

La distinción de la eternidad, la duración y el tiempo

En los *Pensamientos metafísicos* y los *Principios de la filosofía de Descartes* de Spinoza

The Distinction of Eternity, Duration, and Time in Spinoza's *Principles of Cartesian Philosophy* and *Metaphysical Thoughts*

GUILLERMO SIBILIA

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 12 de marzo de 2020 - Aceptado el 10 de mayo de 2020

RESUMEN: El propósito del artículo es presentar lo que podríamos llamar la “teoría de la temporalidad” de Spinoza en los *Principios de filosofía de Descartes* y su Apéndice, los *Pensamientos metafísicos*, publicados en 1663. Nuestro objetivo específico es determinar la naturaleza de la distinción precisa que se opera en esos escritos entre los conceptos de eternidad, duración y tiempo. Consideramos que con ello puede echarse luz no sólo a la forma en que evoluciona la doctrina de Spinoza, sino también comprender la distancia progresiva que nuestro autor toma respecto de la filosofía de Descartes en general, y de su ontología de la creación continua en particular.

PALABRAS CLAVE: eternidad – duración – tiempo - creación - ontología

ABSTRACT: The aim of this article is to present what we might call Spinoza's “theory of temporality” in *Descartes's Principles of Philosophy* and its Appendix, *Metaphysical Thoughts*, published together in 1663. Our specific goal is to determine the nature of the distinction between the concepts of eternity, duration and time. We believe that this can shed light not only on the way in which Spinoza's doctrine evolves, but also on understanding the progressive distance that our author takes from Descartes' philosophy in general, and from his ontology of continuous creation in particular.

KEY WORDS: eternity – duration – time – creation - ontology

Guillermo Sibilia es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Ciencia política por la UBA. Fue becario posdoctoral del CONICET, en donde desarrolló una investigación sobre la noción de historia y tiempo en la teoría política de Spinoza. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, en la cátedra de Teoría Política y Social II. Se especializa en la filosofía de Baruj Spinoza, y sus áreas de interés se extienden a otros pensadores de la modernidad, tales como Maquiavelo, Hobbes, Descartes y Rousseau, y a filósofos contemporáneos como Merleau-Ponty y Claude Lefort. Ha publicado diversos artículos sobre los temas de su especialidad en diferentes revistas nacionales y extranjeras.

Los *Principios de filosofía de Descartes*, acompañados por un Apéndice cuyo título es *Pensamientos metafísicos*, es la única obra que Spinoza publica –en 1663– con su nombre. 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 (la carta 12 del *Epistolario*), son muy importantes para cualquier interesado en la cuestión de la temporalidad en Spinoza por diversos motivos. En primer lugar, porque la publicación de 1663 ha sido poco analizada por los comentaristas de la obra spinoziana. Salvo algunas recientes excepciones, los intérpretes se han concentrado fundamentalmente en la concepción de la eternidad y de la duración así como de su mutua articulación, presente en la *Ética* y en los tratados políticos. 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– es un objeto de estudio explícito por parte de Spinoza, quien a través de una exposición aparentemente neutral del pensamiento de Descartes elabora, y en parte expresa, su propia doctrina. Por consiguiente, en tercer lugar, la obra de 1663 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.

Como cualquier problema filosófico, el de la temporalidad en Spinoza tiene una historia. A lo largo de su obra, en efecto, el filósofo holandés distingue sistemáticamente los conceptos de eternidad, duración y tiempo, y les asigna siempre un estatus ontológico preciso. 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. Efectivamente, en la obra publicada en 1663 la distinción entre la esencia

que implica la existencia necesaria y la esencia que no implica la existencia necesaria es subrayada para afirmar que sólo a Dios 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. Podría decirse entonces 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 (*ab alio*), para evitar ciertos contrasentidos presentes en el pensamiento cartesiano y la escolástica. Como veremos, lo mismo ocurre con la distinción entre la duración y el tiempo, los cuales no deben confundirse en vistas a evitar ciertas dificultades relativas al infinito y el continuo, centrales en la incipiente física matematizada de origen cartesiano.

