.*, p. 94. Ver además: E II, 12, 16 y 16 cor. 1

⁴ Apoyándose en el postulado 5, la demostración del corolario describe el proceso mecánico por el cual las impresiones corporales (i.e. las imágenes de las cosas) se forman y conservan en la mente: cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo exterior a chocar frecuentemente (*saepe*) con otra parte blanda (el cerebro), modifica su plano y le imprime una huella o vestigio (*vestigia*) de ese cuerpo. Esas modificaciones permanecen, es decir, son retenidas por la mente; de manera que ésta puede imaginar las cosas en su ausencia. Cf. E II, 17 cor. dem., *op. cit.*, p. 94. Cabe señalar aquí que de esa descripción se sigue que la aptitud de la mente de contemplar o considerar las cosas como presentes aunque no existan en acto, supone ya cierto ejercicio de la memoria.

Como vemos, son dos las características sobresalientes de la *imaginatio* spinozista: por un lado, es una *potentia* (y no una *facultas absoluta*); es decir, es una aptitud, por así decir, innata de la mente y sometida al determinismo, que no conlleva en sí misma error alguno¹. Por otro lado, es una manera de contemplar las cosas como existentes, aun cuando éstas no están presentes. Es decir, la imaginación es por su propia naturaleza *affirmatio*, posición de la existencia o presencia de las cosas, existan éstas o no fuera de la mente, y siempre (o mientras) que no surjan otras ideas que excluyan la percepción que se forma de su existencia. Aun en su inadecuación parcial, la imaginación nos permite entonces experimentar la existencia *hic et nunc* de las cosas, y se convierte de esa manera en la primera instancia de constitución de un mundo en común, de un “espacio” com-partido inexpugnable, aunque pasible de ser enmendado por el entendimiento.

Tal es la importancia de esta potencia definitoria de la imaginación, que asimismo explica la segunda condición necesaria, de acuerdo con Spinoza, para la consideración temporal y contingente de las cosas: la memoria². En efecto, en la proposición 18, el filósofo holandés extiende el mecanismo alucinatorio propio del primer género de conocimiento a una situación afectiva más compleja que la descrita antes. Ya no se trata de la simple percepción imaginativa que depende del encuentro con *un* cuerpo exterior, sino de una *constitutio* derivada de la afección *simultánea* de dos o más cosas, las cuales pueden incluso ser completamente diferentes entre sí³. Siguiendo la lógica descrita antes, alcanza con que un individuo haya sido afectado *alguna vez* por esas

¹ “[...] las imaginaciones de la mente, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, [...] la mente no yerra por imaginar, sino tan sólo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes. Porque, si la mente, mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza [...]” (E II, 17 esc., *op. cit.*, p. 95). Este pasaje es central en la teoría del conocimiento de Spinoza en general, y para nuestro tema en particular. En efecto, es un indicio de que los productos de la imaginación, tales como el tiempo, la contingencia y la posibilidad de las cosas, no son errores o vicios de la naturaleza humana sino formas a través de las cuales el *conatus* se afirma en la existencia.

² En estricto sentido, la memoria depende de dos cosas: ontológicamente, de la concepción de spinoziana de la individualidad, por la que todo ser humano se define a partir de su capacidad de afectar y ser afectado de múltiples maneras; y en términos gnoseológicos, de la imaginación, esto es, de la aptitud de producir imágenes de las cosas, y de afirmar su presencia. Ambos condicionamientos son resumidos más adelante, en un postulado de la tercera parte: “El cuerpo humano puede padecer muchos cambios, y retener, no obstante, las impresiones o vestigios de los objetos (véase el post. 5 de la 2ª parte) y por tanto las mismas imágenes de las cosas (ver su definición en 2/17 esc.)” (E III, post. 2, *op. cit.*, p. 127).

³ “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando la mente imagine después alguno de ellos, recordará al instante también los otros” (E II, 18, *op. cit.*, p. 95; G II, p. 106). Como señala Macherey (*Introduction à l'Éthique. La deuxième partie: la réalité mentale*, *op. cit.*, p. 187, nota 1), el término “*statim*”, que A. Domínguez traduce por “al instante” (y que podría traducirse por “inmediatamente”), da cuenta del carácter automático de las asociaciones que opera el cuerpo en la memoria. Sobre esto, véase también: BOVE, L., *op. cit.*, cap. 1, *passim*.

cosas para que su mente las reproduzca o actualice en otro momento. En la demostración Spinoza lo explica claramente: si la mente percibe *una vez al mismo tiempo* dos cuerpos o cosas (por caso, A y B), las huellas o vestigios de uno (Va) serán contiguas a las del otro (Vb). Por lo tanto, sus imágenes se asociarán en la mente por el reencuentro simultáneo de los cuerpos. Tan pronto la mente tenga la idea de la imagen de un cuerpo o cosa (A), el individuo será entonces otra vez afectado simultáneamente por las dos modificaciones (Va, Vb), e imaginará por eso igualmente la otra (B)¹. *Simul et semel*: la asociación por contigüidad espacio-temporal explica en este sentido la posibilidad de recordar dos o más imágenes de cosas por las que un individuo fue afectado en algún momento determinado. El escolio resume pues el mecanismo que define el ejercicio de esta aptitud psico-física de la siguiente manera:

“A partir de aquí entendemos qué es la memoria. Pues no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en la mente según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano”².

Como afirma Gueroult, ese pasaje pareciera reducir el funcionamiento de la memoria a la reminiscencia, esto es, a la simple asociación de ideas por contigüidad espacio-temporal³. Se perdería así un rasgo muy importante que intuitivamente vinculamos con la primera, a saber: la posibilidad de que la imagen de una cosa evoque un tiempo pasado, e incluso que el recuerdo de un momento del pasado sugiera la presencia de la imagen de una cosa. Ahora bien, eso sólo podría afirmarse si no se tuviese en cuenta lo que Spinoza escribió en otro lugar, y si además no se prestara atención al sentido con el cual nuestro autor invoca la proposición 18 en el escolio de la proposición 44. En efecto, por un lado, en el *Tratado de la reforma del entendimiento* nuestro autor distingue de manera explícita la memoria de la reminiscencia en los siguientes términos:

¹ “La mente (por el cor. precedente) imagina un cuerpo por el hecho de que el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo de la misma manera que es afectado cuando algunas de sus partes fueron impactadas por dicho cuerpo externo. Es así que (por hipótesis) entonces el cuerpo fue dispuesto de forma que la mente imaginó dos cuerpos al mismo tiempo (*simul*). Luego también después imaginará dos cuerpos a la vez (*semel*); y, cuando la mente imagine uno de ellos, recordará inmediatamente el otro” (E II, 18 dem., *op. cit.*, pp. 95-96). Gueroult (*Spinoza II (L'Âme)*, *op. cit.*, pp. 230) dice que se trata de un “*habitus cerebral*” que no requiere ninguna repetición para producirse.

² E II, 18 esc., *op. cit.*, p. 96. Traducción modificada. (G II, p. 106-107: “*Hinc clare intelligimus, quid sit memoria. Est enim nihil aliud quam quaedam concatenatio idearum naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani*”.

³ Gueroult, *Spinoza II (L'Âme)*, *op. cit.*, p. 230. El intérprete francés sostiene que fue Lewis Robinson, en su *Kommentar su Spinozas Ethik*, quien alimentó esa idea.

“¿Qué es pues la memoria? Nada más que la sensación de las impresiones del cerebro, junto (*simul*) con el pensamiento dirigido a la duración determinada de la sensación. Esto lo muestra también la reminiscencia, puesto que en ella el alma piensa dicha sensación, pero no en cuanto sometida a una duración continua; de ahí que la idea de esta sensación no es, por sí misma, la duración de la sensación, es decir, la memoria como tal”¹.

Aclaremos desde un principio algo importante: lo que allí se llama “duración continua” no es lo que la *Ética* define como la propiedad indivisible e indefinida de la existencia de las cosas finitas, y que opone al tiempo; se trata más bien del encadenamiento —más o menos homogéneo— de las sensaciones discontinuas que se produce en el seno de la representación imaginativa de la duración². Teniendo en cuenta esto, y sobre todo prestando atención a la nota que agrega al pasaje citado, comprendemos que para Spinoza hay que diferenciar lo que llama memoria “imperfecta” (i.e. *reminiscentia*), en la cual la duración de la sensación es “indeterminada”, de la memoria propiamente dicha (*ipsa memoria*)³. En el primer caso, lo que está en juego es la percepción simultánea de dos imágenes, sin indicación o determinación del momento en que sucedió; en el segundo, la asociación de la imagen de una cosa “junto” (*simul*) con la imagen de una “duración determinada”, esto es, con una imagen temporal que formamos “auxiliados” por una medida (ciertos movimientos regulares, como el del Sol). Sólo así podemos decir (esto es, recordar) cuándo y en dónde sucedió un hecho puntual, un acontecimiento.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, entonces, la idea-imagen recordada depende del mecanismo asociativo que opera la mente. Lo cual hace de la memoria, en oposición a la reminiscencia, un proceso imaginativo que consiste en percibir “simultáneamente” (i.e. al mismo tiempo) la imagen de un cuerpo o una cosa y la imagen de un tiempo (es decir, de una *duración determinada* “con ayuda de alguna medida del movimiento”), posibilitando que cada una de estas imágenes pueda evocar a

¹ *Tratado de la reforma del entendimiento* 83, *op. cit.*, pp. 115-116. El adverbio latino “*simul*”, que tiene diferentes significados (lógico, cronológico, etc.), podría traducirse aquí, al igual que en la proposición 18 y en el esolío 44 de la *Ética*, por “al mismo tiempo”.

² Cf. GUEROULT, M., *op. cit.*, p. 231. Corresponde pues a lo que llamamos antes “exteriorización del *conatus*”, es decir, a las percepciones que dependen de las afecciones del cuerpo.

³ “Pero, si la duración es indeterminada, la memoria de esa cosa es imperfecta, cosa que todo el mundo parece haber aprendido de la Naturaleza; solemos, en efecto, para mejor creer a alguien lo que dice, preguntarle cuándo y en dónde ha sucedido lo que dice. Además, aunque las mismas ideas poseen su propia duración en la mente, como *estamos acostumbrados a determinar la duración con ayuda de alguna medida del movimiento, lo cual se realiza también por medio de la imaginación*, no observamos todavía ninguna memoria que pertenezca a la pura mente” (*Ibid.*). Subrayado nuestro.

la otra. Es así que, por ejemplo, podemos recordar automáticamente una cosa pensando en el pasado, así como también recordar el pasado, “encarnarlo”, percibiendo (oliendo, escuchando, tocando, viendo) una cosa.

Sin embargo, como señalamos antes, la proposición 18 parece negar esto, en la medida en que menciona la percepción simultánea de dos cuerpos, y no de un cuerpo y un tiempo determinado. La memoria parecería entonces reducirse en la *Ética* a la reminiscencia, esto es, al recuerdo de la idea imaginativa de un cuerpo, y no al recuerdo de un cuerpo asociado al pasado, a un momento determinado del tiempo. Ahora bien, aunque eso pueda ser cierto para la definición de la memoria del escolio de la proposición 18, más adelante (a saber: en el escolio de la proposición 44) Spinoza refiere de manera deliberada a la proposición 18 precisamente para explicar que, en la mente del niño, la asociación de las ideas imaginativas (simultáneas y sucesivas) permiten la localización de un encuentro en el pasado¹. Por lo tanto, como sostiene Israël, ese mecanismo asociativo de las ideas imaginativas según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo (i.e. la memoria) es invocado allí con el fin de explicar que la imagen de una cosa (imagen de Pedro) se relaciona con una imagen del tiempo (el amanecer, la luz matutina, “*matutinam lucem*”). Y ello sin plantear un desajuste respecto de lo que afirmaba la proposición 18, porque las imágenes temporales (la mañana, el mediodía y la tarde) son imágenes de cosas².

Spinoza sugiere esto al mencionar lo que puede interpretarse como la tercera condición de la representación imaginativa de la duración como dimensión de lo posible: “Nadie

¹ “Supongamos, entonces, a un niño que ayer por la mañana vio por primera vez a Pedro, a mediodía a Pablo y por la tarde a Simeón, y hoy por la mañana de nuevo a Pedro. *Por la Proposición 18 de esta parte es evidente que, tan pronto como vea la luz de la mañana (matutinam lucem), imaginará el Sol recorriendo la misma parte del cielo que le vio recorrer el día anterior, o sea, imaginará el día entero, y, a la vez, a Pedro con la mañana, a Pablo con mediodía y a Simeón con la tarde [...]*” (E II, 44 esc., *op. cit.*, p. 111. Subrayado nuestro). Modificamos la traducción de A. Dominguez, siguiendo en parte la de Vidal Peña, para mantener la fidelidad del texto latino. Cf. G II, p. 125: “*Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice hora matutina viderit Petrum, meridiana autem Paulum et vespertina Simeonem atque hodie iterum matutina hora Petrum. Ex propositione 18. hujus patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem caeli, quam die praecedenti viderit, partem percurrentem, sive diem integrum, et simul cum tempore matutino Petrum, cum meridiano autem Paulum et cum vespertino Simeonem imaginabitur*”.

² Israël (*op. cit.*, p. 98) subraya en este sentido el hecho de que en ambos pasajes (el del *Tratao de la reforma del entendimiento* y el de la proposición 18) Spinoza utiliza el mismo adverbio (*simul*). Por lo tanto, podemos decir con Israël y Gueroult (*op. cit.*, p. 231) que si Spinoza no habla explícitamente en la proposición 18 del reconocimiento de un recuerdo y de la localización de un hecho en el pasado, es porque entiende que la definición de la memoria como una concatenación de ideas constituye el factor esencial implicado en aquellas.

duda, por otra parte, de que también imaginamos el tiempo, a saber porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros”¹.

Tempus imaginemur. ¿Qué significa esto? Sencillamente, que comparamos movimientos y velocidades, y así llegamos —por medio de la memoria— a imaginar el tiempo como exterior e independiente a nosotros; es decir, objetivamos lo que no es sino un modo o afección del pensamiento, haciéndolo aparecer como un marco en el cual las cosas advienen y desaparecen². En este sentido, en el ejemplo del escolio, la imagen del Sol recorriendo una circunferencia en el cielo de manera regular y repetitiva es la imagen de una cosa que sirve como medida (como auxiliar) para localizar en el tiempo imágenes que en sí mismas no guardan relación alguna con él: Pedro, Pablo, Simeón; e incluso, la mañana, el mediodía y la tarde, que dependiendo del orden de los encuentros pueden remitir al pasado o al futuro³.

Como vemos, la *imaginandi potentia* y la memoria explican en la *Ética* el hecho de que la mente humana puede considerar como si estuviera presente la imagen de una cosa asociada con la imagen de un momento pasado del tiempo. En palabras de Spinoza, “[...] en cuanto que [...] imaginamos [una cosa] en relación al tiempo pasado, se supone que imaginamos *algo* que la trae a la memoria, es decir, que excita la imagen de

¹ E II, 44 esc., *op. cit.*, p. 111. En la cuarta parte de la *Ética* Spinoza dice que “no podemos imaginar distintamente, más que hasta cierto límite, la distancia del espacio, ni por lo mismo la del tiempo”. Y agrega que para facilitar nuestra imaginación de las cosas “cuyo intervalo de existencia imaginamos que dista del presente un intervalo más largo que el solemos imaginar distintamente, imaginamos que están todos ellos a igual distancia del presente y los referimos como a un solo momento del tiempo” (E IV, def. 6, *op. cit.*, p. 186). Esos “momentos” en los que “colocamos” un conjunto de cosas que nos afectan de determinada manera son precisamente las dimensiones del pasado y del futuro, que utilizamos para orientarnos en la vida presente.

² Cf. BOVE, L., *op. cit.*, p. 21. El tiempo, que es la imaginación de la duración, parece emanciparse por la misma imaginación de su génesis perceptiva. Parece existir allá afuera, como un marco exterior a las cosas, como un receptáculo en el que se contienen y suceden las cosas, como una línea que avanza inevitablemente hacia adelante y cuya característica singular es la irreversibilidad.

³ “Por 2/18 es evidente que tan pronto como vea amanecer, verá al punto que el Sol recorre la misma zona del cielo que el día precedente, es decir, que verá el día entero, y, a la vez, imaginará con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo y con la tarde a Simeón, *es decir, que imaginará la existencia de Pablo y de Simeón en relación con el tiempo futuro; en cambio, si ve a Simeón por la mañana, relacionará a Pablo y a Pedro con el tiempo pasado, al imaginarlos simultáneamente con el tiempo pasado; y todo esto con tanta mayor constancia cuanto con mayor frecuencia los haya visto en ese orden*” (*Ibidem*. Subrayado nuestro). En este respecto, Spinoza es constante: desde la publicación de 1663 hasta la *Ética*, pasando por el *Tratado de la reforma del entendimiento*, siempre considera que la imagen del tiempo es la imagen de una duración, determinada por la duración del movimiento uniforme y regular (i.e. repetitivo) de una cosa. Pero deben subrayarse aquí dos cuestiones muy importantes: una, que en las obras tempranas (sobre todo en la publicada) la existencia de ese instrumento de medición era postuladas para establecer su funcionalidad para una ciencia físico-matemática; y dos, como enseña ya la carta 12, que la duración del movimiento regular del Sol no es más que una imagen abstracta y arbitraria. Nada impide que la imaginación de la duración de las cosas sea evocada en nosotros por otra imagen del tiempo, irreductible a la de la posición determinada del Sol. Si así no lo fuera, no sería posible sostener que un ciego, por ejemplo, experimenta el paso del tiempo, la sucesión de sus ideas y la localización en el pasado de ciertas imágenes de cosas.

la cosa (ver 2/18 y 2/18e), y, en esa medida, hace por tanto que la contemplemos como si estuviera presente (por 2/17c)”¹. En el caso del niño, entonces, quien percibió (ayer) simultáneamente la presencia de Pedro y la luz de la mañana, esta última (i.e. determinada posición del Sol) puede ser ese “algo” (i.e. la imagen de una cosa) que evoca la imagen de Pedro en otro momento, de manera que el niño puede considerar (hoy) aquel encuentro localizado en el pasado como presente².

