

Una interpretación gnoseológica de los conceptos de *esencia* y *existencia* en Spinoza

A Gnoseological Reading of Spinoza's Concepts of *Essence* and *Existence*

ANTONIETA GARCÍA RUZO

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

Recibido el 10 de marzo de 2022 – Aceptado el 25 de junio de 2022

Antonieta García Ruzo (Buenos Aires, 1986) es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con la tesis *El desafío de la inmanencia en Spinoza. Hacia una propuesta onto-gnoseológica* (con beca doctoral CONICET). Desde 2012 es parte del *Grupo de investigación sobre Spinoza y el Spinozismo*, y es miembro de distintos proyectos de investigación (PRI, PICT, UBACyt). Desde 2018 se desempeña como docente de Filosofía en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Ha presentado numerosas comunicaciones en congresos y jornadas, varias de las cuales se hallan publicadas. Entre ellas se encuen-

tran: “De esencias y existencias. Estudio del entramado ontológico spinoziano” en *Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad*, compiladores Cápona González, D., Rojas, B., libro digital, Autoedición, Valparaíso, 2019, pp. 102-108; “Dualismo en Spinoza: ¿una cuestión de perspectiva?” en *Los caminos cruzados de la libertad. Spinoza, Hegel, Deleuze*. Editoras Aguilar, C., Kretschel, V., RAGIF Ediciones, Buenos Aires, 2020, pp. 63-73. A su vez, ha publicado en revistas especializadas, entre otros, los siguientes artículos: “Univocidad versus dualidad en Spinoza. Historia de una confusión” en *Cadernos Espinosanos*, N° 43, jun-dic 2020; “La *Ética* de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, publicaciones en avance, 2020.

RESUMEN: El presente trabajo busca alejarse de las lecturas tradicionales de los conceptos spinozianos de esencia y existencia para brindar una interpretación de estos en función de una hipótesis que denominamos *onto-gnoseológica*. Los estudios que se han hecho acerca de la dupla esencia-existencia han optado por entenderla como la expresión de un dualismo ontológico o ignorarla por completo. Frente a estas lecturas, el objetivo de estas páginas es demostrar que Spinoza asocia, a lo largo de todo su trabajo, las nociones de esencia y existencia a las maneras de conocer humanas y no a estratos ontológicos. Esta resignificación permite entender el proyecto filosófico spinoziano de un modo más profundo, como un proyecto en el que la dualidad gnoseológica no sólo es coherente con la univocidad de lo real, sino absolutamente necesaria para reconocer los límites del conocimiento humano y la posibilidad de acceder a la beatitud o felicidad.

PALABRAS CLAVE: Onto-gnoseología, Esencia, Existencia, Dualismo, Univocidad.

ABSTRACT: This paper seeks to move away from the traditional readings of the Spinozian concepts of essence and existence, to provide an interpretation of these based on a hypothesis that I call the *onto-gnoseological reading*. Usually, these concepts of essence and existence are understood as either of an ontological character, or they are totally ignored. The goal of this paper is to demonstrate that throughout his work Spinoza links the notions of essence and existence to human ways of knowing and not to ontological strata. This gnoseological resignification of the concepts allows us to understand Spinoza's philosophical project in a deeper way. It becomes clear that it is a project in which the gnoseological duality not only coexist in a totally coherent way with the univocity of the real, but is rather absolutely necessary as a tool to recognize the limits and scope of human knowledge, and the consequent possibility of accessing human virtue.

KEY WORDS: Onto-gnoseology, Essence, Existence, Dualism, Univocity.

La historia de la recepción de la ontología spinoziana se vio signada por un problema, al parecer, insuperable: el de la aparente contradicción entre la postulación de un sistema monista que defiende la univocidad de lo real, por una parte; y ciertas duplas conceptuales que parecen remitir a una dualidad ontológica fuerte, por otra. Estas duplas, que no son más que expresiones de una y la misma dualidad, son las de *infinito-finito*, *esencia-existencia*, *eternidad-duración* y *sustancia-modos*. Frente a este estado de cosas, los diferentes intérpretes se sintieron obligados a decidir qué conservar y