Dos cuestiones centrales, que serán objeto de este artículo, recorren entonces la publicación de 1663: por un lado, la crítica a la escolástica y a ciertos aspectos del cartesianismo desde la perspectiva en formación que expresa ya aquí Spinoza; por otro, la necesidad de fundamentar en el entendimiento puro la incipiente física matemática. Como esperamos mostrar, aunque Spinoza da forma a su doctrina de la temporalidad en referencia a la de Descartes, eso no impide que realice críticas a las doctrinas del autor que expone, las cuales orientan subrepticamente la teoría de la temporalidad hacia un horizonte propiamente spinozista.

1. La distinción de la eternidad y la duración en los *Pensamientos metafísicos*

Antes de estudiar de manera directa las definiciones de la eternidad, la duración y el tiempo en el capítulo 4, Spinoza hace un rodeo en el primer capítulo por lo que llama “definición del ser”.¹ Allí explica el criterio que sirve para distinguir los seres reales: la articulación esencia-existencia. En sus palabras: “[...] el ser hay que dividirlo en ser

¹ Spinoza, B., *Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 2006, p. 242. A partir de ahora citamos de la siguiente forma: “DPP” para los *Principios de filosofía de Descartes*, y “CM” para los *Pensamientos metafísicos*, seguidos del capítulo y paginación, así como también con la referencia a la edición canónica de Gebhardt “G” citada en la Bibliografía.

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”.² A la primera categoría pertenece, como es evidente, solamente Dios, o como dice aquí Spinoza, “la sustancia increada”,³ 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”,⁴ cuya “esencia se distingue de la existencia, porque se puede concebir sin ésta”.⁵ 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 del ser. La quimera es directamente imposible, es decir, atendiendo a su “esencia” y a la contradicción que ésta implica, “no puede existir”.⁶ 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 distinta.⁷ Por último, el ente de razón, se reduce a un modo de pensar que no tiene existencia fuera del pensamiento. Esta clasificación de los no-seres permite comprender la afirmación spinoziana según la cual es “incorrecto dividir el ser en real y de razón”,⁸ pues la única división legítima que le corresponde a la realidad en esta ontología de la creación es entre el ser necesario por sí (*per se*) y el ser posible por otro (*ab alio*), entre Dios y las cosas creadas.

Ahora bien, la ontología que Spinoza despliega en la primera parte del texto se ordena alrededor de otra enunciación, que permite “distinguir las verdaderas afecciones de las cosas de aquellas que no lo son”. 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

² CM I, 1, p. 246 (G I, p. 236). Subrayado nuestro.

³ CM I, 2, p. 247 (G I, p. 237)

⁴ 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.

⁵ CM I, 2, p. 248 (G I, p. 238)

⁶ CM I, 3, p. 251 (G I, p. 240)

⁷ *Ibidem*.

⁸ CM I, 1, p. 244 (G I, p. 235)

una distinción de razón”.⁹ Es decir, en otras palabras, el ser real es percibido únicamente en función de sus afecciones.¹⁰ Y puesto que, como sostiene Descartes, “ciertos atributos están en las cosas [y] otros en el pensamiento”,¹¹ Spinoza puede diferenciar ciertas afecciones reales de otras que sólo pueden considerarse “reales” si no se pretende encontrar fuera del pensamiento su correlato objetivo. 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 entidad que se relaciona con el fin al que sirven en el marco de una física-matemática bien fundada en esta obra.

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. 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 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.

⁹ CM I, 3, 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 [...]” (Descartes R., *Los principios de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1997, p. 26. Citamos también la edición canónica de Adam & Tannery, a partir de aquí “AT”, citada en la Bibliografía: AT VIII, 25 / IX-2, 47). La referencia a la distinción de razón también es de origen cartesiano: véase por ejemplo: *Principios de filosofía* I, 62, *op. cit.*, p. 31 (AT VIII 30 / AT IX-2 53).

¹⁰ 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)

¹¹ Descartes, R., *Principios de filosofía*, I, 57, *op. cit.*, p. 28 (AT VIII 26-27 / AT IX-2 49-50).

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 que sirve para explicar 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 y que, además, sólo es atributo de la existencia y no de la esencia.¹²

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). 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.