Los textos del *Tratado de la reforma del entendimiento* y de la *Ética* son totalmente complementarios. En efecto, en ambos la memoria remite a una asociación de imágenes simultáneas, que se vinculan con un movimiento regular para asegurar la localización en el tiempo (esto es, para decir cuándo sucedió un hecho determinado). En ambos, además, la memoria depende de la imaginación, en el sentido de que ella es la *potentia* que considera como si estuviera presente la imagen de una cosa asociada a una imagen del tiempo³.

Comprendemos en este sentido que la memoria (y el hábito que opera en ella) no supone para Spinoza algo así como un retroceso “voluntario” en el tiempo —al menos no aquí—. Al contrario, se trata de una aptitud o potencia psico-fisiológica que expresa el proceso proyectivo por el cual se reactualizan *hic et nunc* las percepciones simultáneas (o en serie) que experimentó un individuo, y que entrañan su localización en algún momento del tiempo. Por eso, podríamos decir que no es una función con un papel representativo; es sobre todo la operación constitutiva de la identidad corpórea y mental de los individuos humanos. No por otro motivo nuestro autor subraya en el escolio el carácter singular e individual del hábito como potencia del cuerpo: “Y así, *cada cual*, pasará de un pensamiento a otro según que *la costumbre de cada uno* haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas”⁴.

¹ E IV, 13 dem., *op. cit.*, p. 194. Subrayado nuestro.

² Cf. ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 100.

³ Insistamos una vez más en el hecho de que esto significa, como señalan —entre otros— Gueroult e Israël, que la memoria no se reduce en ninguno de esos textos a la asociación por contigüidad espacio-temporal de ideas imaginativas, porque la actualización de una huella o vestigio —a partir de su relación con una imagen— implica asimismo una localización en el tiempo, en el pasado. Cf. GUEROUULT, M., *Spinoza, II (L'âme)*, *op. cit.*, pp. 230-231; Israël, *op. cit.*, p. 97; BERTRAND, M., *op. cit.*, p. 79; MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique. La deuxième partie: la réalité mentale*, *op. cit.*, pp. 188-189. L. Bove (BOVE, L., *op. cit.*, cap. 1) comparte esta idea, pero distingue dos memorias operando en el discurso de Spinoza: una, más ligada a la reminiscencia, la otra, como actividad de la mente que instaura nuevas relaciones y asociaciones entre imágenes de cosas, abriendo así el camino a la consideración teleológica del comportamiento humano.

⁴ E II, 18 esc., *op. cit.*, p. 96 (G II, p. 107). Subrayado nuestro. En el mismo sentido, M. Bertrand (*op. cit.*, p. 80) dice que la memoria explica en el escolio de la proposición 18 la emergencia de una especie de “memoria privada”, según la cual cada individuo, por su historia personal, asociará ciertas representaciones con otras; de manera que no sólo cada serie será diferente en cada individuo, sino

Tal como ejemplifica el escolio de la proposición 44, la memoria-hábito se presenta entonces como la condición que hace posible la percepción —o mejor, la experiencia— del tiempo vivido, de un orden cronológico de acontecimientos experimentado de manera regular. Esto significa que ella no depende de una conciencia *a priori* del tiempo, sino que al revés, es el mecanismo asociativo que lo funda¹. En efecto, como vimos, sólo podemos recordar algo, tener la memoria de una cosa o evento del pasado, a través de una imagen del tiempo; éste debe aparecer como una suerte de línea homogénea que contiene todos los sucesos, los que ya fueron y los que vendrán, para que podamos localizar algo en el pasado o en el futuro. Sin embargo, este auxiliar de la imaginación, esto es, el tiempo como orden cronológico de experiencias vividas tampoco puede constituirse sino en referencia a la memoria, es decir, a una asociación habitual y espontánea de ideas-afecciones corporales que refleja una serie regular de encuentros.

b. La formación de la idea de contingencia

Tendiendo en cuenta lo anterior, ¿cómo se forma en la mente del niño la idea o representación de la contingencia? Leamos otra vez el texto completo, que es por sí mismo bastante iluminador:

“Supongamos, entonces, a un niño que ayer por la mañana vio por primera vez a Pedro, a mediodía a Pablo y por la tarde a Simeón, y hoy por la mañana de nuevo a Pedro. Por 2/18 es evidente que tan pronto como vea la luz de la mañana, verá al punto que el Sol recorre la misma zona del cielo que el día precedente, es decir, que verá el día entero, y, a la vez, imaginará con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo y con la tarde a Simeón, es decir, que imaginará la existencia de Pablo y de Simeón en relación con el tiempo futuro; en cambio, si ve a Simeón por la mañana, relacionará a Pablo y a Pedro con el tiempo pasado, al imaginarlos simultáneamente con el tiempo pasado; y todo esto con tanta mayor constancia

también los afectos que generan. Sobre la memoria y el hábito como principios subjetivos de la experiencia y la historia individual, véase también: BORDOLI, R., *op. cit.*, pp. 108-109.

¹ Macherey (II, *op. cit.*, p. 189) explica esto muy claramente: “[...] la mémoire n’est pas dépendante de la conscience de la durée, qu’elle précède et même prépare, car son processus s’effectue non pas dans le temps mais dans l’espace, proprement en rapport avec la configuration spatiale du corps qui fixe une fois pour toutes en les enregistrant toutes les traces de son histoire passée: c’est la mémoire spontanée liée, au présent, à l’exercice de la perception qui permet de comprendre comment se construit, par une sorte de projection rétrospective, et en rapport avec la vie du corps, la représentation de la durée”. Cf. además: ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 101.

cuanto con mayor frecuencia los haya visto en ese orden. Y, si alguna vez sucede que otra tarde, en lugar de Simeón, ve a Jacobo, a la mañana siguiente imaginará junto con la tarde ora a Simeón ora a Jacobo, y no ambos a la vez; puesto que suponemos que por la tarde sólo ha visto a uno de los dos y no a ambos a la vez. De ahí que su imaginación fluctuará, y con la tarde futura imaginará ora a éste ora a aquél, es decir, que no contemplará el futuro de ninguno de los dos como cierto, sino el de ambos como contingente. Y esta fluctuación de la imaginación será la misma cuando ésta se refiere a cosas que contemplamos de la misma forma descrita, pero en relación con el pasado o con el presente; y, en consecuencia, imaginaremos las cosas como contingentes tanto si se refieren al presente como al pasado o al futuro”¹.

Para comenzar, vayamos un poco atrás. El punto de partida de la experiencia que ilustra el escolio, implícito en el pasaje citado, es la ignorancia (o el conocimiento inadecuado) de la duración de nuestro cuerpo y de las cosas fuera de nosotros. Como vimos, ese conocimiento implica que estamos en una situación por la cual naturalmente imaginamos los estados de nuestro cuerpo y los de las cosas exteriores como contingentes y como discontinuos, es decir como no-necesarios. La imaginación nos oculta la necesidad intrínseca de los acontecimientos, la causa eficiente que produce y determina todas las cosas; y por eso, se nos dificulta, a nosotros seres finitos, comprender la continuación que nuestro *conatus* expresa necesariamente en la existencia. En este sentido, estamos condenados a formar nuestras ideas de las cosas y de los acontecimientos a partir del modo como somos afectados, esto es, de la manera como nuestro cuerpo es dispuesto en un momento determinado (*hic et nunc*) por otros cuerpos exteriores. Por otra parte, esto nos lleva asimismo a imaginar el tiempo; es decir, a representarlo como un marco exterior e independiente en cual las cosas aparecen y desaparecen².

¿Cuál es en este contexto la experiencia del niño? Podemos resumirla del siguiente modo: al mismo tiempo que percibe la imagen de la mañana (*matutinam lucem*), encuentra a Pedro; luego, percibe simultáneamente la imagen del mediodía (*tempore meridiano*) y la de Pablo; y finalmente, la de la tarde (*tempore verspertino*) y la de

¹ E II, 44 esc. Citamos de la edición de Alianza (Madrid, 2001, p. 170), cuya traducción, a cargo de Vidal Peña, nos parece más fiel al texto latino.

² Como dirá más de dos siglos después Bergson, espontáneamente espacializamos la duración. En el ejemplo que da Spinoza, las imágenes temporales se corresponden con aquello que llama “día entero”, “mañana”, “mediodía”, “tarde”; se trata, como vimos, de referencias que permiten una organización de la experiencia vivida.

Simeón. Evidentemente, se trata de una experiencia más compleja que la que se mencionaba en la proposición 18: Spinoza no alude más a imágenes simultáneas de “cosas”, sino a imágenes sucesivas de encuentros simultáneos que modifican el cuerpo del niño. Sin embargo, no deja de apoyarse en el mecanismo que describe esa proposición y su escolio. En este sentido, la asociación memoriosa de diferentes presencias coetáneas o sincrónicas (Pedro y la mañana, Pablo y el mediodía, Simeón y la tarde) explican no sólo la regularidad que aquél experimenta, es decir el orden diversificado de sus encuentros, sino también la posibilidad de localizar un acontecimiento (un encuentro) en el pasado. En efecto, en virtud de la asociación que opera su mente, el niño puede recordar espontáneamente la sucesión de eventos que lo afectaron: al ver el Sol de la mañana, imagina el día entero, y junto con él la serie Pedro/mañana, Pablo/mediodía, Simeón/tarde. Por supuesto, como reconoce Spinoza, eso será todavía más fácil si tiene la misma experiencia de manera constante y frecuente.

Ahora bien, el filósofo holandés agrega algo quizás más importante. Dice que por la memoria de esa sucesión, y si eventualmente se cruzase temprano con Pedro, el niño podrá asimismo imaginar a Pablo y a Simeón en momentos distintos del día y en relación a un *tiempo futuro*; y que, si ocurriera en cambio que ve a Simeón a la mañana, relacionará a Pablo y a Pedro con un *tiempo pasado*¹. La memoria no sólo permite construir un orden cronológico y recordar un acontecimiento; también da sustento a la percepción (o afirmación) del futuro². Las imaginaciones del pasado y del futuro no son pues otra cosa que modalidades temporales imaginativas de la presencia de las cosas. Son, por así decir, dimensiones en las que se expresa, exteriorizándose, el *conatus* humano en su afirmación de la existencia. Los encuentros sucesivos pueden localizarse tanto en el pasado como en el futuro, siempre y cuando no exista otra idea que excluya su presencia. En este sentido, en la medida en que el niño posee en su mente el recuerdo de un orden regular de encuentros (localizados en el tiempo y considerados como presentes), podrá delimitar o determinar (gracias a los referentes que son la “mañana”,

¹ Como veremos, un aspecto interesante de esas representaciones es que aparecen en la imaginación del niño como necesarias: en efecto, la memoria del día anterior hace que no dude de la presencia futura, de la eventual llegada de Pablo y de Simeón.

² Spinoza lo dice explícitamente en la tercera parte de la *Ética*: “Llamo aquí pasada o futura a una cosa en cuanto que hemos sido o seremos afectados por ella; por ejemplo, en cuanto que la vimos o veremos, nos repuso o repondrá, nos dañó o dañará, etc. Pues, *en cuando que la imaginamos así, afirmamos su existencia, es decir, que el cuerpo no es afectado por un afecto que excluya la existencia de la cosa [...]*” (E III, 18 esc., *op. cit.*, pp. 139-140).

el “mediodía”, la “tarde”) lo que es pasado o presente, de lo que es futuro¹. Puede, en otras palabras, organizar de manera casi automática las experiencias de su vida. Por eso, aunque la *Ética* lo analice recién en la tercera parte, del escolio se desprende que la imaginación de esas dimensiones temporales (pasado, presente y futuro) es indisociable de los afectos que modifican a un individuo. En el caso del niño, para dar aquí un ejemplo, la memoria de la sucesión pasada de encuentros, forjada en su cuerpo por el hábito, puede dar nacimiento a una suerte de expectativa o confianza: espera ver a Pablo y a Simeón más adelante². Aunque no se trata de la certeza que nace de la idea adecuada de una cosa, ese acontecer (*eventu*), el reencuentro con Pablo y Simeón, aparece a su imaginación como necesario, no duda que los verá en el futuro. En suma: no experimenta ninguna fluctuación en su imaginación porque ninguna otra idea excluye su presencia futura³.

Ahora bien, Spinoza sostiene que también puede suceder que otra tarde el mismo niño vea a Jacobo en lugar de Simeón. La expectativa de la llegada de este último es pues frustrada por el advenimiento de otra persona (Jacobo). La admiración o el asombro que genera esa modificación rompe la regularidad de la serie previamente imaginada, de manera que la mente del niño fijará ese nuevo encuentro en la memoria a continuación de las precedentes⁴. Por lo tanto, en este caso —ciertamente hipotético, pero no por ello menos probable— “a la mañana siguiente imaginará junto con la tarde ora a Simeón ora a Jacobo, y no ambos a la vez; puesto que suponemos que por la tarde sólo ha visto a uno de los dos y no a ambos a la vez”⁵. *Jam Simeonem jam Jacobem*, uno u otro: la

¹ Cf. ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 103; MACHEREY, P. (II), *op. cit.*, p. 342.

² Como dice Spinoza en la tercera parte, “[...] aunque nunca podamos estar ciertos del resultado (*eventu*) de las cosas singulares (por 2/31c), puede, sin embargo, suceder que no dudemos de su resultado (*eventu*). Porque hemos mostrado que una cosa es (por 2/49e) no dudar de la cosa y otra tener certeza de ella” (E III, def. de los afectos, 15 exp., *op. cit.*, p. 172).

³ De la misma manera, si llegase a ver la segunda mañana primero a Simeón, “relacionará a Pedro y a Pablo con el tiempo pasado”; lo cual bien podría hacer que sienta cierta nostalgia por esa presencia necesaria del pasado. En definitiva, como vemos, el recuerdo (o localización en el pasado) y la expectativa (o anticipación del futuro) son percepciones simultáneas de un acontecimiento y de un momento del tiempo, pasado y futuro respectivamente, inescindibles de los variados afectos que pueden generar.

⁴ En la tercera parte de la *Ética*, y refiriendo explícitamente al escolio de la proposición 18 para definir la *admiratio*, Spinoza dice: “La admiración es la imaginación de una cosa, en la que la mente permanece fija, precisamente porque esta imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás (ver 2/52 y 3/52e). *Explicación*: En el escolio de 2/18 hemos mostrado cuál es la causa de por qué la mente pasa inmediatamente de la contemplación de una cosa a la contemplación de otra, a saber, porque las imágenes de esas cosas están concatenadas entre sí y de tal modo ordenadas que la una se sigue a la otra, lo cual no se puede concebir cuando la imagen de la cosa es nueva; por el contrario, la mente se detendrá en su contemplación hasta que sea determinada por otras causas a pensar en otras cosas” (E III, def. de los afectos, 4, *op. cit.*, p. 170).

⁵ E II, 44 escolio, *op. cit.*, p. 111.

aparición de series de eventos concurrentes —y en cierta medida opuestas— producen en la mente del niño un *conflicto de representaciones*, una de cuyas manifestaciones más importantes es la *fluctuación*. La superposición de regularidades impresas en su memoria quebranta la repetición esperada, y con ella la del acontecer necesario de la sucesión. Es decir, en otras palabras, se desarticula la *necesidad imaginada*, dando lugar a la emergencia de *futuros contingentes*¹. Este último punto debe ser subrayado: el sentimiento de la contingencia de las cosas (o mejor: de su acontecer, de su advenir o no) se impone en el seno de un orden imaginario que es desplazado, roto². Lo contingente no se opone aquí a lo necesario en sí, sino al orden construido por el hábito y la memoria.

Sin embargo, a pesar de lo que uno podría pensar de manera intuitiva, esta representación no se limita para Spinoza a una cosa futura: la imaginación también hace aparecer las cosas pasadas y presentes como contingentes³. Como afirma Gueroult, esta extensión está justificada por el hecho de que lo que ha sido futuro deviene presente (se realiza), y luego pasado⁴. En este sentido, la contingencia vale para el presente, en la medida en que *ahora* consideramos (imaginativamente) que las cosas habrían podido o no acontecer como lo hicieron; esto es, en la medida en que ignoramos las causas reales que tornaron su presencia necesaria. Por ejemplo, cuando el niño imagina la tarde futura, su mente fluctúa entre la afirmación de la presencia de Simeón y la de Jacobo; afirma la contingencia futura de ambos. En otros términos, plantea la posibilidad del encuentro con uno y otro. Pero una vez que llega la tarde y lo que era considerado futuro contingente se realiza (i.e. deviene presente en acto), el niño no dejará de considerar (imaginar) la presencia de Simeón como contingente, porque *para él* otro acontecimiento u otra llegada podría haberlo sustituido. Israel dice por eso que para el primer género de conocimiento es imposible dissociar de la contingencia de los futuros una necesidad “condicionada”, según la cual el presente es necesario únicamente en el momento (o en la medida) en que se realiza⁵. La misma “lógica” se aplica al pasado,

¹ “De ahí que su imaginación fluctuará, y con la tarde futura imaginará ora a éste ora a aquél, es decir, que no contemplará el futuro de ninguno de los dos como cierto, sino el de ambos como contingente” (E II, 44 esc., *op. cit.*, pp. 111-112).