qué suprimir de un planteo que se les presentaba como paradójico, lo que dio lugar a lecturas no sólo distintas, sino, incluso, opuestas entre sí.¹ En los últimos años, la puja se dio fundamentalmente entre dos interpretaciones radicalmente antagónicas: la *dualista* y la *unívoca*. La *dualista* –defendida por autores como Valtteri Viljanen, Christopher Martin, Tad Schmaltz, y Charles Jarrett² se aferró a las duplas conceptuales señaladas para sostener que el planteo spinoziano termina reproduciendo una ontología de corte platónico, donde lo real aparece quebrado en dos ámbitos completamente diferentes: lo infinito, esencial y eterno, por un lado; lo finito, existente y durable, por el otro. La interpretación *unívoca* –proclamada por autores como Gilles Deleuze, Marilena Chaui y Vittorio Morfino³ decidió, por el contrario, ignorar o suprimir las dualidades postuladas por Spinoza para poder entonces abrazar la absoluta univocidad de lo real.⁴ De este modo, o bien se eligió la dualidad, o bien la univocidad ontológica.

El presente trabajo se inscribe en este contexto problemático y tiene como objetivo sumar evidencia a una hipótesis propia que

¹ Podemos ubicar una primera recepción de la filosofía spinoziana entre los años 1677 y 1830, esto es, desde la muerte de Spinoza hasta la interpretación que de su ontología hace Hegel. Estas primeras lecturas pueden denominarse *unilaterales* por sostener que en un primer momento Spinoza divide lo real en dos ámbitos, pero para luego terminar abrazando sólo un ámbito del ser a costa de anular el otro. Dentro de ellas hay dos posturas enfrentadas: entre los intérpretes que lo han acusado de anular a Dios, lo eterno e infinito –esto es, de ateo o panteísta– se encuentran Christian Thomasius (1688), Pierre Bayle (1697), Georg Wachter (1699), Sebastian Kortholt (1700), Johannes Colerus (1705), Christian Wolff (1739), Moses Mendelssohn (1785). Entre aquellos que lo acusan, por el contrario, de suprimir lo finito y existente –es decir, de acosmista– se hallan Friedrich H. Jacobi (1785), Friedrich W. J. Schelling (1795), Hegel (1830).

² Viljanen, V., *Spinoza's Geometry of Power*, New York, Cambridge University Press, 2011; Martin, C. P., "The Framework of Essences in Spinoza's Ethics", *British Journal for the History of Philosophy*, N° 16:3, 2008, pp. 489-450; Schmaltz, T., "Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection", en Melamed, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 205-220; Jarrett, C., "Spinoza's distinction between essence and existence", en Olyyun. *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N° 50, Julio 2001, pp. 245-252.

³ Cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1996; Chaui, M., "O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário" en Tatián, D. (comp.), *Spinoza: Cuarto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008; Morfino, V., "Esencia y Relación" en *Revista Pensamiento Político*, N° 6, 2015.

⁴ Para esto, estos autores eligen referirse a las proposiciones que evidencian la univocidad de lo real, y dejar de lado aquellas que postulan cualquier tipo de dualidad. Tal es el caso de Chaui, por ejemplo, que hace hincapié en la definición 2 de *Ética II* para proclamar la identidad entre la esencia y la existencia (Chaui, M., "O fim da metafísica", *op. cit.*, p. 19).

hemos denominado *onto-gnoseológica*.⁵ Dicha hipótesis sostiene, fundamentalmente, que la propuesta spinoziana es más rica y profunda que lo que sostuvo la tradición, y que esta riqueza está dada, justamente, por la coexistencia de univocidad y dualidad. Para que esta coexistencia se vuelva posible, postula como central el aspecto del *conocimiento humano*, pocas veces tenido en cuenta por los intérpretes a la hora de abordar esta problemática.⁶ En este sentido, defiende que las dualidades al interior de la obra de Spinoza lejos de referir a dualidades ontológicas, deben ser asociadas a las maneras de conocer humanas. En este sentido, se desarma la objeción dualista para comprender que el proyecto spinoziano abraza la univocidad del ser.

En el marco de esta hipótesis, indagaremos particularmente la dupla *esencia-existencia*.⁷ Buscaremos mostrar que estos conceptos no refieren a ámbitos ontológicos distintos, sino a las maneras en que los seres humanos conciben la realidad o Naturaleza. Esta resignificación de los conceptos a partir del factor gnoseológico nos permitirá: por un lado, conservar la dupla *esencia-existencia* sin perjuicio alguno de la univocidad ontológica proclamada por Spinoza; por el otro, indagar en mayor profundidad el proyecto filosófico spinoziano. Proyecto que, tenemos la convicción, se caracteriza primordialmente por perseguir un objetivo ético de raigambre gnoseológica:⁸ el de lograr que el hombre, junto a otros individuos pueda acceder al “conocimiento de la unión que tiene el espíritu (*mens*) con

toda la Naturaleza”,⁹ hecho que llevará indefectiblemente a la más alta felicidad, esto es, a la suprema beatitud humana.