1.2. La eternidad como propiedad exclusiva de Dios

Como se desprende de la breve definición citada, en esta obra temprana la eternidad concierne a la *existencia infinita*, es decir, a la existencia divina implicada en su esencia. Este “atributo” es analizado separadamente por Spinoza en páginas que son tan importantes en la economía de la obra que merecen un estudio más detallado.

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 humana. 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

¹² CM I, 4, p. 256 (G I, p. 244).

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 llamado “*De Dei aeternitate*”¹³ que abre esta segunda sección 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”.¹⁴ Detengámonos en cada una de estas cuestiones.

a) La primera presenta dos problemas preliminares. 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 divina.¹⁵ ¿Por qué la eternidad es catalogada aquí como un atributo principal que debe examinarse antes que cualquier otro? ¿Y 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, 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 Dios, 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 Dios, 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

¹³ CM II, 1, 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, que Spinoza considera presente en la tradición escolástica y aun en Descartes.

¹⁴ Cf. CM II, 1, pp. 263-265 (G I, pp. 250-252).

¹⁵ CM II, 1, p. 263 (G I, p. 250).

Spinoza en los subsiguientes capítulos de la segunda parte.¹⁶

Ahora bien, Spinoza no sólo dice que la eternidad es un atributo que debe examinarse antes que ninguno; también 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 esencia.¹⁷ 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 suponía en la primera parte, a saber, que la esencia divina no se distingue de su existencia.¹⁸

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 inmanente 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, 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 creadas¹⁹. La eternidad es una duración perfecta y, por eso, no es ilegítimo atribuírsela a Dios y decir que dura.²⁰ 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, ya no es el pivote en torno al cual se ordenan las tres formas de temporalidad.²¹

Aclarados estos aspectos 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 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”.²² 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 la o una 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”.²³

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”.²⁴

¹⁶ En palabras de Jaquet, la “percepción de la existencia de Dios es la condición de posibilidad de toda predicación ulterior” (Jaquet, Ch., “L'éternité de Dieu à l'horizon de la pensée scolastique” en *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, París, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 135).

¹⁷ “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, R., *Principios de la filosofía*, I, 53, *op. cit.*, pp. 26-27 (AT VIII 25)).

¹⁸ Cf. por ejemplo CM I, 3, p. 252 (G I, p. 241).

¹⁹ Cf. Jaquet, Ch., *op. cit.*, pp. 136-137; id., *Sub specie aeternitatis*, Kimé, París, 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.

²⁰ “In Scholastic philosophy [...] the admissibility of duration as a fitting attribute of God was a mooted point” (Wolfson, H. A., *op. cit.*, p. 369)

²¹ Cf. Jaquet, Ch., *op. cit.*, p. 137. Prelorentzos sostiene que Spinoza se rectifica porque no quiere presentar su propia doctrina bruscamente. Prelorentzos, Y., *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, París, PUF, 1996, p. 43.

²² CM II, 1, *op. cit.*, p. 263 (G I, p. 250)

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

La respuesta del filósofo holandés es breve y tajante: “Pero esto es una petición de principio”.²⁵ En efecto, de acuerdo con Spinoza, quienes sostienen esa hipótesis errónea, suponen aquello que quieren demostrar: distinguen la esencia de Dios de su existencia, y eso les permite, a partir de la comparación de distintos momentos temporales (por ejemplo, la creación de Adán y el tiempo presente) atribuirle una duración “mayor cada día”. Establecen así que Dios dura, es decir, que su existencia es distinta de 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”.²⁶

Spinoza no sólo critica a la tradición escolástica en este punto. También puede leerse una crítica velada al cartesianismo. En efecto, si bien 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 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*.²⁷ 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 la modalidad de existencia de las cosas creadas no corresponde a Dios: “[...] como la duración se concibe mayor o menor, como si constara de

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Descartes, 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 afirmará en la *Ética*– “inmortal” y no “eterna”.

partes, se sigue claramente que a Dios no se le puede atribuir ninguna duración”.²⁸ 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”.²⁹ 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”.³⁰

b) Si esto es así, ¿por qué hay quienes insisten en atribuirle la duración a Dios? Spinoza responde a esto en el segundo apartado y resume brevemente tres causas vinculadas –en palabras de Jaquet– 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 creadas.³¹ En primer 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”.³² 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

²⁸ CM II, 1, p. 263 (G I, p. 250).