² Cf. GUEROULT, M., *Spinoza. II (L'Âme)*, *op. cit.*, p. 406; MACHEREY, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*, *op. cit.*, p. 343.

³ “Y esta fluctuación de la imaginación (*imaginationis fluctuatio*) será la misma cuando ésta se refiere a cosas que contemplamos de la misma forma descrita, pero en relación con el pasado o con el presente; y, en consecuencia, imaginaremos las cosas como contingentes tanto si se refieren al presente como al pasado o al futuro” (E II, 44 esc., *op. cit.*, p. 112).

⁴ GUEROULT, M., *op. cit.*, p. 406.

⁵ Cf. ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 106. Para la razón, en cambio, el presente es *siempre* necesario.

puesto que la imaginación —que ignora las causas efectivas que hacen necesarias a las cosas— considera todo acontecimiento pasado, todo “hecho” que no es más, todo encuentro pretérito, como contingente: podría haber sido de otro modo¹.

Por lo tanto, no son las ideas imaginativas por sí mismas las que hacen aparecer una cosa como contingente, porque afirman siempre la presencia o existencia de la cosa. La representación de la contingencia depende de la relación que une dos o más imágenes. En efecto, como intentamos mostrar, los individuos finitos no concatenan sus ideas de acuerdo al orden necesario y real de las causas, sino según el orden y concatenación de las afecciones de su cuerpo. Así nace la memoria y el hábito, que dan forma a una serie contigua que vincula la imagen de una cosa con la imagen de un tiempo dado, por ejemplo: Simeón y la tarde. Pero esa relación no alcanza por sí misma para provocar la representación de la contingencia de las cosas en el tiempo. Es decir, esa ilusión no deriva de la asociación discontinua que une esas dos imágenes en algún momento, sino del hecho de que su vínculo es dislocado por la percepción de otra imagen: el encuentro con Jacobo. En el caso que ilustra Spinoza esto es claro: el niño —que había conservado los vestigios de los encuentros pasados— asocia la imagen de la tarde con la de dos cosas que se excluyen, y por consiguiente imagina la llegada de ambos en un mismo momento como contingente².

Como vemos, el ejemplo protagonizado por el niño se mueve desde una experiencia simple (un orden sucesivo de encuentros fijados por el hábito y la memoria), que caracteriza una manera sencilla de vivir el tiempo, hasta una mucho más compleja, inherente a la vida humana: un orden de encuentros (y desencuentros), también imaginario, pero en el cual el futuro y las otras modalidades temporales “son” —o mejor, aparecen— contingentes. Comprendemos entonces que el escolio de la proposición 44 no apunta únicamente a mostrar los mecanismos de la memoria por los cuales se forma en la mente de un niño —o de cualquier ser humano— una imagen del tiempo, sino sobre todo a subrayar que éste se presenta (i.e. es representado) necesariamente como la dimensión de lo posible, esto es como un marco en el cual las cosas son contingentes, en el cual pueden advenir o no³. La importancia de toda esta

¹ Cf. sobre este punto: GUEROULT, M., *op. cit.*, p. 406; MACHEREY, P., *op. cit.*, p. 344; ISRAËL, N., *op. cit.*, pp. 105-106.

² “Y, si alguna vez sucede que otra tarde, en lugar de Simeón, ve a Jacobo, a la mañana siguiente imaginará junto con la tarde ora a Simeón ora a Jacobo [...]” (E II, 44 esc., *op. cit.*, p. 111).

³ ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 109. No son sin embargo dos operaciones que puedan pensarse separadas: si las cosas aparecen imaginativamente como contingentes, pudiendo (o no) por ejemplo advenir en el futuro,

digresión es en este sentido enorme: es el signo manifiesto de la amplitud perceptiva de la mente humana, que no está —a diferencia de la de otros seres naturales menos complejos— condenada a la inmediatez del instante presente. Por el contrario, tiene la capacidad de retener impresiones pasadas y de imaginar futuros contingentes. Lo cual engloba por supuesto consecuencias éticas: en la medida en que el hábito y la memoria hacen posible una construcción subjetiva del tiempo (y diversas “presencias” en su interior), determinan con ella la constitución de la identidad y, con ella, de las múltiples actitudes que adoptamos los seres humanos finitos frente a las cosas: nostalgia, frustración, miedo y esperanza, seguridad, desesperación, etc.

c. Las consecuencias afectivas de la imaginación de las cosas en el tiempo (E III, 18 esc.)

Como ya hemos dicho, si es relevante en la *Ética* un estudio de la noción de tiempo, o de la representación de la duración de las cosas, es porque se vincula estrechamente con los afectos y con la imaginación, y por lo tanto, también con la manera como se vive la existencia finita y se percibe el entorno con los otros individuos. La ilusión de la contingencia y la inscripción de las cosas (y del propio cuerpo) en un marco temporal, cuya génesis describimos arriba, tiene por eso consecuencias importantes para los seres humanos, que no experimentan la vida y las cosas con las que se relacionan de manera indiferente, cual espectadores objetivos de sí mismos. Spinoza ya sugería eso en el escolio que venimos de comentar, al referirse a una *fluctuatio* de la imaginación del niño. Sin embargo, es en la tercera parte de la obra póstuma donde nuestro autor estudia en detalle esto. Aquí ya no se trata de simples representaciones (o imágenes de cosas) que pueden superponerse en la mente de un niño, sino de las implicaciones afectivas que necesariamente acarrearán, en la medida en que los acontecimientos y las cosas se vinculan inevitablemente con los afectos primarios (deseo, alegría y tristeza) y con las variaciones de potencia que modifican a un individuo en un momento dado. En este sentido, como sostiene M. Bertrand, para Spinoza lo imaginario no es sólo el espacio o la dimensión en donde pueden aparecer conflictos de representaciones (i.e. la

es precisamente a causa de la condición finita de la mente, y por la naturaleza de las asociaciones que forja a causa de esa condición.

superposición de ideas imaginativas de cosas), sino también —y sobre todo— conflictos de afectos¹. ¿Qué significa esto?

En términos generales, dice el filósofo holandés, el ser humano es afectado por la imagen de una cosa pasada o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente². Para demostrar eso, se apoya en ciertos pasajes de la segunda parte que analizamos antes, a saber: en el segundo corolario de la proposición 16, en la proposición 17 y su escolio, y en el escolio de la proposición 44³. Podemos resumir la argumentación del siguiente modo. La imaginación es una potencia que representa los cuerpos exteriores como presentes⁴. Incluso las imaginaciones del pasado y del futuro son modalidades temporales de la presencia de las cosas en el tiempo. La idea de la imagen de una cosa pasada o futura, en efecto, afirma la presencia de esa cosa, porque —aunque la cosa esté ausente, es decir, no exista más o todavía— la imagen que afecta el cuerpo está presente y modifica el cuerpo. Por lo tanto, la presencia en el cuerpo de una imagen alcanza para considerar “como si la cosa estuviera presente” aquello que no existe; ahora bien, en la medida en que la imagen de una cosa “está unida a la imagen de un tiempo pasado o futuro”, esa cosa no es más considerada “como presente” sino que es imaginada “como pasada o futura”⁵. Como dice Spinoza más adelante, la imagen de una cosa futura o pasada es la imagen de una cosa “que contemplamos en relación al tiempo futuro o al pasado, *excluido el presente*”⁶. Contemplar las cosas en el tiempo (pasado o futuro) no debilita entonces la potencia alucinatoria de la imaginación. Y por eso, el filósofo holandés puede sostener que la

¹ BERTRAND, M., *op. cit.*, p. 84. Lo imaginario puede entenderse entonces como el espacio o dimensión de la existencia interhumana.

² E III, 18, *op. cit.*, p. 139 (G II, p. 154: “*Homo ex imagine rei praeteritae aut futurae eodem laetitiae et tristitiae affectu afficitur ac ex imagine rei praesentis*”).

³ “Mientras un hombre está afectado por la imagen de una cosa, contemplará la cosa como presente, aunque no exista (por 2/17 y 2/17 cor.), y no la imagina como pasada o futura sino en cuanto que su imagen está unida a la imagen de un tiempo pasado o futuro (por 2/44 esc.). De ahí que la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o al pasado, ya al presente, esto es (por 2/16 cor. 2), la constitución del cuerpo o el afecto es el mismo, ya sea la imagen de una cosa pasada o futura, ya sea de una cosa presente. Y por tanto, el afecto de alegría o tristeza es el mismo, si la imagen es de una cosa pasada o futura, o si es de una presente” (E III, 18 dem., *op. cit.*, p. 139).

⁴ E II, 17, esc., *op. cit.*, p. 95: “[...] las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaré imágenes de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas; y cuando la mente contempla desde esta perspectiva los cuerpos, diremos que imagina”.

⁵ “Mientras un hombre está afectado por la imagen de una cosa, contemplará la cosa *como presente*, aunque no exista (por 2/17 y 2/17 cor.), y no la imagina *como pasada o futura sino en cuanto que su imagen está unida a la imagen de un tiempo pasado o futuro* (por 2/44 esc.)” (E III, 18 dem., *op. cit.*, p. 139. Subrayado nuestro). Como dice más adelante, sólo un loco creería que tiene delante suyo un objeto que imagina de esa forma. Cf. E IV, 44 esc., *op. cit.*, p. 214: “Vemos [...] que a veces los hombres son de tal modo afectados por un objeto que, aunque no esté presente, creen tenerlo delante; y, cuando esto sucede a un hombre que no está dormido decimos que delira o está loco [...]”.

⁶ E IV, 9 cor., *op. cit.*, p. 192. Subrayado nuestro.

imagen de una cosa “considerada en sí sola” (*in se sola considerata*) es la misma, sea cual sea el tiempo al que se refiere. Es decir, en otras palabras, las imágenes de las cosas, en sí mismas, ocultan la diferencia entre el pasado, el presente y el futuro, y asimilan esas dimensiones en un mismo plano¹. La *naturaleza* del afecto, entonces, es la misma porque la idea imaginativa de la que deriva afirma siempre la presencia de la cosa².

Sin embargo, sabemos que para Spinoza los individuos humanos no estamos condenados a experimentar de manera indiferente las cosas con las que nos relacionamos; no vivimos de igual manera los acontecimientos pasados y futuros por un lado, y los presentes por el otro³. ¿De qué depende entonces la diferencia de la representación en el tiempo de las cosas? ¿Qué es lo que determina que en un momento dado dejemos de afirmar la existencia de una cosa futura de la que en principio no dudábamos? Es claro que no puede ser la relación de la imagen de una cosa (Pablo) con la imagen de un momento del tiempo (mediodía-tiempo futuro) lo que debilita la afirmación de su existencia, porque, como vimos, la idea imaginativa afirma siempre la presencia de la cosa, ya sea que la imaginemos como pasada o como futura. En efecto, como explica Spinoza en el primer escolio de la proposición 18 de la tercera parte, los individuos necesariamente se representan las cosas en un momento del tiempo; cosas que aparecen entonces en su mente dispuestas según un orden regular de sucesión, que distingue el pasado, el futuro y el presente. Sin embargo, esas representaciones —en cuanto dependen de la imaginación— afirman la existencia presente de la cosa⁴. La imagen de una cosa, por lo tanto, no es alterada (es decir, se mantiene constante) y no deja de afirmar su presencia aunque se la relacione con la imagen del tiempo pasado o

¹ “[...] la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o al pasado, ya al presente [...]” (E III, 18 dem., *op. cit.*, p. 139; G II, p. 154). Para un análisis detallado de esto, véase: MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, pp. 126-129; MACHEREY, P., *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, *op. cit.*, p. 170; ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 138; SEGAL, G., “Time, Rationality, and Intuitive Knowledge”, en: YOVEL and SEGAL (eds.), *Spinoza on Reason and the Free Man*, Little Room Press, New York, 2004, pp. 84.

² *Ibidem*: “[...] la constitución del cuerpo o el afecto es el mismo, ya sea la imagen de una cosa pasada o futura, ya sea de una cosa presente. Y por tanto, el afecto de alegría o tristeza es el mismo, si la imagen es de una cosa pasada o futura, o si es de una presente”.

³ En efecto, como dice más adelante, un afecto cuya causa imaginamos que nos está aquí y ahora presente es más intenso que si imaginamos que está ausente. Cf. E IV, 9, *op. cit.*, p. 191.

⁴ E III, 18 esc., *op. cit.*, pp. 139-140 (G II, p. p. 154): “Llamo aquí pasada o futura a una cosa en cuanto que hemos sido o seremos afectados por ella; por ejemplo, en cuanto que la vimos o veremos, nos repuso o repondrá, nos dañó o dañará, etc. Pues en cuanto que la imaginamos así, afirmamos su existencia, es decir, que el cuerpo no es afectado por un afecto que excluya la existencia de la cosa; y por tanto (por 2/17), el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa como si la cosa estuviera presente”.

futuro: el niño, por ejemplo, no duda de la presencia futura (i.e. de la llegada) de Simeón cuando, en el segundo día, ve amanecer. Imagina que se encontrará con él.

Ahora bien, para Spinoza la relación de la imagen de una cosa con un tiempo dado (Simeón/futuro) se distingue de la relación que se da entre la imagen de una cosa y las imágenes de las causas (determinadas) que excluyen su existencia (Simeón/Jacobo a la tarde). Nuestro autor ya lo decía en el escolio de la proposición 44 de la segunda parte: “[...] aunque las cosas no existan la mente las imagina siempre como presentes, *a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente*”¹. Esto significa que la potencia alucinatoria que caracteriza a la imaginación (i.e. su capacidad de afirmar la presencia de las cosas aún cuando están ausentes), es disminuida (o es contrarrestada) únicamente por la presencia de otras cosas (i.e. de otras imágenes) que excluyen (o alteran) la presencia de aquellas imaginadas como futuras o pasadas. El niño no duda de la presencia futura de Simeón (i.e. lo imagina como si estuviera presente) *mientras no piensa que a la tarde también puede llegar Jacobo*. O dicho de otra forma, tiene la expectativa de encontrarse en el futuro con Simeón *hasta que el recuerdo de haber visto a Jacobo lo lleva a imaginar ambos encuentros como posibles*. Cuando la tarde es asociada con más de una imagen de cosa (Simeón y Jacobo), el acontecimiento otrora esperado (i.e. la llegada de Simeón) puede suceder o no.

Lo que determina pues la “presencia” de un acontecimiento futuro es que nada (ninguna imagen, ninguna causa) obstaculiza su realización, su acontecer². En este sentido, no hay que confundir la imagen de un tiempo futuro (o pasado) con la imaginación de las causas exteriores que se oponen a su presencia, con aquello que altera (o debilita) su acontecimiento “necesario”. Para Spinoza no hay entonces sólo una diferencia de grado entre la presencia constante de una imagen del futuro y su presencia dudosa, alterada o debilitada por las imágenes de otras cosas³. También hay una diferencia —aunque ya no

¹ E II, 44 esc., *op. cit.*, p. 111. Ver *Supra*.

² En este contexto, comprendemos qué quiere decir Spinoza cuando sostiene que la mente “afirma la existencia” de una cosa pasada o futura, a saber: que no experimenta ningún afecto vinculado a la ocultación de su existencia. Cf. E III, 18 esc., *op. cit.*, p. 140: “[...] en cuanto que la imaginamos así, afirmamos su existencia, *es decir, que el cuerpo no es afectado por un afecto que excluya la existencia de la cosa*; y por tanto (por 2/17), el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa como si la cosa estuviera presente”. Subrayado nuestro.

³ Spinoza lo dice explícitamente en el escolio de la proposición 9 de la cuarta parte: “Cuando más arriba (3/18) he dicho que nosotros somos afectados por la imagen de una cosa futura o pasada con el mismo afecto que si la cosa, que imaginamos, estuviera presente, advertí expresamente que eso es verdad, en cuanto sólo atendemos a la imagen de dicha cosa, ya que es de la misma naturaleza, hayamos imaginado o no la cosa como presente. Pero no negué que esa imagen se debilita, cuando contemplamos que nos están presentes otras cosas que excluyen la existencia presente de la cosa futura. Y dejé de señalarlo porque había decidido tratar en esta parte acerca de las fuerzas de los afectos” (E IV, 9 esc., *op. cit.*, p.

sólo de grado— entre imaginar una cosa “como presente” (es decir, tener la idea de la existencia en acto de una cosa) y representársela “como pasada o futura” (esto es, tener la idea de la presencia —más o menos constante— de su acontecer)¹.

De todo esto se sigue una consecuencia importante, a saber: que la imaginación del tiempo y la ilusión de la contingencia de las cosas determina la inconstancia de los *afectos*, y por lo tanto es un elemento importante del estudio spinoziano de los comportamientos humanos. Efectivamente, como dice Spinoza en el escolio de la proposición 18 de la tercera parte, no sólo las ideas de las cosas pasadas o futuras, sino también los sentimientos que derivan de ellas, son en la vida cotidiana poco constantes y pueden ser alterados por la imagen de otras cosas. Apelando deliberadamente al escolio de E II, 44 que comentamos antes —y a la ilusión de la contingencia allí descripta—, nuestro autor explica ahora que un individuo, sometido a la repetición de una misma experiencia, pasa de la afirmación de la existencia de una cosa futura o pasada a la duda (o fluctuación de la imaginación) respecto de su acontecer en función de las imágenes de otras cosas que se presentan. Y puesto que las ideas de las cosas (pasadas o futuras) se vinculan necesariamente con el *conatus* de quien las imagina, concluye que los afectos que las acompañan también estarán desprovistos de la estabilidad o *constancia* que caracteriza a las imágenes de las cosas presentes².