1. Acerca de las distintas nociones de esencia

Apenas nos adentramos en el estudio de la dupla esencia-existencia, advertimos que al problema del dualismo se suman otros. De hecho, Spinoza no se limita a utilizar sólo estos dos conceptos, sino que complejiza aún más el planteo al hacer uso de distintas nociones de esencia: *esencia formal*, *esencia objetiva*, *esencia actual*, *esencia singular*. Esta situación enturbia aún más el problema que nos hallamos abordando y, creemos, requiere aclaraciones complementarias. Sobre todo, la explicitación de cómo a partir de estas distintas nociones de esencia se llega a los conceptos de esencia y existencia, tal como aparecen en los textos spinozianos.

La noción de *esencia formal* aparece en la *Ética* por primera vez en el escolio a la proposición 17 de la primera parte, para distinguirse de la de *esencia objetiva*. Allí Spinoza, retomando las postulaciones escolásticas de Descartes y Suárez,¹⁰ afirma:

Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser por naturaleza posterior (como creen los demás) o simultáneo a las cosas entendidas, supuesto que Dios, en virtud de ser causa, es anterior a todas las cosas (por el Corolario 1 de la Proposición 16); sino que, por el contrario, la verdad y la *esencia formal* de las cosas es de tal y cual manera porque de tal y cual manera existen *objetivamente* en el entendimiento de Dios.¹¹

⁵ Esta hipótesis ya ha sido desarrollada en trabajos anteriores. Véase García Ruzo, A. “La *Ética* de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, N° 86, pp. 101-116. <https://doi.org/10.6018/daimon.423251>

⁶ Podemos, sin embargo, nombrar como un antecedente el análisis realizado por Julie Klein en “‘By eternity I understand’: Eternity according to Spinoza” en *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N° 51, Julio 2002, pp. 295-324. Allí la autora propone analizar la dupla eternidad-duración a partir de la teoría del conocimiento spinoziana.

⁷ En otros trabajos hemos indagado esta misma hipótesis en las otras duplas. Véase García Ruzo, A., “Univocidad versus dualidad en Spinoza. Historia de una confusión” en *Cadernos Espinosanos*, N° 43, jun-dic 2020.

⁸ De Dijn, H., “Metaphysics as Ethics” en Yovel, Y. (ed): *God and Nature: Spinoza’s Metaphysics: Papers Presented at the First Jerusalem Conference*, Leiden, Brill, 1991, p. 123; H. Allison establece acerca de esto que, al llegar a la segunda parte de la *Ética*, el lector se da cuenta de que el elaborado análisis metafísico que Spinoza presenta en la primera parte no es un fin en sí mismo, sino un primer paso necesario para adentrarse en la adquisición de conocimiento sobre la naturaleza de la mente del hombre. Este conocimiento, señala el autor, tampoco será el fin último, sino un prelude necesario para la determinación de la naturaleza de la beatitud humana, y los medios para alcanzarla (cf. Allison, H., *Benedict de Spinoza. An Introduction*, New Haven and London, Yale University Press, 1987, p. 84).

⁹ TIE §13. Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica: [Spinoza, B.], *Opera*, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, ed. Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925. Para citar cada obra, se utilizan las siguientes abreviaturas y referencias: TIE = *Tractatus de intellectus emendatione* (*Tratado de la reforma del entendimiento*) (párrafo de Gb.); Ep = *Epistolae* (*Epistolario*) (número y p. Gb.); KV = *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs Welstand* (*Tratado breve*) (parte, capítulo, apartado); CM = *Cogitata metaphysica* (*Pensamientos metafísicos*). La *Ética* se cita según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número). Las traducciones al castellano de todas las obras utilizadas son consignadas en la sección Bibliografía, al final del artículo.

¹⁰ Joachim, H. H., *Spinoza’s Tractatus de intellectus emendatione*, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 56.

¹¹ EIP17Esc.