²⁹ CM II, 1, p. 263 (G I, p. 250-251).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cf. Jaquet, Ch., *op. cit.*, p. 140.

³² CM II, 1, p. 264. Subtrayado nuestro. (G I, p. 251).

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.³³

La deficiencia intrínseca del lenguaje (*defectu verborum*) y la costumbre de un uso impropio de las palabras explican que se extienda inadecuadamente una propiedad que, según la perspectiva de los *Pensamientos metafísicos*, pertenece exclusivamente a Dios.³⁴ Este error, entonces, supone la confusión de los dominios ontológicos a los que se aplican la eternidad y la duración.

Permítasenos aquí hacer un paréntesis para preguntar lo siguiente: ¿No se contradice Spinoza en este punto? ¿Acaso no negó antes que las esencias de las cosas duren? ¿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? Como señala Prelorenzós, para el filósofo holandés no importa en sí mismo el uso del adjetivo “eterno”, sino el criterio que se sigue para utilizarlo.³⁵ 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 eternas.³⁶

³³ CM II, 1, p. 264 (G I, p. 251).

³⁴ CM II, 1, 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, p. 289; G I, p. 271). En los *Pensamientos metafísicos* no hay lugar para la eternidad de la mente humana; Spinoza, en línea con la enmendación del cartesianismo que ensaya, expone la doctrina de la inmortalidad del alma.

³⁵ Prelorenzós, Y., *op. cit.*, p. 69

³⁶ En la *Ética* esta perspectiva se modifica sensiblemente: Spinoza ya no relaciona este uso del adjetivo con una deficiencia del lenguaje, aunque se cuida de afirmar que las esencias son eternas. No obstante, sugiere que cuando no existen, las esencias de las

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”.³⁷ 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. Para él, la duración es, en cambio, un atributo que expresa la existencia de las cosas creadas en cuanto perseveran en su existencia actual; es decir, es una afección que expresa la distinción entre su esencia y su existencia. La única forma de atribuírsela a Dios, por lo tanto, es considerar que también en él se distinguen la esencia y la existencia.

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 infinito.³⁸ 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 sólo a Dios 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 la *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

cosas están contenidas eternamente en los atributos de Dios, es decir, existen necesaria y actualmente en ellos, pues son una expresión de su potencia. Cf. Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, Madrid, 2009, pp. 82-83. Las páginas corresponden a la proposición 8 de la segunda parte y a su corolario y escolio.

³⁷ CM II, 1, p. 264 (G I, p. 251).

³⁸ La tercera razón dice: “Finalmente, [...] distinguen la esencia de Dios, igual que la de las cosas creadas, de su existencia” (CM II, 1, p. 264; G I, p. 251).

de Dios.

c) Explicados los motivos por los cuales no corresponde atribuir la duración a Dios, y aquellos por los que, sin embargo, muchos lo hicieron, Spinoza puede por fin desarrollar positivamente qué es 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”.³⁹

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 prae-ter Deum*), cuya esencia no implica la existencia, existen en cambio por la sola fuerza o esencia de Dios (*vi sive essentia Dei*). En los *Pensamientos metafísicos* Spinoza expone la doctrina cartesiana de la creación continua –aunque, como vimos, con indicios de una perspectiva irreductible a ella–, según la cual las cosas creadas no tienen una causa interna de conservación y, por eso, son y existen por la fuerza divina.⁴⁰ 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 por la misma acción con que fueron creadas: “[...] 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”.⁴¹ 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

³⁹ CM II, 1, p. 265 (G I, p. 251).

⁴⁰ 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)

⁴¹ CM II, 1, p. 265 (G I, p. 251-252). Traducción modificada.

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”.⁴²

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 que las cosas creadas “gozan” (*frui*) de la existencia, mientras que a Dios ésta 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 durar.⁴³ 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 existencia 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 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 futura.⁴⁴ El vín-

⁴² CM II, 11, p. 291 (G I, p. 273). 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, y que pueden ser activas, en la medida en que se determinan por sí mismas y no por causas externas.