Lo que produce la atenuación o disminución de la afirmación de la existencia de una cosa vinculada a la imagen de un tiempo pasado o futuro (su inconstancia), y por lo tanto también la fluctuación del *ánimo*, es la presencia de otras causas que vuelven contingente no la cosa en sí misma, sino su acontecer (*rei eventu*). Spinoza puede por lo

192. Sobre la existencia de grados de presencia de las imágenes de las cosas, véase: MACHEREY, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*, PUF, Paris, 1998, pp. 88-96; ISRAËL, N., *op. cit.*, pp. 138-140 y 155-168.

¹ En efecto, como sostiene Savan, es preciso distinguir en toda imaginación la idea de la presencia de una cosa (i.e. la idea de la imagen de un cuerpo que me afecta, sea cual sea el tiempo al que se refiere) y la idea de la presencia de la imagen presente de una cosa (i.e. una idea representativa o la idea de la presencia en la mente de la idea de una imagen). Mientras la primera tiene como objeto un cuerpo o cosa exterior (que aparece “como presente”), la segunda tiene como objeto la idea de una relación de ideas. En el primer caso, por ejemplo, el niño se encuentra al mediodía con Pablo, su cuerpo es modificado y tiene la idea de la imagen producida por ese encuentro, idea imaginativa que registra la presencia de la acción de Pablo sobre su cuerpo. En el segundo, el niño —tan pronto como ve amanecer— imagina a Pablo con la tarde y lo relaciona con un tiempo futuro, siempre y cuando no tenga también la idea de otra cosa que excluye esa presencia futura. Sobre la diferencia entre la presencia y la representación, véase el breve pero muy interesante comentario de Savan. Cf. SAVAN, D., *op. cit.*, p. 372-374; ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 138 y 157-158.

² “Ahora bien —dice Spinoza—, como es muy frecuente que quienes han experimentado muchas cosas, al contemplar una cosa como futura o pasada, fluctúen y duden sobremano de su acontecer (ver 2/44 esc.), resulta que los afectos que surgen de semejantes imágenes de las cosas no son tan *constantes*, sino que son *alterados* por imágenes de otras cosas, hasta que los hombres se cercioran del resultado de la cosa” (E III, 18, *op.cit.*, p. 140. G II, pp. 154-155).

tanto nombrar, en el segundo escolio de la proposición 18, las consecuencias afectivas de la representación de las cosas en el tiempo, es decir, los afectos específicos que se corresponden con la dinámica que venimos de comentar: esperanza, miedo, seguridad, desesperación, grata sorpresa, decepción¹. Todas ellas son pasiones esencialmente temporales, dependientes ciertamente de la condición de finitud de los seres humanos, pero también de la imaginación de las cosas en el tiempo.

2. A modo de conclusión: el tiempo como auxiliar de la imaginación en la Ética

El *tempus* es una afección del pensamiento que es formada en la mente humana a la par de otros entes de imaginación, como lo contingente y lo posible². La carta 12 ya exploraba esa afirmación. En esas breves páginas, recordemos, Spinoza dice que los modos son afecciones de la sustancia cuya definición no implica en sí misma la existencia. De lo cual se sigue una consecuencia fundamental, que nuestro autor no deja de señalar: “[...] mientras nos atengamos a la *sola esencia* de los modos y *no prestemos atención al orden de toda la naturaleza*, del hecho de que los modos ya existan *no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no*”³. Es decir, los consideramos contingentes o posibles, y los relacionamos con dimensiones temporales (pasado y futuro) que aparecen separadas, desligadas del presente actual. Sólo cuando es comprendida desde la perspectiva de la eternidad por el entendimiento o la razón, que la vincula a su causa inmanente, la existencia de una cosa aparece como necesaria, y sus momentos —el antes y el después, o su transcurrir continuo— como plena afirmación de la existencia (de esa cosa) en la duración. En la imaginación, al contrario, el vínculo entre el pasado y el presente, y el del presente con el futuro, es

¹ E III, 18 esc. 2, *op. cit.*, p. 140: “Por lo ahora dicho entendemos qué es la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la grata sorpresa y la decepción. En efecto, la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El miedo, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Por otra parte, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación, a saber, la alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. La grata sorpresa, por su parte, es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado; y, en fin, la decepción es la tristeza opuesta a la grata sorpresa”.

² Todos los intérpretes coinciden en esto: ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 93; MACHEREY, P., (II) *op. cit.*, pp. 341-344; MORFINO, V., “Spinoza y la contingencia”, en: TATIÁN, D. (compilador), *Spinoza. Octavo Coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2012, pp. 23-39; GUEROULT, M., *Spinoza II (L'Âme)*, *op. cit.*, pp. 4015-406.

³ Carta 12, *op. cit.*, p. 131. Subrayado nuestro. Traducción modificada. El original latín dice: “[...] *ex quo porro sequitur, nos, ubi ad solam modorum essentiam; non veroo ad ordinem totius Naturae attendimus, non posse concludere ex eo, quood jam existant, ipsos postea exstituros, aut non exstituros, vel antea exstitisse, aut non exstitisse*” (G IV, p. 54).

discontinuo, depende de causas y circunstancias inconmensurables. Por eso, como afirma Spinoza en la epístola, si atendemos a la sola esencia de un modo y abstraemos su existencia concreta del orden de la naturaleza es imposible percibir la causa susceptible de mantenerlo en la existencia¹. Como dirá nuestro autor más adelante, no podemos determinar su tiempo de existencia².

Como vemos, la distinción (imaginativa) entre la esencia y la existencia modal le sirve al filósofo holandés para explicar la posibilidad (legítima) de concebir las cosas finitas como cosas determinadas temporalmente y contingentes o posibles. De esta manera, la carta 12 no sólo nos enseña que el tiempo es un auxiliar de la imaginación³, sino también que, aunque la aprehensión temporal de la existencia de las cosas finitas implica necesariamente su percepción imaginativa y por eso inadecuada, sin embargo la posibilidad de concebirlas de esa forma (i.e. como contingentes/posibles, o no-necesarias) está en cierta medida fundada en la naturaleza misma de esa existencia. La estrategia argumentativa que Spinoza inicia en los *Pensamientos metafísicos* y ahonda en la carta 12 —que consiste en redefinir los conceptos de duración y eternidad en función de la distinción entre la esencia y la existencia— nos permite comprender en este sentido las nociones de *tempus* y contingencia/posibilidad como “modalidades epistemológicas” propias de la mente humana finita, que tienen no obstante un fundamento en la realidad de las cosas finitas⁴.

La *Ética* da todavía un paso más, puesto que, a pesar de no ofrecer nunca una definición de la noción de tiempo, ofrece —como vimos— una genealogía subjetiva del tiempo como dimensión de lo contingente/posible e interroga su significado práctico. Es cierto que esta obra afirma sin ambages que todo lo real es eterno. Como vimos en el capítulo

¹ Esto significa que es necesaria una causa que explique (o fundamente) su *continuación* en la existencia; pero de ninguna forma conlleva la caracterización de la duración misma como mera ilusión. De hecho, Spinoza agrega que podemos determinar a voluntad la duración de los modos, y en ese sentido imaginarlos por ejemplo como existiendo durante más o menos tiempo, “sin destruir en absoluto el concepto que de ellos tenemos” (*Carta 12, op. cit.*, p. 131). Esto último sucede únicamente cuando confundimos su existencia con la dimensión temporal discontinua con la que espontáneamente se confunde. La duración de las cosas singulares no es entonces para Spinoza menos real o necesaria que su eternidad; aunque suponga una manera de concebir a esas cosas que no excluye su contingencia, y aunque pueda legítimamente ser abstraída una duración determinada para servir de medida, es una propiedad real inseparable de las cosas, que dependen de la necesidad del orden común de la naturaleza.

² E IV, 62 esc., *op. cit.*, p. 225.

³ “Por otra parte, el tiempo y la medida surgen del hecho de que nosotros podemos determinar a nuestro arbitrio la duración y la cantidad, en cuanto que a ésta la concebimos aislada de la sustancia y a aquélla la separamos del modo como se deriva de las cosas eternas. El tiempo nos sirve para medir la duración [...] de suerte que podamos imaginar [la duración] lo más fácilmente posible [...] son simples auxiliares de la imaginación” (*Carta 12, op. cit.*, p. 132).

⁴ LEVY, L., “Considerações preliminares sobre as noções de acao e liberdade em Espinosa: continência e temporalidade”, en: *Revista de filosofia política*, Nova serie 6, Diciembre de 2000, p. 53

4, en efecto, Spinoza identifica aquello que está en la potestad de Dios con aquello que se sigue de las leyes de su naturaleza infinita; en este sentido, no sólo excluye cualquier separación entre la *potestas* y la *potentia* divina, sino que a la vez niega la doctrina según la cual Dios produce lo real por una voluntad libre. Esto significa, como afirma una y otra vez nuestro autor, que todo es necesario; o dicho con otras palabras, que todo lo posible es real. Todas las cosas están determinadas —ya sea intrínseca o extrínsecamente— por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de cierta y determinada manera¹. Todavía más, esas cosas —que dependen causalmente de la acción eterna de Dios— no pudieron ser producidas de otra manera y siguiendo un orden distinto del que efectivamente siguen. Como ya señalamos, con estas afirmaciones, Spinoza quiere evitar cualquier temporalización de la potencia divina, puesto que implica una mala comprensión del *Deus sive Natura*, e introduce elementos extraños a la naturaleza de ese ser perfectísimo y omnipotente. En lo eterno —insiste nuestro autor— no hay ni cuando, ni antes, ni después; sólo hay una fuerza eterna y necesaria que, produciéndose a sí misma, se pluraliza en infinitas cosas en infinitas maneras.

Ahora bien, la representación imaginativa de la duración y la constitución de un orden cronológico más o menos homogéneo, ocupan un papel importante en la teoría de los afectos de Spinoza y son, aún en su inadecuación parcial, expresiones —y a la vez consecuencias— del esfuerzo de los seres humanos por perseverar en la existencia. Con la imaginación y las dimensiones temporales que ésta alberga, con la memoria y el hábito, los seres humanos finitos establecen en efecto la primera experiencia con las cosas y entre sí. Les permiten ordenar las experiencias vividas y, a través de un uso práctico de la memoria, proyectar fines. Es por ello que esa representación es una parte constitutiva de la ética —y de la *Ética*— de Spinoza. Sin embargo, no es menos cierto que para nuestro autor la imaginación no permite expulsar completamente el estado de incerteza característico de la vida humana². El miedo y la esperanza bien pueden servir, por ejemplo, para que un individuo desarrolle, más o menos eficientemente, estrategias en su esfuerzo por perseverar en la existencia. Pero son todavía signos de un cuerpo y una mente heterónomos, pasivos. Sólo el conocimiento adecuado puede eliminar

¹ E I, 29, *op. cit.*, p. 61. Cf. *Supra*, cap. 4.

² “[...] aunque nunca podemos estar ciertos del resultado de las cosas singulares (por 2/31 cor.), puede, sin embargo, suceder que no dudemos de su resultado” (E III, def. de los afectos 15, explicación, *op. cit.*, p. 172).

completamente el estado de incertidumbre que caracteriza a la vida humana finita¹. Únicamente las ideas claras y distintas del entendimiento permiten transformar una pasión en un afecto activo².

Como sostienen algunos intérpretes, y como apenas podemos mencionar aquí, esto no significa sin embargo que el proyecto ético de liberación spinoziano ignore el papel que pueden desempeñar la imaginación y el tiempo³. Un individuo racional, por ejemplo, no es indiferente al orden temporal de las cosas; por el contrario, si está orientado por la maximación de su potencia, debe poder incorporar el factor tiempo en la evaluación de los acontecimientos y circunstancias que determinan su comportamiento. Todavía más, como sostiene Segal, su motivación hacia la acción racional y virtuosa debe reflejar el peso relativo que le otorga a los fines que se propone en concordancia con las distancias temporales de los bienes que apetece⁴. Debe expresar, en otras palabras, la ley natural que lo lleva a desear un bien mayor futuro antes que un bien menor presente. Spinoza lo dice claramente en la proposición 66 de la cuarta parte: “Según la guía de la razón, apeteceremos antes un bien mayor futuro que un bien menor presente, y un mal menor presente antes que un mal mayor futuro”⁵. Comprender las cosas como necesarias no hace que la diferencia o distancia temporal entre un bien futuro y uno presente desaparezca. Pero sí sucede que esa distancia deja de afectar el ánimo humano; no es ella la que determina el comportamiento del individuo, sino la “cualidad” o “grandeza” del bien deseado.

Por lo que respecta a los modos finitos, entonces, ya sea porque consideramos únicamente su esencia, o bien porque las causas que los determinan se nos escapan u ocultan, siempre que los percibimos desde el punto de vista de la imaginación aparecen como temporalmente incondicionados; el conocimiento del primer género disimula el orden determinado y racional que caracteriza lo real. Para lo que nos interesa señalar aquí, esto significa que, al igual que en la carta 12, también en el discurso de la *Ética* la contingencia y la posibilidad de las cosas se inscriben en una cierta forma temporal: la

¹ Como sostiene el filósofo holandés, en efecto, “todo cuanto conoce la mente guiada por la razón, lo concibe bajo la misma especie de eternidad o necesidad, y *es afectada por la misma certeza*” (E IV, 62 y dem., *op. cit.*, p. 225. Subrayado nuestro). Es decir, es afectada de la misma forma, ya sea que la idea se refiera a una cosa futura o pasada, o bien a una presente.

² E V, 3, *op. cit.*, p. 247.

³ Cf. MACHEREY, P., *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, *op. cit.*, pp. 72-83; ISRAËL, N., *op. cit.*, pp. 172-197; SEGAL, G., *op. cit.*, pp. 87-101; JAQUET, CH., “La perfection de la durée”, *op. cit.*, pp. 154-156.

⁴ SEGAL, G., *op. cit.*, p. 87.

⁵ E IV, 66, *op. cit.*, p. 227.

*duración imaginada*¹. En efecto, según Spinoza el tiempo, la contingencia y la posibilidad se presentan como abstracciones que derivan o dependen del mismo proceso imaginativo. Siempre que separamos los modos de la sustancia, o mejor, la duración de las cosas finitas de su articulación necesaria con la eternidad, éstas aparecen como no necesarias (posibles o contingentes); su existencia futura se presenta por así decir “abierta”, indeterminada, y por eso —como dice el filósofo holandés en E I, 33 escolio— “no podemos afirmar nada cierto de su existencia”.

Como vemos, a pesar de la positividad intrínseca del *conatus* y de la potencia del entendimiento, la condición finita de su existencia coloca a los individuos en una situación en la que necesariamente tienen una idea inadecuada de la duración de las cosas y de su propia existencia. De manera espontánea forjan una representación imaginativa de ellas. Lo cual los lleva a determinar los tiempos de existencia, tanto la de las cosas exteriores como la de su propia vida, en función de sus afecciones momentáneas. En términos de las consecuencias que acarrea esto, entonces, hay que señalar que, precisamente por la condición existencial que los caracteriza, los seres humanos no viven la experiencia positiva de la duración como un flujo continuo y necesario sino como una sucesión de instantes aleatorios y discontinuos, que se encadenan con mayor o menor intensidad en virtud de los estados que modifican el *conatus*, y sobre todo en función de la regularidad, más o menos estable, del orden que Spinoza llama “memoria”. En definitiva, inmersos en el mundo de la imaginación, los seres humanos determinan las cosas y los acontecimientos en relación a una *imagen del tiempo*: el pasado, el presente y el futuro aparecen en este sentido como dimensiones en las que esas cosas advienen, se suceden y eventualmente desaparecen².

Como no puede ser de otra forma, las consecuencias afectivas, y por lo tanto éticas, de esta mecánica son enormes: experimentamos frustraciones, abrazamos expectativas, tenemos miedo del futuro; otras veces el pasado nos interpela para construir un porvenir. Todo ello porque nuestra condición finita nos hace, como dijimos, imaginar necesariamente las cosas —y a nuestra propia existencia— como si se desplegasen en

¹ Cf. ISRAËL, N., *op. cit.*, p. 93. En la carta 12 (*op. cit.*, p. 131) esto es explícito: “Por otra parte, el tiempo y la medida surgen del hecho de que nosotros podemos determinar a nuestro arbitrio la duración y la cantidad, en cuanto que a ésta la concebimos aislada de la sustancia y a aquélla la separamos del modo como se deriva de las cosas eternas”. Esa misma abstracción está en la base de la noción de contingencia; o mejor dicho, en la base de la percepción de las cosas como pudiendo existir o no existir.

² Spinoza lo dice claramente: “[...] nosotros no podemos tener de la duración de las cosas (por 2/31) más que un conocimiento sumamente inadecuado, y los tiempos de la existencia de las cosas sólo los determinamos por la imaginación (por 2/44e), la cual no es igualmente afectada por la imagen de una cosa presente que por la de una futura” (E IV, 62 esc., *op. cit.*, p. 225).

una línea de tiempo cuyo desarrollo no está prefijado. En otros términos, vivimos de esa forma la experiencia del tiempo porque imaginamos la duración y percibimos las cosas como contingentes y/o posibles.

Si esto es así, ¿por qué decimos entonces que el tiempo, del que proceden las representaciones de lo posible y lo contingente —o mejor dicho, en el seno del cual las cosas particulares son posibles o contingentes— es un “auxiliar” de la imaginación? Creemos que la respuesta está en la expresión misma que define esta particular afección del pensamiento que Spinoza llama “tiempo”. Es un “auxiliar de la imaginación” porque su origen o formación depende de la potencia abstractiva que caracteriza a este género de conocimiento; pero también, y quizás sobre todo, es un auxiliar “de” la imaginación porque sirve —como dice Spinoza ya en la carta 12— para que “podamos imaginar [la duración de las cosas] lo más fácilmente posible”¹. Es decir, el tiempo es un auxiliar *para* la imaginación. Pero ya no en el marco de una ciencia física. Si el tiempo cumple en la *Ética* un papel importante que trasciende su utilización como mero instrumento de medición científica, es porque contribuye con el esfuerzo por perseverar en el ser que define la esencia actual de toda cosa singular, sobre todo de los seres humanos, que viven atrapados en la dinámica de su propio deseo y en el mundo de la imaginación. Esto significa entonces que el tiempo (esto es, las imágenes que se forman los individuos de las duraciones y acontecimientos de las cosas que los rodean y afectan) es, a pesar de su inadecuación parcial, un elemento central del *conatus* en su esfuerzo y afirmación absoluta de la existencia. Cumple en este sentido no sólo una función representativa de la realidad, pronta a ser desacreditada por la contemplación de las cosas *sub specie aeternitatis*; desempeña también una *función constitutiva* de la identidad y del mundo socio-cultural en el que viven los seres humanos. Podríamos decir incluso que hay un mundo com-partido porque el *conatus* humano necesariamente se exterioriza, dando lugar a representaciones que, de manera más o menos eficiente, lo auxilian.

La dinámica representativa de la imaginación de las cosas en el tiempo pone de relieve el horizonte particularmente “ético” en el cual es analizado el problema de la temporalidad en la *Ética*. La duración no es más presentada en el horizonte del tiempo concebido como un ente de razón funcional a la ciencia físico-matemática. Pero esto no significa que el tiempo desaparece en esta obra, ni siquiera aunque sea cierto que ya no

¹ Carta 12, *op. cit.*, p. 132; G IV, pp. 56-57

ofrece una definición precisa de su estatus ontológico. La representación imaginaria de la duración que es el tiempo es co-sustancial a la vida mundana, a la vida con otros hombres. La duración y sobre todo el tiempo son por eso analizados en esta obra en función de los afectos y de las variaciones continuas de potencia que definen “indefinidamente” a todo individuo, pero que son disimuladas por la representación imaginativa de las cosas, y por las tonalidades, más o menos intensas, más o menos discontinuas, a través de las cuales se “exterioriza” el *conatus* en su afirmación de la existencia. Los afectos son en sí mismos transiciones, duraciones continuas. Pero la "localización" imaginativa de las cosas en el tiempo y la fijación del deseo en objetos exteriores que nos afectan —y que, por lo tanto, amamos u odiamos, tememos o son motivos de nuestras esperanzas—, nos hacen vivir o experimentar esa duración continua como una sucesión de momentos discontinuos. No vivimos espontáneamente la experiencia continua de la duración de nuestra existencia sino que, al contrario, experimentamos la vida como un conjunto más o menos heterogéneo de esfuerzos. La fluctuación que caracteriza la experiencia de la vida cotidiana es, en este sentido, la forma afectiva que adopta la imaginación de una duración inconstante, percibida como un tiempo contingente.

Podemos concluir entonces que la ontología de la inmanencia, y la concepción original de la duración que de ella se desprende en la *Ética*, le permite a Spinoza estudiar el tiempo bajo una perspectiva irreductible a la de la obra de 1663. En la obra póstuma, esta afección del pensamiento se distingue por cierto de la duración, en la medida en que la determina (esto es, la limita). Aun cuando puede legítimamente “explicar” la duración de un movimiento en el marco de la física-matemática, el interés de Spinoza es demostrar que el tiempo aparece como un auxiliar de la imaginación, vinculado a una forma de vivir la duración de la propia existencia, de relacionarse con las cosas y con los otros seres humanos.

CONCLUSIÓN. Las perspectivas del análisis de la temporalidad en Spinoza y la ética como horizonte de su pensamiento filosófico

El recorrido que hemos realizado a lo largo de esta investigación, desde los tempranos *Principios de la filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos* hasta la *Ética*, pasando por la célebre carta 12 “sobre el infinito”, nos permite concluir en primer lugar lo siguiente: los conceptos de eternidad, duración y tiempo son centrales para una comprensión adecuada de la filosofía de Spinoza, y sobre todo de los problemas que ésta trabaja constantemente *vis a vis* la tradición escolástica y el cartesianismo. Esto es así, como vimos, en relación con las cuestiones que estaban presentes en los textos de juventud (introducción a la filosofía, fundamento de la incipiente ciencia físico-matemática, crítica a la escolástica y al cartesianismo como prolegómeno de un pensamiento original, teoría del ser como doctrina de la creación continua, divisibilidad de lo continuo, etc.), y también respecto de lo que, en la obra póstuma, caracterizamos como núcleo o motivo principal del pensamiento spinoziano: la “ética” y el buen vivir, es decir, la determinación de la existencia a partir de sus maneras de ser y la liberación humana de los afectos nocivos como horizonte.

En este trabajo tratamos por eso de seguir el mismo itinerario filosófico de Spinoza, para descubrir progresivamente en él las perspectivas y los problemas a partir de los cuales es estudiado por nuestro autor aquello que en términos generales podemos llamar “cuestión de la temporalidad”: desde la crítica a la doctrina de la creación continua — subrepticia en la obra de 1663 y más explícita en la carta 12—, hasta la *Ética*, en donde se afirma sin ambages que la existencia (*ipsam existentia*) coincide con la producción eterna e inmanente de lo real, y donde se desarrolla una teoría sobre la eternidad de la mente original, que va de la mano de una comprensión de la duración como continuación indefinida de esa existencia y del tiempo como auxiliar de la imaginación. En este último escrito, recordemos, se hacía presente otro elemento importante de la filosofía spinoziana, que alteraba por completo la reflexión sobre la duración y el tiempo: la teoría del *conatus* y los afectos.

En términos generales, entonces, la principal conclusión a la que llegamos puede resumirse de la siguiente manera. A lo largo de la obra de Spinoza, pero sobre todo en los textos que analizamos, observamos que nuestro autor distingue rigurosamente la

eternidad de la duración, y la duración del tiempo; es decir, advertimos que Spinoza postula siempre la misma distinción ontológica entre esos conceptos. En otras palabras, sostenemos que, a pesar de que el estatus ontológico de los conceptos de eternidad, duración y tiempo es siempre el mismo, la doctrina de la temporalidad de Spinoza es heterogénea. Asimismo, nos interesó poner de relieve que esas distinciones tornan simultáneamente inteligible las doctrinas y los problemas que, en cada texto, son trabajados y resignificados para dar forma a un pensamiento singular. Ahora bien, no se trata simplemente de señalar una diferencia de perspectivas. Nuestra aproximación pretendió igualmente mostrar que el horizonte de la reflexión de Spinoza —su *leit motiv*, por así decir— es la “ética”, esto es, la interrogación de las posibilidades (y los obstáculos) de una vida progresivamente más autónoma y feliz.

Detengámonos entonces en las conclusiones parciales que fuimos encontrando en el itinerario spinoziano, para evidenciar la forma en que presenta esa doble distinción (distinción ontológica de los conceptos temporales, distinción de perspectivas).

Tal como suele hacerse dentro de la filosofía moderna en la que se inscribe la interrogación de Spinoza, nuestro análisis comenzó con Descartes. El primer capítulo de la Primera Parte —a la cual llamamos “De la creación continua a la producción eterna de lo real”— tuvo como objetivo presentar el marco conceptual en el cual se asienta la obra publicada en 1663. Hemos creído necesario ofrecer un punteo de algunos de los problemas que aparecen luego tematizados por Spinoza en su escrito de juventud. Debemos reconocer aquí, como lo hicimos antes, que estábamos motivados o influenciados por la lectura que hacía nuestro autor de la escolástica en general, y de Descartes en particular. Dicho muy brevemente, observamos que la doctrina de la temporalidad del filósofo francés se fundamenta en su ontología sustancialista que diferencia tres niveles irreductibles (sustancia increada o Dios, sustancia extensa, sustancia pensante), y en su teoría de la creación continua. A partir de eso, hemos visto que, si bien Descartes diferencia la modalidad de existencia de Dios (existencia necesaria implicada en su esencia) y la de las cosas creadas (existencia posible), concibe a veces la primera como una duración *tota simul*. Es decir, atribuye a Dios —pareciera indistintamente— ora una *eternidad*, ora una *duración*. Asimismo, advertimos que el filósofo francés distingue rigurosamente la *duración* de las cosas creadas o sustancias finitas (cuerpos e ideas) del *tiempo*, al que llama “número del movimiento”. Mientras la primera refiere a la existencia finita (posible) que depende en última instancia de la voluntad contingente de Dios, el *tempus* es simplemente un *modo de pensar* que sirve,

en el marco de la física geometrizada, para enumerar las posiciones de un cuerpo en movimiento por comparación con una duración regular (como por ejemplo la del movimiento del Sol). Este aspecto de la doctrina cartesiana nos interesó particularmente por dos motivos: por un lado, porque es la base sobre la que se asienta la teoría spinoziana en la obra de 1663, que define deliberadamente la duración como un “atributo” (o propiedad) de la existencia de las cosas creadas, y al tiempo como un modo del pensamiento (“*modus cogitandi*”) que sirve para “explicar” la duración de las cosas. Pero por otro lado, también nos interesó porque paralelamente Spinoza deja de llamar al tiempo “número del movimiento” y desarrolla una teoría de su divisibilidad infinita (de la *duratio* y el *tempus*) que pretende eliminar las ambigüedades presentes en la física metafísica cartesiana.

Por lo que respecta al segundo capítulo, centrado en el problema de la temporalidad tal como aparece en la obra spinoziana publicada en 1663, además del aspecto crítico que acabamos de mencionar, cabe agregar aquí otros de no poca importancia. Para comenzar, señalemos el contexto en que se inscribe la reflexión de nuestro autor. Spinoza, nos parece, sigue en este texto una estrategia paradójica, que consiste simultáneamente en exponer el pensamiento de otro (el de Descartes, que a su vez nace de la crítica a la tradición escolástica) y en dar forma a su propia filosofía. Por eso, como dice sugestivamente Chauí, el itinerario spinoziano se abre paso poniendo en juego una astucia subversiva, exhibiendo una crítica inmanente. Por la extraña infidelidad de un pensamiento que se quiere fiel, Spinoza se aleja en muchos aspectos de la argumentación cartesiana. Como si esa distancia, y la conquista de un pensamiento original, sólo pudieran lograrse y tener sentido siguiendo de cerca la filosofía de la que pretende separarse, y de la que no obstante se reconoce heredera legítima. Esto se pone en evidencia en una teoría que se mantendrá en gran medida constante en las obras posteriores: la necesidad absoluta de lo real. En efecto, aunque motivado como estaba por un interés pedagógico en los *Pensamientos metafísicos* nuestro autor se atiene deliberadamente al discurso de la creación continua, deja entrever allí que, para él, todo es en cierta medida necesario: no sólo las esencias de las cosas (contenidas eternamente en la esencia de Dios), sino también las cosas mismas y su duración, cuya continuación depende de las leyes de la naturaleza, o lo que en este texto es lo mismo, del decreto inmutable de Dios.

Como ya señalamos, uno de nuestros objetivos era asimismo comprender los motivos que explican la distinción rigurosa y constante que realiza Spinoza entre la eternidad y

la duración. El planteo de nuestro autor es claro: la primera coincide con la existencia infinita y sólo puede atribuirse a Dios, esto es, al ser cuya esencia implica la existencia; la duración, por su parte, es una propiedad exclusiva de las cosas creadas, y expresa su perseverancia en el ser. Puesto que se caracteriza por ser infinito (de manera intrínseca y constitutiva), decir que Dios dura, o que hoy tiene más existencia que en el momento en que creó a Adán, supone entonces distinguir su esencia y su existencia; implica, en otras palabras, sucumbir a la perspectiva de la imaginación. A diferencia de Descartes, por lo tanto, para Spinoza Dios (y sólo Dios) es eterno, y no puede decirse legítimamente que dura o que goza de una existencia, ni siquiera de una duración *tota simul*. Sin embargo, como intentamos mostrar, la concepción de la eternidad de esta obra temprana dependía también de una discusión con la escolástica. En efecto, Spinoza dedica todo un capítulo a demostrar que sólo Dios es eterno, que no puede atribuírsele razonablemente una duración (a no ser que se distinga su esencia y su existencia), y a explicar —por así decir— en términos positivos qué es la eternidad, a la que asocia en esta obra temprana con la existencia infinita y con la necesidad.

Las cosas creadas, en cambio, no son en los *Pensamientos metafísicos* eternas. Su esencia puede legítimamente concebirse sin existencia y no gozan de infinitud. Requieren el concurso divino para ser y continuar existiendo. Como vimos, con respecto a la duración, y al igual que para Descartes, Spinoza sostiene que se trata de la modalidad de existencia que corresponde de manera exclusiva a las cosas creadas. Pero nuevamente, por obra de las críticas implícitas al creacionismo, el filósofo holandés sostiene simultáneamente que la duración se concibe “como si” constara de partes. Para acentuar este movimiento, podría decirse que “en realidad” no tiene porciones, que es un todo continuo indivisible, y que sólo cuando es aprehendida a partir de la imaginación, su transcurrir se divide en momentos irreductibles, en una discontinuidad que sólo puede ser superada por la acción de Dios. Ahora bien, para Spinoza, incluso desde esta perspectiva cartesiana, la duración no se divide en instantes últimos discretos: Dios siempre puede crear una duración más corta que otra. Si no fuera así, argumenta nuestro autor, limitaríamos el poder infinito que tiene eminentemente sobre las cosas creadas. Además, si —como vimos— en esta obra los decretos divinos manifiestan ya la necesidad absoluta de la naturaleza divina, la duración no puede depender, como en Descartes, de la voluntad contingente de Dios: obedece a las determinaciones físicas, a las causas finitas, en las que se expresa necesariamente la potencia infinita de un Ser omni-potente, que crea siempre todo lo que puede.

En síntesis, y aunque no sea sino de manera implícita o subrepticia en los *Pensamientos metafísicos*, en esta obra es posible percibir las trazas de aquello que lo diferencia de Descartes, a saber: la naturaleza de la “acción” que lleva las cosas a la existencia y, por consiguiente, a su duración. Mientras que para el filósofo francés la última *ratio* se encuentra en la Omnipotencia y Voluntad arbitraria divina (signo de la perfección de Dios), que a cada instante discreto crea —aunque de manera contingente— de nuevo el mundo, en la obra de juventud de Spinoza se distingue uno de los rasgos más característicos de su filosofía madura: la necesidad absoluta de lo real, en la que se asienta la afirmación de lo infinito y lo continuo.

En el marco de esta teoría, el “tiempo” (*tempus*) aparece como algo ontológicamente irreductible a la duración-existencia actual de las cosas creadas; y por supuesto, también opuesto a la eternidad. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente, que no es una modalidad de la existencia sino una dimensión abstracta de ella. En efecto, en los *Pensamientos metafísicos* Spinoza sostiene que el tiempo es un “ente de razón”, un modo de pensar (*modus cogitandi*) que sirve a los seres humanos para “explicar” la duración de las cosas, sobre todo —en esta obra— la duración del movimiento de los cuerpos. Y si el *tempus* tiene esa función epistemológica para nuestro autor es porque la duración se concibe como ya dividida, o al menos como una modalidad de existencia divisible. Este modo de pensar no podría medir algo indivisible, algo (una existencia) que no admite partes comparables, como la eternidad.

Finalmente, en la última sección del capítulo 2, vimos que Spinoza —con atención en la física— dice que este tiempo-ente-de-razón es divisible *ad infinitum*. Es un instrumento que, siguiendo la división indefinida de la materia, se presenta como un compuesto de instantes siempre divisibles. En este sentido, a través de un análisis del escolio de la proposición 6 de la segunda parte de los *Principios* —en donde Spinoza crítica los presupuestos sobre los que se basa Zenón en el argumento del estadio para negar el movimiento— llegamos a la conclusión de que, para nuestro autor, el tiempo puede ser un legítimo ente de razón para la ciencia físico-matemática, y gozar así de una función “positiva”, siempre que no se lo comprenda como divisible en instantes indivisibles. Los supuestos sobre los que fundamenta el Eléata su argumentación para rechazar la posibilidad del movimiento son para Spinoza falsos. Así como siempre es posible concebir (intelectualmente) un movimiento más rápido y una duración más corta, del mismo modo siempre se puede concebir un tiempo —“que es la medida del movimiento”—, más corto. El *instante* no es entonces un elemento último e indivisible,

y no puede serlo para una teoría del movimiento de los cuerpos que se reclama una ciencia del entendimiento. Cualquier intervalo, supuesto tan corto como se quiera, es susceptible de una división “al infinito”, siguiendo la divisibilidad cartesiana debida a la extensión. No hay entonces divisibilidad del tiempo en instantes indivisibles —en átomos temporales— puesto que esa suposición lleva a aceptar el razonamiento de Zenón y, por consiguiente, a negar el movimiento. Ahora bien, aunque el tiempo del escolio es divisible indefinidamente (“*ad infinitum*”), sin embargo no es capaz de expresar el *infinito actual de lo continuo*, tal como quedará claro en la Carta 12. Spinoza, en efecto, se refiere (o adhiere superficialmente) en el escolio a la afirmación cartesiana de la distinción real de las partes de la materia. El tiempo, entonces, que es allí “medida del movimiento” (y no “número del movimiento, como afirmaba Descartes), es divisible en función de esa distinción indefinida pero real de las partes de la extensión; su divisibilidad es pues “indefinida” pero discontinua. Y por eso, su “indefinición” expresa simplemente un “infinito” regresivo, divisible potencialmente en *partes extra partes*.