⁴³ “[...] de ahí deducimos: 1°. 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).

⁴⁴ “2°. 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

culo indisociable entre su esencia y su existencia prohíbe 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-existencia.⁴⁵ 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 ser atribuida 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 temporal.⁴⁶

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 significa que la eternidad es ausencia de tiempo y de 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 creadas.

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).

⁴⁵ Por eso Jaquet (*op. cit.*, p. 146) 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”.

⁴⁶ “[...] 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).

1.2. La duración de las cosas creadas

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 cartesiano.⁴⁷ 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 cartesianas.⁴⁸ 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 duran, 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”.⁴⁹

En la definición, la duración es asimismo asimilada por Spinoza con la existencia “total” de la cosa que persevera actualmente en su existencia. De esto 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

⁴⁷ “[...] 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, p. 256; G I, p. 244).

⁴⁸ “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, p. 246; G I, p. 236. Subrayado nuestro). Spinoza refiere esa clasificación a *Principios de la filosofía I*, artículos 51-52 y 56.

⁴⁹ CM I, 3, p. 252 (G I, p. 241)

que ejercen las cosas a cada momento; y por el otro, que distinguir la duración 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.⁵⁰

Ahora bien, como analiza con detalle Chauí, a pesar de lo anterior no puede ignorarse en 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 cartesiana expuesta, y que sugieren por ejemplo lo absurdo que es concebir sustancias “creadas”.⁵¹ En este sentido, nos parece que es posible señalar el indicio de una diferencia importante en la concepción spinoziana. En efecto, 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). 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 el lenguaje 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 que la duración es *real* o actual en el sentido de que se sigue *necesariamente* de la eternidad de la acción de Dios.

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 que retomaremos después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes”.⁵² Ahora bien, aunque no

⁵⁰ CM, I, 4, p. 256 (G I, p. 244)

⁵¹ Cf. Chauí, M., *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1999, especialmente el capítulo 3 de la tercera parte (“Prolegômenos à substância e ao modos”), pp. 383-435

⁵² CM I, 4, p. 256 (G I, p. 244).

la recusa en esta obra de manera explícita, hay un indicio importante que sugiere que la duración no es, por sí misma, una modalidad dividida y discontinua de la existencia. La principal evidencia es la aclaración que acompaña a la definición del tiempo que citamos. Allí, además de determinar su estatuto ontológico, Spinoza dice que la duración “se concibe como mayor o menor y *como si* constara de partes”.⁵³ En un escritor como Spinoza, hay que destacar la utilización cautelosa de los términos *et quasi* (“como si”), que operan como el reverso de la ausencia, en esta obra, de la vinculación directa y explícita del tiempo con la potencia abstractiva de la imaginación.⁵⁴ ¿Cómo debemos comprender entonces la partición de la *duratio* en esta obra y cómo se relaciona con la concepción del tiempo?

Como es sabido, este problema se relaciona 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. Esta cuestión le interesa profundamente a Spinoza, quien a partir de ella da forma progresivamente a su propio pensamiento acerca de la temporalidad. En efecto, en la definición del tiempo de la primera parte de los *Pensamientos metafísicos* Spinoza se refiere deliberadamente 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”.⁵⁵ Es decir, las partes de la duración son independientes. Por último, recordemos que Spinoza analiza esta cuestión específicamente en el texto expositivo de la metafísica cartesiana. En la primera parte de los *Principios de la filosofía de*

⁵³ CM I, 4, p. 256 (G I, p. 244).

⁵⁴ También Wolfson subraya el uso cauteloso por parte de Spinoza de los términos “et quasi” (Cf., *op. cit.*, p. 355)

⁵⁵ CM II, 11, p. 292 (G I, p. 273).

Descartes, de hecho, Spinoza sigue la senda del filósofo francés a través de un análisis crítico de algunos de sus axiomas (axiomas, dice, “tomados de Descartes”), pero 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.