En la carta enviada a Meyer el 20 de Abril de 1663, el mismo año de la publicación de los *Principios de filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza sigue y a la vez se aleja del camino emprendido en esa obra. Por un lado, continúa la reflexión en torno a problemas que eran centrales en esos escritos (vinculados con la metafísica escolástica y cartesiana, y con la incipiente ciencia física que promovía Descartes). Pero, por otro lado, emancipado de su elucidación en los términos del discurso de la creación continua, nuestro autor estudia abiertamente el problema filosófico del infinito actual, y adelanta algunas conclusiones de su filosofía madura, entre las que sobresalen aquellas relativas a la cuestión de la temporalidad. Por lo tanto, la misiva presenta similitudes y diferencias que, paradójicamente, la acercan y alejan de la obra de 1663. Señalemos primero las semejanzas: a) Spinoza le dice a Meyer que hay que distinguir la eternidad tanto de la duración como del tiempo (y también a estos últimos entre sí); b) la diferencia entre la eternidad y la duración deriva de la distinción ontológica entre el ser que existe en virtud de su propia naturaleza (Dios/sustancia) y el ser cuya esencia y existencia no se vinculan de manera necesaria (cosas creadas/modos); c) la eternidad y la duración designan “existencias”, son propiedades reales y no modos de pensar, como el tiempo; d) el campo de aplicación de los conceptos es claramente delimitado (la sustancia es eterna y los modos durables). Por lo que respecta a las diferencias, sobresalen dos: a) el cambio de perspectiva ontológica supone un cambio del

vocabulario (Spinoza ahora dice que la duración “fluye” de las cosas eternas, y no que depende de la creación de Dios; y b) el tiempo muestra una función distinta, que va más allá de su utilización como instrumento de medición para una ciencia físico-matemática fundada en el entendimiento.

Como se ve, en el capítulo 3 quisimos subrayar dos aspectos de este tramo del itinerario filosófico spinoziano, tan comentado por los intérpretes: en primer lugar, la explicitación por parte de Spinoza de la diferencia fundamental de la eternidad y la duración, cuya base no es más el discurso de la creación continua sino el de la producción inmanente de lo real, es decir, la filosofía entendida como ontología de la potencia inmanente, que distingue la sustancia infinita y los modos (infinitos y finitos) sin plantear una separación o jerarquía entre ellos, y rechaza por eso la noción de “creación”. En este contexto, vimos que la eternidad y la duración aparecen como modalidades irreductibles —pero no opuestas— de la existencia, y no como una propiedad característica del ser infinito y su reflejo degradado en lo finito, respectivamente. Eso marca, en cierta medida, una evolución —o un desplazamiento— respecto de la aproximación que hace Spinoza en los *Pensamientos metafísicos*. En segundo lugar, vinculamos la afirmación spinoziana —según la cual la duración no está compuesta de instantes indivisibles— con nuestro análisis previo de la obra de 1663. Constatamos que en la carta 12 ya ni siquiera se dice, como en los *Pensamientos metafísicos*, que la duración se concibe “como si” constara de partes (*et quasi ex partibus componi*). Cualquier partición suya es atribuida directamente a la imaginación. La duración es la existencia de los modos (finitos) en cuanto se los considera determinados *hic et nunc*; es decir, en la medida en que se encuentran situados en una dimensión espacio-temporal por la que son llevados naturalmente a afectarse de manera recíproca.

Se trata, como vemos, de una interrogación diversa a la de la obra de 1663, en donde se acepta la división de la *duratio*, aunque no sea sino para expresar la opinión de Descartes, o bien para explicar las implicaciones que tiene esa división cuando se intenta fundamentar en el entendimiento la física cartesiana. En pocas palabras, podemos decir que la carta sobre el infinito se distancia y critica la perspectiva cartesiana adoptada en la publicación de 1663, textos en los que prima la búsqueda de una fundamentación rigurosa tanto de la física-matemática de la Naturaleza como de los principios metafísicos sobre los que ésta debe apoyarse. El tiempo, en consecuencia, deja de calificarse como un “ente de razón” y se lo llama “auxiliar de la imaginación”.

Ahora bien, según nuestra lectura de estos escritos, esto no debe interpretarse como una rectificación de Spinoza, como si éste se diera cuenta ahora que el tiempo no es, y no puede ser, un modo de pensar que sirve para explicar la duración. Puede serlo, en el marco de una ciencia físico matemática; pero también puede ser un auxiliar de la imaginación para los individuos que no pueden dejar de percibir la duración de las cosas y de su propio cuerpo a partir de la imaginación y de sus afectos. El cambio de perspectiva o desplazamiento, entonces, no radica simplemente en el hecho de que Spinoza llame en la carta al tiempo “auxiliar de la imaginación”, sino en la afirmación directa y explícita de que es producto de una (doble) abstracción. Si en la publicación de 1663 Spinoza mostraba, a través de la exposición del pensamiento de Descartes, que el tiempo —cuando se concibe como indefinidamente divisible y “adaptado” a la duración dividida— es un *legítimo* ente de razón, la carta sobre el infinito viene a legitimar, a partir de la determinación misma del estatus de la ciencia físico-matemática, el *uso* y significado de ese “auxiliar” en el marco de un conocimiento que no se limita a una inteligibilidad representativa y simbólica de lo real sino que pretende, al contrario, una inteligibilidad integral de la Naturaleza.

De esta manera, en la Primera Parte de esta investigación intentamos mostrar que la distinción de la eternidad y la duración, y la de esta última respecto del tiempo, se realizan, por así decir, a favor y en contra de Descartes, y para superar sus errores y los de la tradición escolástica. Es un texto que introduce al lector al cartesianismo y, simultáneamente, a la interpretación crítica que Spinoza hace del mismo.

En la Segunda Parte de esta investigación dirigimos nuestra atención a la *Ética*, quizá la obra más importante de Spinoza, aquella que presenta la perspectiva final de nuestro autor. Decidimos titularla “De la producción eterna de lo real al tiempo vivido”. Con ello quisimos indicar el camino que nos parecía seguir la doctrina de la temporalidad de Spinoza. En este escrito póstumo sin duda persiste la voluntad de distinguir la eternidad y la duración, y a esta última del tiempo. Pero ello responde a otros motivos; o mejor dicho, depende de otros problemas que trabaja la obra.

Para mostrar eso, creímos necesario estudiar primero una de las cuestiones más importantes vinculada al tema que nos ocupa: la causalidad divina y la producción de lo real tal como son pensadas en el marco de la ontología de la potencia inmanente. Constatamos sobre todo que la intención del filósofo holandés es poner en evidencia que la determinación del ser infinito no es jerárquica y no implica una clasificación subordinada de los seres. Como pudimos ver, ni siquiera la complicada doctrina de los

modos infinitos rompe la unicidad del ser, la continuidad de la “producción” por la cual la potencia infinita se afirma absolutamente, y según leyes constantes y eternas, en todas las cosas naturales. Es cierto que la sustancia es *prior* a sus afecciones; pero eso no significa que la sustancia *exista* sin ellas. Precisamente por esto, comprendemos que esa “prioridad” no puede ser aplicada a nivel de la existencia temporal: la sustancia es eterna y no está “antes” que sus afecciones, en el sentido en que una cosa (particular) condiciona o determina a otra, a la que efectivamente precede en el marco de la serie transitiva que la vincula necesariamente en la duración. Pero por el mismo motivo tampoco las esencias de las cosas (que expresan verdades eternas) están antes formalmente esperando su actualización (en un tiempo anterior al tiempo) por parte de una Voluntad trascendente; son aspectos, estructuras eternas de las cosas que, en cuanto existen, y sólo cuando existen en acto, varían en la duración. En síntesis, 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 lo finito y lo infinito se articulan de manera necesaria. En este contexto, las cosas finitas (los cuerpos y las ideas/mentes) son expresiones inmediatas de la potencia divina. De hecho, lo único que “media” en la producción de una cosa finita es la existencia de otra cosa finita por la que existe y es determinada en un juego infinito de causas y efectos, sin un comienzo asignable en el tiempo, y sin un fin predeterminado. A diferencia de los modos infinitos, entonces, que son eternos y existen siempre porque se siguen de la naturaleza absoluta de Dios (inmediata o mediatamente), las cosas particulares tienen según Spinoza una existencia determinada y finita. Y por eso, se siguen de la naturaleza de Dios sólo en la medida en que se la considera afectada por alguna modificación finita, con una existencia determinada.

Esto nos permitió mostrar la articulación compleja que para nuestro autor se plantea entre la esencia y la existencia de las cosas finitas producidas por Dios. A diferencia de algunas interpretaciones recientes, quisimos mostrar que, para Spinoza, no hay anterioridad de las esencias respecto de las existencias, o de las esencias formales respecto de las esencias “actuales”. Las cosas no existen como esencias posibles en la eternidad, y no son actualizadas continuamente por una voluntad contingente como en Descartes. Son realidades efectivas, fuerzas singulares de existir y perseverar en el ser;

su esencia formal, en este sentido, designa sencillamente aquello que son, sus propiedades ineludibles o necesarias. Una de las conclusiones más importantes a las que arribamos en el capítulo 4 sostiene por lo tanto que, para Spinoza, no hay que confundir *la existencia actual* de un modo y la *actualidad de su esencia* en cuanto que existe contenido en un atributo de Dios. En el primer caso, concebimos la esencia de una cosa que existe concretamente, esto es, que existe *hic et nunc* por causas finitas determinadas. En el segundo, en cambio, concebimos una esencia como un *esse in alio*, es decir, concebimos el ser “en acto” de una esencia, siempre determinada por el atributo que la causa y contiene, esto es, al que expresa de cierta y determinada manera. Ambas modalidades de lo actual, sin embargo, pertenecen a la misma cosa: ya sea en virtud de la necesidad que actúa intrínsecamente en ella, ya sea en virtud de la necesidad que la determina desde el exterior. Sin la comprensión adecuada de esa doble actualidad, la doctrina de la eternidad de una parte de la mente humana permanecería oscura e ininteligible.

La conclusión del capítulo 4 podría entonces formularse de la siguiente manera. Para Spinoza no hay dos mundos separados por un abismo, uno posible y eterno (el mundo de las esencias), y otro real y temporal (el mundo de las existencias). Hay una sola Naturaleza, un solo nivel ontológico de la existencia, el de la única sustancia modificada o el ser absolutamente infinito. Las cosas singulares existen actualmente o no existen. En este segundo caso, no debemos pensar que están de alguna forma esperando “eternamente” ser producidas por Dios; no son esencias formales esperando ser actualizadas. La no-existencia, de la que nos habla la proposición 8 de la segunda parte de la *Ética*, no implica existir en algún estado indeterminado de posibilidad, sino simplemente no existir por causas determinadas y reales (es decir, actuales), que excluyen la duración hoy y aquí de esa cosa, y que son causas tan reales como las causas por las que existen en la duración las cosas. En todo caso, por lo tanto, hay dos maneras de aprehender o concebir una sola y misma cosa, a saber: la naturaleza de su existencia (*ipsam existentiam*), a partir de su participación en Dios (i.e. como modificaciones siempre determinadas por la potencia divina), o bien su esfuerzo determinado por otros esfuerzos determinados.

Como se ve, el estudio que realizamos en el capítulo 4 nos permitió comprender la irreductibilidad de ciertas conclusiones que se afirman con radicalidad en la obra póstuma de Spinoza. Siguiendo el camino propuesto implícitamente en los *Pensamientos metafísicos* y afirmado con claridad en la carta sobre el infinito, también

la *Ética* distingue —al interior de una misma realidad— dos seres cuyas esencias, en cierta medida, difieren: la *sustancia* y los *modos*. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía en aquellos textos tempranos —en los que la descripción/división del ser servía de base para diferenciar (y hasta oponer) la eternidad y la duración—, en la *Ética* la univocidad del ser y la forma en que se presentan la acción divina y la unidad inmanente del ser infinito no permiten reproducir idénticamente en términos temporales la distinción entre sustancia y modos. El motivo fundamental de estos cambios, verdadero *leit motiv* de este escrito maduro, no es otro que la eficiencia e inmanencia de la acción divina, por la que *todo es necesario y, en cierta medida, eterno*. La *Ética* supone en este sentido una modificación importante de la doctrina, en especial en relación con los textos que estudiamos en la primera parte de esta investigación. En efecto, por lo que respecta a los *Pensamientos metafísicos*, vimos que Spinoza distingue con firmeza la existencia eterna de Dios y la existencia temporal (i.e. la duración actual) de las cosas creadas. En esa obra prevalece, contra el cartesianismo y la escolástica, la idea según la cual la eternidad —totalmente diferenciada de una duración sempiterna— es monopolio exclusivo de Dios. Por su parte, la carta 12, aunque deja de hablar de “cosas creadas” y llama deliberadamente “modos” a las afecciones de la única sustancia infinita, no ofrece sin embargo ninguna indicación de su eternidad; por el contrario, en esa misiva el filósofo holandés se limita a subrayar la diferencia entre esas dos modalidades existenciales. Ahora bien, en la exposición de su filosofía más personal Spinoza ya no dice —como lo hacía por ejemplo en la carta a Meyer— que “*por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser*”¹. No porque los modos finitos no duren, o porque la sustancia no sea eterna. Sino porque, a partir de la perspectiva —a la vez ontológica y ética— que sigue la *Ética*, lo finito conquista una eternidad que en las obras precedentes se le negaba.

Llegamos así al capítulo 5, en donde estudiamos más detenidamente los conceptos spinozistas de eternidad y duración, y su campo ontológico de aplicación. Constatamos que una y otra son, a diferencia del tiempo, propiedades reales de la existencia, modalidades irreductibles —pero no opuestas— de lo actual, del ser infinito y del ser finito como parte inmanente de ese ser. Por lo que respecta a la eternidad, el análisis de la definición VIII nos sirvió para mostrar que, aunque la eternidad es definida como la

¹Carta 12, en *Correspondencia, op. cit.*, p. 131 (G IV, p. 55).

existencia que se sigue de la sola esencia (o definición), sin embargo, en la obra póstuma —y a diferencia de los textos que estudiamos en la primera parte de esta investigación— Spinoza no la restringe al Dios-sustancia, sino que la extiende a lo que se sigue mediata e inmediatamente de las expresiones de su esencia. Nuestro autor, en efecto, no dice nunca que la eternidad es *sólo* la existencia que se sigue de la sola definición de una cosa eterna; únicamente sostiene que *si* la *existencia* de *una cosa* se sigue necesariamente de su sola definición, esa existencia debe entenderse como eternidad, es decir, como una actualidad que es independiente de cualquier referencia temporal. Es por ello que en la *Ética* advertimos que la eternidad spinozista no es nunca una sempiternidad o una duración infinita: ni en relación con Dios y su acción, ni en los órdenes de existencia (o atributos), ni en los modos infinitos. Ni siquiera es temporal la eternidad que se atribuye legítimamente a cierto aspecto de las cosas finitas y a la mente de los seres humanos en cuanto conocen las cosas *sub specie aeternitatis*. En el tramo difícil y final de la *Ética*, en efecto, niega con insistencia que aquello que puede decirse “eterno” en los seres finitos (su esencia que expresa una verdad eterna, sus ideas adecuadas que conocen la necesidad de su objeto) responda a las determinaciones por las cuales tiene una vida presente. De hecho, el conocimiento *sub specie aeternitatis* no sólo tiene su principio en la aprehensión de la esencia (concebida como una verdad eterna) del cuerpo; del mismo modo, aprehende las cosas independientemente de cualquier referencia espacio-temporal. La “existencia” (o mejor, la actualidad) de la parte de la mente que no es destruida con la muerte del cuerpo carece así de una connotación cronológica. “Ser eterno”, o tener una parte de la mente que es eterna —de la que podemos ser más o menos conscientes— no significa que hay una vida “más allá”. Y por eso, como intentamos mostrar, Spinoza rechaza con mucho énfasis en la *Ética* presentar su doctrina de la salvación en los términos tradicionales, esto es, como una inmortalidad del alma o un premio *post mortem* a la vida virtuosa.

Por lo que respecta a la duración, vimos que en la doctrina madura de Spinoza deja de presentarse como una existencia divisible o dividida. Por el contrario, avanzando en la dirección sugerida ya en la carta 12, el acento está puesto en su indivisibilidad intrínseca. El antes y el después en que se expresa necesariamente el *conatus* no son momentos independientes o separados que necesitarían el concurso de un Dios trascendente, que actúa contingentemente sobre el mundo que creó. Aún cuando expresa el hecho de que la esencia de las cosas finitas no implica la existencia, la *duratio* spinozista (i.e. la existencia actual de las esencias singulares) no se opone a la eternidad,

como la necesidad se opone a lo contingente. Manifestando una positividad ausente en las obras precedentes, esta propiedad de la existencia finita depende de otro tipo de necesidad: la del orden común de la Naturaleza, es decir, de la serie infinita de las causas finitas. Existir en acto y durar, para una cosa natural como el ser humano, implica pues existir por causas determinadas que expresan siempre la potencia infinita. 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 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.

Esta última distinción es también de mucha importancia en el discurso de la *Ética*. Es cierto —como dicen Rousset, Matheron y Jaquet— que, según Spinoza, todos somos en cierta medida eternos. En esto radica una de las consecuencias más importantes de su filosofía de la inmanencia. Pero no es menos cierto que esa eternidad no tiene nada de específicamente humano. Dicho de otra forma, esa eternidad (ser una idea eterna en el entendimiento infinito, i.e., tener un conjunto de propiedades esenciales que son siempre verdaderas) no puede dar cuenta de la perspectiva “ética” que está en el centro de la filosofía de Spinoza desde, por lo menos, la segunda parte de su obra demostrada geoméricamente. Si la salvación ha de tener un sentido para los seres humanos (que no son sustancias finitas sino partes de la naturaleza), si la posibilidad de concebir su propio cuerpo y las cosas *sub specie aeternitatis* debe valer como vía para alcanzar la beatitud suprema, y si esa concepción ha de significar una forma más eficiente de perseverar en el ser (autonomía del *conatus*, auto-determinación inmanente del deseo), entonces, la reflexión spinoziana sobre la eternidad de la mente no puede permanecer en su instancia “trivial” y debe considerar los diferentes grados de conciencia.

En definitiva, el largo recorrido que realizamos en el capítulo 5 nos permitió comprender un rasgo particular de la concepción spinoziana de la eternidad en la *Ética*. Ya sea que la concibamos como una noción común de la que se puede ser más o menos consciente (como quiere Jaquet), o bien como una propiedad inmanente, que pertenece

a la esencia de la mente humana y expresa —en una actividad— *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo (como quiere Rousset), la conclusión es siempre la misma: a diferencia de lo que sostenía en los *Pensamientos metafísicos*, en esta obra madura Spinoza no atribuye exclusivamente la eternidad a Dios, sino que la extiende legítimamente a otras realidades que son sus efectos inmanentes, y que dependen de una determinación que en cierta medida (esto es, parcialmente) escapa de los condicionamientos externos. Por lo tanto, la enseñanza más importante de la parte final de esta obra quizá sea ésta: no hay que justificar ninguna inmortalidad del alma frente a la tradición; los seres humanos son —aquí y ahora, aunque en mayor o menor medida— eternos, puesto que su mente tiene efectivamente ideas adecuadas que expresan *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo y las de las cosas exteriores. No se trata entonces de ser o devenir eternos, sino de conocernos de esa forma, de experimentar y sentir que somos eternos en esta vida.

Como una suerte de corolario de todo lo anterior, y a la vez como un preámbulo de la interrogación ética que se desprende de la ontología de la inmanencia de Spinoza, en el último capítulo de esta investigación exploramos algunos problemas vinculados a la distinción de la duración y el tiempo. Nuestro objetivo era mostrar que, a pesar de no haber en la *Ética* una definición explícita del *tempus*, no desaparece la reflexión acerca de su “naturaleza” y su función. En este sentido, en primer lugar constatamos que los conceptos de duración y tiempo son estudiados por nuestro autor en una perspectiva irreductible a la de los textos que analizamos en la primera parte, preocupados más por problemas “científicos” y epistemológicos. En la obra póstuma asistimos a un discurso centrado en las consecuencias prácticas que conlleva la condición finita de la existencia humana; es decir, la preocupación de nuestro autor se dirige a los efectos, por así decir, vitales que lleva la inscripción del *tempus* en la trama de la existencia humana. Dicho de otra forma, más allá de la posible eternidad que pueden experimentar los seres humanos finitos (reconocida y explicada en las últimas proposiciones de la *Ética*), uno de los propósitos de esa obra apunta a interrogar las vicisitudes que conlleva la condición natural y concreta de la existencia finita¹.

Para mostrar eso, primero debimos hacer un rodeo por la relación que postula la ontología de la inmanencia entre el *conatus* y las dos modalidades reales de la

¹ Con esto no queremos decir que la eternidad parcial de la mente no sea atribuida a los seres humanos cuando tienen una existencia concreta o actual, como si fuera un premio otorgado en un “más allá”. Aunque, como vimos, no depende de la actualidad de su cuerpo o mente, los seres humanos sólo pueden experimentar la eternidad o conocer *sub specie aeternitatis* las cosas en la medida en que existen.

existencia, la duración y la eternidad. Observamos ante todo que Spinoza rechaza la doctrina escolástica y cartesiana de la creación continua. La conservación de las cosas naturales no depende de la voluntad benevolente de un Dios todopoderoso, que sintetiza los momentos de su existencia a través de una acción contingente. Por el contrario, es el producto de una acción libre y necesaria (o necesariamente libre), y de un intercambio incesante y según leyes eternas, entre los modos finitos. Por otra parte, como vimos, en el spinozismo hay una única sustancia infinita y modificada (o infinitamente modificada). En relación con la teoría del *conatus*, eso implica que la fuerza eterna por la que cada cosa singular —desde los *corpora simplicissima* hasta el Estado (o la *facies totius Universi*)— existe y es determinada a actuar (i.e. a producir algún efecto), depende siempre en última instancia de aquella *libre necesidad* de la naturaleza divina. La perseverancia es por eso una fuerza que está en ellas, es una cualidad que las define intrínsecamente. Ahora bien, puesto que las cosas naturales (afecciones de la sustancia) existen y se determinan de manera recíproca, a través de una serie indefinida de determinaciones físicas, la fuerza eterna aparece modificada en la existencia, y se expresa como “esfuerzo” por perseverar en la existencia.

La teoría del *conatus*, por supuesto, tiene en el discurso de la *Ética* asimismo una declinación antropológica: los seres humanos —que son entidades naturales complejas, altamente integradas, y no sustancias finitas— se esfuerzan a lo largo de su existencia por perseverar en el ser. Precisamente en eso consiste su esencia actual. Para Spinoza, eso significa que los seres humanos son, por así decir, “esencialmente” formas que se reproducen indefinidamente en la duración, y que se definen por una multiplicidad de variaciones que expresa su *conatus*, sin producir por ello una transformación en su esencia. En este punto, nos interesó subrayar sobre todo que la teoría del *conatus* supone que lo que (se) conserva no es tanto un estado momentáneo —como si se tratara de una configuración geométrica—, sino una aptitud dinámica, expresiva de la temporalidad propia del ser finito, de su duración continua, y de su posible devenir activo (esto es, devenir causa adecuada de sus afectos).

Para poner en evidencia la manera en que el *conatus* expresa la continuidad de la existencia, estudiamos algunos aspectos de la teoría de los afectos de Spinoza. Vimos, en este sentido, que —por su naturaleza misma— expresan la duración continua en la existencia de los seres humanos. Son variaciones reales de su potencia intrínseca y los momentos (el antes y el después) que designan no dependen de la mente. El antes y el después que está implicado en toda variación de potencia no supone una fractura en el

ser de la cosa; no son momentos separados y reunidos por una potencia inconmensurable. Pero la imaginación oculta esa continuidad, esa *transitio* irreductible, pues presenta el deseo-esencia como deseo fijado en objetos. En otras palabras, para Spinoza la imaginación registra las variaciones reales de la potencia y las presenta (o “re-presenta”) como estados discontinuos.

Sea esto como sea, observamos sin dudas que a lo largo de su teoría de los afectos, Spinoza no prioriza los instantes de la vida humana, las afecciones momentáneas que son producto de los encuentros (más o menos favorables), sino las transiciones de potencia en el seno de una misma realidad. Por lo tanto, aunque ciertamente permanezca incólume la intención de distinguir la duración y el tiempo, el objetivo del filósofo ya no es demostrar que el segundo es un “ente de razón” que mide y explica al primero, sino explorar la dimensión afectiva de la existencia humana, y demostrar que los afectos expresan su duración continua e indefinida. Podríamos decir incluso que de lo que se trata en la *Ética* es de echar luz en los mecanismos de disimulación y excitación que comportan la imaginación de las cosas en el tiempo y la fijación del deseo en objetos exteriores, antes que en señalar la operatividad de este auxiliar de la imaginación para una ciencia físico-matemática. El motivo del cambio que supone la concepción de la *duratio* (y su irreductibilidad frente al *tempus*) se debe por eso a la perspectiva que orienta el análisis de lo temporal en un pensamiento preocupado fundamentalmente por la dimensión ética de la existencia humana.

Nuestra interpretación, en este sentido, se acerca a lo que en un breve texto propone David Savan. Allí, el intérprete dice que Spinoza considera el *tiempo* de dos maneras: como un “auxiliar de la imaginación”, esto es, como un instrumento intelectual con el cual es posible medir la duración de las cosas externas; o bien como un “modo de imaginar”, es decir, como la determinación (medición) de la duración a partir de la idea de los cambios que afectan el cuerpo de un observador. *Tempus* designa entonces un instrumento arbitrario, una herramienta que nuestra mente puede darse a sí misma, pero también un resultado, una percepción que afecta a las cosas, o mejor dicho, una manera de percibir las cosas en tanto que éstas nos afectan. Por nuestra parte, agregaríamos a ello simplemente dos cosas: por un lado, como intentamos mostrar en los capítulos 3 y 6, que se trata de dos “funciones” distintas, asignadas en el discurso de nuestro autor a un mismo *modus cogitandi*. Por otro lado, habría que decir que el tiempo en la *Ética*, donde sin dudas Spinoza lo estudia deliberadamente en cuanto “modo de imaginar”, no deja de ser un “auxiliar” con el que se miden duraciones. De hecho, como vimos, en el

escolio de la proposición 44 de la segunda parte, que precisamente explica las modalidades imaginativas que dan nacimiento a la representación de la duración (i.e. al tiempo *qua* modo de imaginar), nuestro autor no deja de recurrir a la imagen arbitraria que también en los *Pensamientos metafísicos* está en el origen del instrumento “científico” de medición: la duración del movimiento regular del Sol, abstraída, separada de las múltiples duraciones que, entrecruzadas, dan forma a la experiencia vivida.

En definitiva: qué es la eternidad y qué es ser eterno; qué es la duración y qué cosas duran; qué es el tiempo y cuál es su papel: todos estos interrogantes adquieren una respuesta un poco más clara si se los piensa a partir de aquello que constituye el motivo principal del pensamiento de Spinoza: la ética y la vida como potencia y esfuerzo por perseverar en la existencia.

§

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes:

Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften. 5 vols. C. GEBHARDT (ed.). Heidelberg: Carl Winter, 1972 (1925, 1ª edición).

Oeuvres de Descartes, publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY, Paris, LÉOPOLD CERF, IMPRIMEUR-ÉDITEUR, 11 vols. (1897-1909).

2. Traducciones consultadas:

2.1) Ética:

Ética. Domínguez, A. (introd., trad. y notas). Madrid: Trotta, 2000.

Ética. Peña, V. (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Etica, E. Giacotti Boscherini (ed.) Roma, Editori Riuniti, 1988.

Étique. Oeuvres III. Appuhn, Ch. Paris : GF-Flamarion, 1965.

2.2) Tratado Teológico-Político:

Tratado Teológico-Político. A. Domínguez (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Trattato teologico-politico. E. Giacotti Boscherini (introd.), A. Droetto (trad. y comentarios), Torino, Einaudi, 1992.

2.3) Tratado Político:

Tratado Político. A. Domínguez. (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Oeuvres V. Tractatus Politicus. Traité Politique. Proietti, O. (texto establecido).

2.4) Tratado de la Reforma del Entendimiento, Principios de la Filosofía Cartesiana y

Pensamientos Metafísicos:

Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes.

Pensamientos Metafísicos. Domínguez, A. (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial, 1988.

2.5) Correspondencia:

Correspondencia. Domínguez, A. (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial, 1988.

2.6) Tratado Breve:

Tratado Breve. Domínguez, A. (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza Editorial,

2.7) Las pasiones del alma:

Las pasiones del alma, Madrid: Alianza, 2006.

2.8) Meditaciones metafísicas:

Meditaciones metafísicas, Madrid: Alianza, 2005.

2.9) Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre (con Objeciones y respuestas):

Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre (con Objeciones y respuestas), Madrid: Alfaguara, 1977.

2.10) Los principios de la filosofía:

Los principios de la filosofía, Buenos Aires: Losada, 1997.

2.11) Cartas sobre la moral:

Cartas sobre la moral, Buenos Aires-La Plata-Tucumán: Editorial Yerba Buena, 1945.

2. Otras fuentes antiguas y modernas

ARISTÓTELES, *Física*, Ed. Gredos, 1995.

AGUSTIN, *Confesiones*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2006.

GALILEO G., *Il Saggiatore*, en *Opere* (a cura di Ferdinando Flora), Milano-Napoli, 1953

HOBBS, Th., *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza, 2000.

———. *Leviatán, o, la materia, forma y poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Mexico: Fondo de cultura económica, 1980.

MACHIAVELLI, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Salerno, 2001 (trad. española: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires: Losada, 2003).

———. *Il principe*. Roma: Salerno, 2006.

PLATÓN, *Timeo*, Alianza, Madrid, 2004.

TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

3. Bibliografía complementaria

ABDO FERREZ, C., “El vacío y los cuerpos: los desafíos de la organización en Spinoza y Leibniz”, *Páginas de Filosofía* N. 12, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina, 2009.

ABLONDI, F. and BARBONE, S., “Individual Identity in Descartes and Spinoza”, en: *Studia Spinozana*, no. 10 (1994).

- ALEXANDER, S., *Spinoza and Time*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1921
- ALQUIÉ, F., *Servitude et liberté selon Spinoza*. Paris: Centre de documentation Universitaire, 1959.
- . *Le rationalisme de Spinoza*, Paris: PUF, 1981.
- . *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: PUF, 1966.
- ALTHUSSER, L., *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette, 1974 (ed. esp.: *Elementos de autocritica*, Editorial Laia, Barcelona).
- . *Sul materialismo aleatorio*. Milano: Unicopli, 2000.
- ALTINI, C., *La fábrica de la soberanía*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005.
- ARTHUR, R., “Continuous Creation, Continuous Time: A Refutation of the Alleged Discontinuity of Cartesian Time”, en: *Journal of the History of Philosophy*, No. 26, 1998, pp. 349-375.
- BALIBAR, E., *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 1985.
- . *Spinoza: Il transindividuale*. Milano: Ghibli, 2002.
- . “What is man in the 17th century? Subject, individual, citizen”, en: *The Individual in Political Theory and Practice*, edited by J. Coleman. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- BELIN, M.-H., “Les Principes de la Philosophie de Descartes: Remarques sur la duplicité d'une écriture”, en: *Archives de Philosophie*, N. 51, Ed. Beauchesne, Paris, 1988, pp. 99-105
- BENITEZ, L., “Infinitud e ilimitación en René Descartes”, en: BENITEZ, L., ROBLES, J. A. (coordinadores), *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*, UNAM-IIF, México, 1997.
- BENNETT, J., *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- BERTRAND, M., *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: PUF, 1983.

BEYSSADE, J.-M., *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979

———. “Sur le mode infini médiat dans l’attribut de la pensée. Du problème (lettre 64) à une solution (Éthique V, 36)”, en: *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 119 (1994).

BIASSUTTI, F., “Spinoza, per una logica del individuale”, en: *Spinoza, individuo e moltitudine*, R. Caporali, V. Morfino, and S. Visentin (eds.). Cesena: Il pontevecchio, 2007.

———. *Prospettive su Spinoza*, Ed. Pubblicazioni di verifiche 16, Trento, 1990, specialmente las pp. 63-73.

BODEI, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*. Milano: Feltrinelli, 1991.

BORDOLI, R., *Memoria e abitudine: Descartes, La Forge, Spinoza*, Milano: Guerini, 1994.

BOSTRENGHI, D., *Forme e virtù dell’immaginazione in Spinoza*. Napoli: Bibliopolis, 1996.

BOSTRENGHI, D., GIANCOTTI, E., *Hobbes e Spinoza: scienza e politica*. Napoli: Bibliopolis, 1992.

BOVE, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.

———. “Il desiderio di non essere comandati. Moltitudine e Antropogenesi”, en: *Spinoza, individuo e moltitudine*, R. Caporali, V. Morfino, and S. Visentin (eds.), 79-92. Cesena: Il ponte vecchio, 2007.

———. “La dynamique singulière du corps humain et la pulsion éthique de la liberté chez Spinoza”, en: *In Corps et science. Enjeux culturels et philosophiques. Actes ducinquante septième congrès de l’Association canadienne-française pour l’avancement des sciences*, edited by L.-P. Bordelau and S. Charles, 87-104. Montreal: Liber, 1999.

BOVE, L., P-F MOREAU, RAOMND, Ch., “Une radicalisation conceptuelle?”, en: *La Multitude Libre*, C. Jaquet, P. Sévérac, and A. Suhamy (eds.), 27-44. París: Editions Amsterdam, 2008.

BRETON, S. *Spinoza: teologia e politica*. Assisi: La Cittadela, 1979.

BRUNSCHVICG, L., *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Paris, 1951 (4me. Edition).

CAPORALI, R., *La Fabbrica dell'imperium*. Saggio su Spinoza. Napoli: Liguori, 2000.

———. “Un moderno alla maniera degli antichi: sullo Spinoza di Strauss”, en: *Isonomia*:1-19.

CAPORALI, R., MORFINO, V., VISENTIN, S.(eds)., *Spinoza: individuo e moltitudine*. Cesena: Il ponte vecchio, 2007.

CHAUI, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

———. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2005.

———. “Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV”, *Discurso*, No. 22(1993): 63-122.

———. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Companhia das Letras, Sao Paulo, 2011.

COHEN AGREST, D., *Spinoza. Una cartografía de la Ética*. Buenos Aires, Eudeba, 2015, pp. 282.

———. “Cuerpo e identidad en Spinoza”, *Actas del Segundo coloquio Spinoza*, 88-102. Cordoba: Altamira, 2006.

———. *El suicidio, deseo imposible; o, de la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Ediciones Del Signo, 2003.

———. “La muerte según Baruj Spinoza. Aproximaciones a una noción problemática”, *Dianoia*, No. 46 (2001): 41-64.

CRISTOFOLINI, P., *La Scienza intuitiva di Spinoza*. Napoli: Morano, 1987.

———. “Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza”, en: *Spinoza, individuo e moltitudine*, R. Caporali, V. Morfino, and S. Visentin (eds.), 145-160. Cesena: Il ponte vecchio, 2007.