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* donde 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; mientras que el décimo de Descartes (división del ser en ser necesario y posible) pasa ahora al sexto lugar. Es decir, el filósofo holandés introduce primero la tesis acerca de la naturaleza de la distinción entre la existencia necesaria y la posible (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 tiempo.⁵⁶

Pasemos 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 “explica-

⁵⁶ Cf. DPP I, pp. 160-164 (G I, p. 154-158).

ción”, 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”.⁵⁷ Y luego, apoyándose en el axioma 8 de origen cartesiano⁵⁸, 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*”.⁵⁹ 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 Prelorentzos, 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: 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, que permite afirmar (cartesianamente) la tesis de la discontinuidad temporal con la que se abre la explicación del axioma 10 (“Porque *en este momento* pensamos no se sigue *necesariamente* que pensaremos *después*”).⁶⁰ De esta manera, la *conservación* (divina) se reduce, como quería Descartes, a una *creación continua*. Sin embargo, Spinoza agrega 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 necesaria.⁶¹ Las conclusiones que se imponen son evidentes: 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 pensa-

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Según este axioma, “cuanto hay de realidad o perfección en una cosa existe formal o eminentemente en su causa primera y adecuada” (DPP I, ax. 6, p. 161; G I, p. 155).

⁵⁹ DPP I, *op. cit.*, p. 164 (G I, p. 157). Subrayado nuestro.

⁶⁰ Cf. Prelorentzos, Y., *op. cit.*, p. 88.

⁶¹ “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)

miento 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].⁶² Las modificaciones que introduce Spinoza en 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.

2. La naturaleza del tiempo en el contexto de la física cartesiana

Resta por fin analizar el estatus ontológico que Spinoza asigna al tiempo en la publicación de 1663, único lugar donde ofrece una definición del mismo. El primer aspecto importante a tener en cuenta en relación con la concepción del *tempus* es la evidente indisociabilidad entre la definición de la duración y aquella del tiempo. 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. 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 y la existencia total de una cosa creada.⁶³ De esta manera, en el seno de la definición de la duración, Spino-

⁶² Cf. Prelorenzios, Y., *op. cit.*, pp. 85-93

⁶³ “[...] 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” (DPP I, p. 164; G I, p. 158).

za afirma que tiempo “se llama” 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*). Ahora bien, ¿qué significa que el tiempo es el producto de una comparación? ¿Y qué entiende Spinoza por “movimiento cierto y determinado”?

Las respuestas a esas preguntas proporcionan directamente el estatus ontológico y la función propios del tiempo en esta obra. Ya que, sostener que el *tempus* es el producto de 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*). De esta manera, al igual que en Descartes, el tiempo aparece como una dimensión abstracta, vinculada a la mente humana. Sin embargo, es importante señalar que en la definición del tiempo no se menciona explícitamente el género de conocimiento que le da origen. En la publicación de 1663 este modo de pensar se presenta inmediatamente vinculado a la duración dividida-divisible, sin hacer referencia a la potencia abstractiva de la imaginación que la divide o determina; por eso, se halla ligado a un tipo de existencia cuya característica principal es que está ya dividida, pudiendo proveer una “explicación”. Efectivamente, si volvemos al capítulo que abre la primera parte de los *Pensamientos metafísicos*, 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”.⁶⁴ Para comprender esta *función* propia que lo diferencia de los otros entes de razón es necesario volver 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 pensamiento– 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*

⁶⁴ CM I, 1, p. 243 (G I, p. 234).

más fácilmente las cosas entendidas (*res intellectas*)”.⁶⁵ Permítase-nos resumir brevemente su clasificación, lo cual nos ayudará a comprender el estatuto ontológico del tiempo y su función específica en este escrito. 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 [2] existen modos de pensar 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, respectivamente. Finalmente, [3], hay modos de pensar a partir de los cuales “imaginamos no-entes de forma positiva”; algunos ejemplos que da Spinoza son la *ceguera*, la *extremidad*, las *tinieblas*.⁶⁶

Como vemos, en el contexto de la definición del tiempo, “explicar” la duración-existencia actual de una cosa es “compararla” con la duración-existencia actual de otras cosas que conservan un movimiento *cierto y determinado*. No sólo el acto comparativo (subjetivo, 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, por lo tanto, 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 puede ser “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

⁶⁵ CM I, 1, p. 242 (G I, p. 233). El subrayado es de Spinoza.