CURLEY, E. M., *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

———. *Spinoza's Methaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

CURLEY, E., and P-F MOREAU, (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden: E.J. Brill, 1990.

DE DIJN, H., *The Way to Wisdom*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1996

———. “Freedom and Ethics in Spinoza”, *Studia Leibniziana*, No. 22 (1990): 138-150.

———. “Knowledge, Anthropocentrism and Salvation”, *Studia Spinozana*, No. 9 (1990): 247-261.

———. “Spinoza: Reason and Intuitive Knowledge”, *Philosophy*, No. 13 (1989): 1-22.

DELAHUNTY, R., J., *Spinoza*, London, Routledge and Kegan, 1985.

DELBOS, V., *Le Spinozisme. Cours professé a la Sorbonne 1912-1913*, VRIN, Paris, 1950 (3^a. Edition)

———, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, Paris, 1893.

DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2006.

———. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: PUF, 1968. (trad. esp. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik, 1999).

———. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1981. (trad. esp. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 1984).

DELLA ROCCA, M., “The Power of an Idea: Spinoza's Critique of Pure Will”, *Nous*, 37, No.2 (2003): 200-231.

DIODATO, R., *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell'ontologia spinoziana*, Milano: CUSL, 1990.

DI VONA, P., *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte I. L'ordinamento delle scienze filosofiche. La ratio. Il concetto di ente*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1960.

———. *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte II. "Res ed "Ens". La necessità. Le divisioni dell'essere*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1969.

DOMINGUEZ, A., "Contribución a la antropología de Spinoza: el hombre como ser imaginativo", *Anales del seminario de metafísica*, No. 10 (1975): 63-90.

———. (ed.), *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza, 1995.

DONAGAN, A., *Spinoza*, Chicago, The Chicago University Press, 1989.

———. "Spinoza's Proof of Immortality", en: GREENE (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, 1973, pp. 241-258 (Incluido después en: G. Lloyd (ed.), *Spinoza: Critical Assesments*, op. cit., pp. 349-363

DUSO, G. (ed.), *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*. Roma: Carocci, 1998.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Potencia y razón en B. Spinoza*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988.

———. "Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza." *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense), No. 15 (1996): 97-126.

FRANCO, A. B., "Duration and Motion in a (cartesian) World which is created anew at each moment by immutable and free God", en: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 33, No. 99, 2001, pp. 19-45.

FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard, 1975.

GAINZA, M. "Espinosa: Uma filosofia materialista do infinito positivo" (tesis), Sao Paulo: Universidad de Sao Paulo, 2009.

GARBER, D., *Descartes' Metaphysical Physics*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992.

———. “Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus”, *Studia Spinozana* No. 10 (1994).

GARRETT, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, 1996, pp. 480

GARRETT, A., *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge University Press, New York, 2003

GIANCOTTI, E., *Studi su Hobbes e Spinoza*. Napoli: Bibliopolis, 1995.

GILEAD, A., “Spinoza's Principium Individuationis and Personal Identity”, *International Studies in Philosophy*, No. 15 (1983): 42-57.

GILSON, E., “Commentaire historique”, en: *Discours de la méthode*, Vrin, Paris, 1967

GILSON, E., “Spinoza interprète de Descartes”, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 3^e éd., Vrin, Paris, 1967

GORHAM, G., “Descartes on Time and Duration”, en: *Early Science and Medicine* 12, 2007, pp. 28-54.

GREEN, M. (ed.), *Spinoza: a Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973.

GRIMALDI, N., “Le temps chez Descartes”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, No. 195, 1996, pp. 163-191.

GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons. L'âme et Dieu* (tomo I), Aubier, Paris, 1953.

———. *Spinoza, t. I. Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, 1968.

———. *Spinoza, t. II. L'Âme*. Paris: Aubier Montaigne, 1974.

HALLETT, H. F., *Aeternitas. A Spinozistic Study*, Oxford at the Clarendon Press, 1930.

———. “Spinoza's Conception of Eternity”, *Mind*, Vol. 37, No. 147 (July, 1928)

———. *Creation, Emanation and Salvation. A Spinozistic Study*, The Hague: Martinus Nijhof, 1962.

HAMLAOU, L. “Corps et esprit: l’identité humaine selon Spinoza”, *Asterion*, No. 3 (2005).

HAMPSHIRE, S., *Spinoza*. London: Faber, 1956.

———. “Spinoza's Theory of Human Freedom”, *The Monist*, No. 55 (1971): 554-566.

HENRY, J., “Les enjeux éthiques de la philosophie spinoziste: un déterminisme sans fatalisme”, (edición electrónica).

HUAN, G., *Le Dieu de Spinoza*, Alcan, Paris, 1914

HUENEMANN, Ch. (ed.), *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ISRAËL, N., *Le temps de la vigilance*. Paris: Payot, 2001.

———. “La question de la sécurité dans le Traité Politique”, en: *La Multitude Libre*, C. Jaquet, P. Sévérac, y A. Suhamy (eds.), 13-26. París: Editions Amsterdam, 2008.

JAQUET, Ch., “L’actualité di Traité politique de Spinoza”, en: *La Multitude Libre*, C. Jaquet, P. Sévérac, and A. Suhamy (eds.), 13-26. París: Editions Amsterdam, 2008.

———. *Spinoza ou de la prudence*. París: Kimé, 1997.

———. “Le probleme de la difference entre les individus chez Spinoza”, en: *Spinoza, individuo e moltitudine*, R. Caporali, V. Morfino, and S. Visentin (eds.). Cesena: Il ponte vecchio, 2007.

———. *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. París: Kimé, 1997.

———. “L’éternité de Dieu à l’horizon de la pensée scolastique”, en: *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005

———. “Le problème de l’articulation entre l’éternité et la durée”, en: MORFINO, V., *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano, 2012.

JAUREGUI, C., “Cogito and Temporality”, en: *International Philosophical Quarterly*, Vol. XLI, N. 1, Issue N. 161, Marzo 2001.

JONAS, H., “Spinoza and the Theory of Organism”, en: *Spinoza: a Collection of Critical Essays*, M. Greene (eds.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973.

KNEALE, M., “Eternity and Sempiternity”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 69 (1968-1969), pp. 223-238

KOYRÉ, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI, 1979.

———. “Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant”, *Revue de métaphisique et de morale*, No. 55 (1950): 50-59.

LAERKE, M., “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence. Formal Essence, non-existence, and two types of actuality”, 2016 (al momento inédito)

LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris: PUF, 1945.

LAUX, H., *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*. Paris: Vrin, 1993.

LAZZERI, Ch., *Spinoza. Piissance et impuissance de la raison*. Paris: PUF, 1989.

LÉCRIVAIN, A., “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahiers Spinoza*, N. 1, Ed. République, Paris, 1977.

———. “Spinoza et la physique cartésienne. La partie II des Principia”, *Cahiers Spinoza*, N. 2, Ed. Réplique, Paris, 1978

———. “Spinoza and Cartesian Mechanics”, en: GREENE, M., NAILS, D. (eds.), *Spinoza and the Sciences*, Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, Coll. “Boston Studies in the Philosophy of Sciences”, vol. 91, 1986.

LEVY, K., “Is Descartes a temporal atomist?”, en: *British Journal for the History of Philosophy*, 13 (4), 2005, p. 663.

LEVY, L., “Considerações preliminares sobre as noções de ação e liberdade em Espinosa: continência e temporalidade”, en: *Revista de filosofia política*, Nova serie 6, Diciembre de 2000

LIN, M., "Substance, Attribute, and Mode in Spinoza", en: *Philosophy Compass* 1/2 (2006): 144-153.

———. "Spinoza's Theory of Desire" (tesis inédita), Chicago, Illinois, 2001.

MACHEREY, P., *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. París: PUF, 1992.

———. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2007.

———. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la cinquième partie: les voies de la libération*. París: PUF, 1994.

———. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la deuxième partie: la réalité mentale*. París: PUF, 1997.

———. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie: la nature des choses*. París: PUF, 2001.

———. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la quatrième partie: la condition humaine*. París: PUF, 1997.

———. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la troisième partie: la vie affective*. París: PUF, 1995.

MACHEREY, P., "Spinoza lecteur de Descartes", en *Bulletin de l'Association des professeurs de philosophie de l'Académie de Poitiers*, n°16, juin 1999, p. 35-47 [edición electrónica]

———. "Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison", en: *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, edited by E. Curley and P-F Moreau, 327-346. Leiden: E.J. Brill, 1990.

MACHUCA, D. E., "La temporalidad del pensamiento en Descartes", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVII, n. 1, 2001, pp. 99-125

MADANES, L., *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires: Eudeba, 2001.

MARSHALL, C., “The Mind and the Body as ‘One and the Same Thing’, *British Journal for the History of Philosophy*, 17 (5): 897-919.

MARTIN, Ch., “The Framework of Essences in Spinoza’s *Ethics*”, en. *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, 2008.

MATHERON, A., *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (études sur Spinoza)*. Paris: Vrin, 1986.

———. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de Minuit, 1969.

———. “L’indignation et le conatus de l’état spinoziste”, en: *Spinoza: Puissance et ontologie*, M. Revault-D’Allonnes and H. Rizk (eds.), 153-165. Paris: Kimé, 1994.

———. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne, 1971.

———. *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, 2011.

———. *Scritti su Spinoza*. Milano: Ghibli, 2009.

MEINSMA, K. O., *Spinoza et son cercle*. Paris: Vrin, 1983.

MELAMED, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, New York: Oxford University Press, 2015.

MERÇON, J., “Relationality and individuality in Spinoza”, *Revista Conatus* 2 (2007): 51-59.

MIGNINI, F., *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.

———. *Introduzione a Spinoza*. Bari-Roma: Laterza, 1983.

———. *L’Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 1995.

MISRAHI, R., *Le desir et la reflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris: Gordon & Breach, 1972.

MONTAG, W., *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*. London, New York: Verso, 1999.

MOREAU, P.-F., *Spinoza*. Paris: Seuil, 1975.

———. “Métaphysique de la substance et métaphysique des formes”, *Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes: Méthode et Métaphysique*, No.2 (1989): 9-18.

———. “Fortune et théorie de l'histoire”, en: *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, edited by E. Curley and P-F. Moreau, 298-305. Leiden: E.J. Brill, 1990.

———. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994. “Epicure et Spinoza: la physique”, en: *Archives de Philosophie*, No. 57 (1994):459-469.

———. *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Paris: ENS-LSH Editions, 2002.

———. *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF, 2003.

———. *Problèmes du spinozisme*. Paris: Vrin, 2006.

MORFINO, V., *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano: LED, 2002.

———. *Incursioni spinoziste*. Milano: Mimesis, 2002.

———. “La temporalità plurale della moltitudine”, en: *Spinoza, individuo e moltitudine*, R. Caporali, V. Morfino, and S. Visentin (eds.), 263-287. Cesena: Il pontevecchio, 2007.

———. “Ontologia della relazione e materialismo della contingenza”, *Oltrecorrente*, 2002.

NADLER, S., “Whatever is, is in God: Substance and Things in Spinoza's Metaphysics”, en: Huenemann, Ch. (ed.), *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, Cambridge University Press, pp. 53-70.

———. “Spinoza's Monism and the Reality of the Finite”, en: GOFF, P., *Spinoza on Monism*, Palgrave Macmillan, New York, 2012

NEGRI, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Milano: Feltrinelli, 1981.

———. “Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza”, en: *Spinoza, individuo e moltitudine*, R. Caporali, V. Morfino, and S. Visentin (eds.), 287-298. Cesena: Il ponte vecchio, 2007.

———. “Nécessité et liberté chez Spinoza: quelques alternatives”, en: *Multitudes*, No. 2(2000): 163-180.

———. “Reliqua desiderantur - Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza”, en: *Studia Spinozana*, No. 1 (1985): 143-182.

———. *Spinoza sovversivo*. Roma: Antonio Pellicani Editore, 1992.

PARKINSON, G. H. R., “Spinoza on the Power and Freedom of Man”, *The Monist*, No. 55 (1971): 527-553.

———. *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1954.

PREPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*. Paris: Gallimard, 1967.

PRELORENTZOS, Y., *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris: PUF, 1996.

———. *La durée chez Spinoza* (tesis inédita), Université de Paris IV (Sorbonne), 1992.

REVAULT-D'ALLONNES, M., and RIZK, H. (eds.), *Spinoza: Puissance et ontologie*. Paris: Kimé, 1994.

REALE, G. - ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Madrid, 1999 (2004), tomo II.

RICE, L., “Emotion, appetite and conatus in Spinoza”, *Revue internationale de philosophie*, 1977.

RIESTERER, P., *Lost in the Labyrinth: Spinoza, Leibniz and the Continuum*, 2006, edición electrónica.

———. “Individuation in Leibniz and Spinoza”, *North American Spinoza Society*, 1999.

ROUSSET, B., *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: Vrin, 1968.

ROUSSET, B., "Spinoza, lecteur des Objections de Gassendi a Descartes: la 'métaphysique'", *Archives de Philosophie*, No. 57, 1994

———. *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Paris: Kimé, 2000

ROVERE, M., *Spinoza. Methodes pour exister*, CNRS Éditions, Paris, 2010,

SANTINELLI, C., *Mente e Corpo: Studi su Cartesio e Spinoza*. Urbino: Quattro venti, 2002.

———. "Spinoza lettore e interprete della fisica di Descartes. Dai Principia Philosophiae Cartesianae al Trattato sui corpi dell'Ethica", en: CARAVAJAL, J. y DE LA CÁMARA, M. L., (coords.), *Spinoza: de la física a la historia*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2008

SAVAN, D., "Spinoza on Duration, Time and Eternity", en. LLOYD, G. (ed.), *Spinoza. Critical Assessments, Vol. 2 (The Ethics)*, Routledge, London-New York, 2001, pp. 364-390.

SCHMALTZ, T., "Spinoza on Eternity and Duration: the 1663 Connection", en: MELAMED, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, Oxford, pp. 205-220.

———. *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

———. "Descartes on the extensions of Space and Time", en: *Analytica*, Vol. 13, No. 2, 2009, pp. 113-147.

SECADA, J. E. K. "Descartes on Time and Causality", en: *The Philosophical Review*, No. 99, 1990, pp. 45-72).

SEVERAC, P., *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion, 2005.

———. *Spinoza. Union et désunion*, VRIN, Paris, 2011.

SCRIBANO, M. E., *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*. Milano: Franco Angeli, 1998.

STRAUSS, L., "How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, No. 17 (1948): 69-131.

———. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: Chicago University Press, 1930.

SUHAMY, A., *La communication du bien chez Spinoza*. Paris: Éditions Classiques Garnier, 2010.

———. "L'histoire de la vérité. Pensées métaphysiques, I, ch. VI", en: JAQUET, Ch. (dir.), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza* Publications de la Sorbonne, Paris, 2004, pp. 71-94.

TATIÁN, D., *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.

———. *Las aventuras de la inmanencia: Ensayos sobre Spinoza* (Tatián, D. y Torres, S. eds.), Córdoba: Cuadernos de Nombres, 2002.

TOSEL, A., *Du matérialisme de Spinoza*. París: Kimé, 1994.

———. "Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza?", *Philosophie*, No. 53(1997): 96-110.

———. "Quelques remarques pour une interpretation de l'Ethique", en: *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso internazionale* (Urbino 4-8ottobre 1982), E. Giancotti (ed.), 143-159. Napoli: Bibliopolis, 1985.

———. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le "Traité Théologico Politique"*. París: Aubier Montaigne, 1984.

———. "Y-a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza?", en: *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, edited by E. Curley and P-F Moreau, 306-326. Leiden: E.J. Brill, 1990.

VILJANEN, V., *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

VISENTIN, S., "Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza", *Etica & politica*, No. 1 (2004): 1-17.

———. “El profeta y la multitud. Notas sobre Strauss lector de Spinoza”, *Res Publica*, No. 8 (2001): 127-148.

———. *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*. Pisa: ETS, 2001.

———. “La parzialità dell'universale. La moltitudine nell'imperium aristocraticum”, en: *Spinoza, individuo e moltitudine*, R. Caporali, V. Morfino, and S. Visentin (eds.), 373-390. Cesena: Il ponte vecchio, 2007.

VOLCO, A., *Una modernidad excéntrica. Individuo, multitud y libertad en Spinoza*, tesis de doctorado, Universidad de Bologna, 2010 (inérita).

VON BILDERLING, B., “La refutación del idealismo. Reflexiones sobre la argumentación trascendental y la temporalidad del sujeto en Descartes y Kant”, copia de la ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Filosofía, La Plata, Noviembre de 1997.

WAHL, J., *Du role de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: Félix Alcan, 1920.

WALTHER, M., *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971.

WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. Cambridge: Harvard University Press, 1934 (2 tomos).

ZAC, S., *La morale de Spinoza*. París: PUF, 1959.

———. *Essais Spinozistes*. París: Vrin, 1985.

———. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. París: PUF, 1963.

———. “Spinoza et le langage”, *Giornale critico della filosofia italiana*, No. 8 (1977): 612-633.

ZOURAVICHBILI, F., “L'enigme de la "multitude libre"”, en: *La Multitude Libre*, Ch. Jaquet, P. Sévérac, and A. Suhamy (eds.), 69-80. París: Editions Amsterdam, 2008.

———. “L’identité individuelle chez Spinoza”, en: *Spinoza: Puissance et ontologie*, M. Revault D’Allonnes & H. Rizk (eds.). Paris: Kimé, 1994.

———. *Le conservatisme paradoxale de Spinoza: enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002.

———. *Una physique de la pensée*. Paris: PUF, 2002.