⁶⁶ CM I, 1, 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. Cf. Chauí, M., *op. cit.*, p. 374.

Principios de filosofía de Descartes. Sin embargo, si el tiempo puede “explicar” (racionalmente) la duración en esta obra 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*.⁶⁷ El ser de estas cosas, 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 la duración se concibe ya dividida, el tiempo aparece inmediatamente como el *ente de razón* que permite “explicarla”.

Ahora bien, en la célebre “Carta sobre el infinito” (la número 12 de la *Correspondencia*), que es del mismo año que la publicación de 1663, Spinoza ya no dice eso. Sostiene explícitamente, en cambio, que el tiempo, que sirve para medir la duración, es un “*auxiliar de la imaginación*”.⁶⁸ ¿Qué significado puede tener esa modificación?

Liberado del discurso de la creación continua, Spinoza sostiene que los modos son afecciones de la sustancia y que su esencia no implica la existencia necesaria. De esto último, agrega nuestro autor, se sigue que la existencia de la sustancia y la de los modos se concibe diversamente; lo cual a su vez, concluye, permite comprender la distinción entre la eternidad y la duración.⁶⁹ 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. Al mismo tiempo, los *modos son afecciones de la sustancia infinita*; lo cual es sumamente importante ya que, si bien su esencia o definición no implica la existencia necesaria, en el marco de esta ontología, la fuerza por la que se mantienen en la existencia no es más exterior, sino que es interior. Todo

⁶⁷ En otras palabras, 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.

⁶⁸ Spinoza, B., Carta 12 en *Idem.*, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 132 (G IV, p. 57).

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 130 (G IV, p. 54).

esto no puede sino tener consecuencias decisivas en la comprensión de la dimensión temporal. En efecto, la división de la duración en los *Pensamientos metafísicos* se revela como el producto directo de considerar imaginativamente 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.

Comprendemos por lo tanto 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. Por lo tanto, 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 se apoya. 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 de que es producto de una (doble) abstracción.

Podemos concluir entonces que, 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 sobre el infinito” viene a legitimar, a partir de la determinación del estatuto 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 que la *Ética* demostrará que es absolutamente posible es necesario que la naturaleza sea primero considerada como una realidad única e infinita y cuyo movimiento productivo intrínseco se produce incesantemente sin fracturas. 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” en el conocimiento de la naturaleza, pero a título de simple momento operatorio en la elaboración de las leyes físico-matemáticas.

Bibliografía

- Alexander, S., *Spinoza and Time*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1921.
- Chauí, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles ADAM & Paul Tannery, Paris, Léopold CERF, 11 vols., 1897-1909. [AT]
- , *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.
- , *Los principios de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1997.
- Di Vona, P., *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte I. L'ordinamento delle scienze filosofiche. La ratio. Il concetto di ente*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1960.
- , *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte II. "Res ed "Ens". La necessità. Le divisioni dell'essere*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1969.
- Hallett, H. F., *Aeternitas. A Spinozistic Study*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- Israël, N., *Le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001.
- Jaquet, Ch., *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris, Kimé, 1997.
- , “L'éternité de Dieu à l'horizon de la pensée scolastique” en *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.
- Kneale, M., “Eternity and Sempiternity” en *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 69, 1968-1969, pp. 223-238.
- Lécrivain, A., “Spinoza et la physique cartésienne (1). La partie II des Principia” en *Cahiers Spinoza*, N° 2, 1978.
- 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]
- Prelorentzos, Y., *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris, PUF, 1996.

- Savan, D., "Spinoza on Duration, Time and Eternity" en LLOYD, G. (ed.), *Spinoza. Critical Assessments, Vol. 2 (The Ethics)*, London-New York, Routledge, 2001, pp. 364-390.
- Scribano, M. E., *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1998.
- Spinoza, B., *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 5 vols. C. GEBHARDT (ed.), Heidelberg, Carl Winter, 1972 (1925, 1ª edición).
- , *Tratado de la Reforma del Entendimiento / Principios de la Filosofía de Descartes / Pensamientos Metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.
- , *Correspondencia*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.
- Wahl, J., *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Félix Alcan, 1920.
- Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning* (2 tomos), Cambridge, Harvard University Press, 1934.