Si bien, tal como señala Mogens Laerke, esta afirmación reviste serias complicaciones asociadas a la postulación de un Dios que primero concibe el mundo, y luego lo crea –postulación que se encuentra en las antípodas de todo el planteo spinoziano–,¹² es de utilidad para la distinción que nos encontramos analizando. Es en este escolio donde Spinoza nos presenta la diferenciación entre *esencia formal* y *esencia objetiva*. ¿Qué nos dice específicamente de estas dos clases de esencias? Tal como señala Vidal Peña, “la ‘esencia objetiva’ es, para Espinosa, el concepto o idea de una realidad frente a la ‘esencia formal’, que es la realidad misma”.¹³ En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE), Spinoza explica esta diferencia a partir de los conceptos *idea-ideatum*. Una cosa, dice allí nuestro filósofo, es la idea (verdadera) de círculo y otra, el círculo mismo. La idea de algo está asociada a la *esencia objetiva* de ese algo, es la manera en que ese algo es inteligible, objeto posible de una idea: en este caso, idea de círculo. El círculo, en tanto *ideatum*, posee una *esencia formal* o real. En palabras de Alexandre Koyré, “el ser formal de una cosa es su ser real, es ella misma; su ser objetivo es su ser en cuanto ella es el objeto de una idea, es decir el ser de la idea en cuanto es idea de esta cosa”.¹⁴

¿Qué es, entonces, la *esencia objetiva* de algo? El propio Spinoza lo explicita en el TIE: “A partir de aquí es manifiesto que la certeza no es otra cosa que la misma *esencia objetiva*, esto es, la certeza misma es el modo en que *percibimos* la *esencia formal*”.¹⁵ Así, no hay distinción real entre *esencia formal* y *esencia objetiva*. La última es el modo verdadero de percibir las cosas, esto es, las *esencias formales*. Lo que llevado al “paralelismo”¹⁶ de atributos no es más que sos-

¹² Laerke, M. “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality,” en M. Sinclair (ed.), *The Actual and the Possible*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 24.

¹³ Nota 12 del traductor en EI.

¹⁴ Koyré, A., *Traité de la réforme de l’entendement*, Paris, Vrin, 1938, p.103.

¹⁵ TIE §35. Estas ideas tienen, a su vez, un ser formal en tanto que modos del atributo pensamiento: “El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto a éste se le considera sólo como cosa pensante, y no en cuanto es explicado por otro atributo” (EIIP5).

¹⁶ Se ha denominado “paralelismo” a la proclama que Spinoza realiza en EIIP7: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”, lo que implica que “todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión” (EIIP7Cor).

tener que el atributo pensamiento contiene en sí objetivamente la *esencia formal* de todas las cosas.¹⁷ O, en palabras de Mogens Laerke, “que siempre que tengo una idea adecuada de una cosa, o que la cosa se da objetivamente en el intelecto, debe haber una *esencia formal* correspondiente de esa cosa en el atributo pertinente”.¹⁸

Esta explicación nos permite realizar una primera síntesis: *esencia formal* y *objetiva* no son esencias distintas, sino una y la misma cosa observada desde distintas perspectivas. La *esencia objetiva* se refiere al concebir de modo verdadero la *esencia formal* de la cosa. Dirijámonos, entonces, a las *esencias formales*. En sus *Pensamientos Metafísicos*, Spinoza establece que “la *esencia formal* ni es por sí misma 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 los que dicen que las esencias de las cosas son eternas”.¹⁹ Así, inaugura una caracterización de la *esencia formal* que se mantiene invariable durante toda su obra, basada en la separación entre la *esencia formal* y la *existencia actual*, y en la afirmación de que las *esencias formales* se hallan contenidas en Dios y son, por lo tanto, eternas. La proposición 8 de la segunda parte de la *Ética* –conocida por su profunda complejidad– es muestra de esta invariabilidad. Allí, Spinoza dice: “las *esencias formales* de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios”,²⁰ insistiendo en ubicarlas en relación directa con la *esencia divina*. En lo que queda de su obra magna, casi no vuelve a utilizar este concepto, pero cuando lo hace es en relación a las *esencias* de los atributos. Así vemos, por ejemplo, que lo emplea para caracterizar la ciencia intuitiva como aquella que “procede de la idea adecuada de la *esencia formal* de algunos atributos de Dios al conocimiento de la *esencia* de las cosas”.²¹

Dirijámonos ahora a las *esencias actuales*. En la tercera parte de su *Ética*, Spinoza establece que “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser (*conatus*) no es nada distinto de la

¹⁷ KV II, Apéndice 2, 3.

¹⁸ Laerke, M., *op. cit.*, p. 25.

¹⁹ CM 239.

²⁰ EIIP8.

²¹ EIIP40Esc2.

esencia actual de la cosa misma”.²² Este esfuerzo es asociado por nuestro filósofo a la *potencia* de obrar que tiene una determinada cosa. En la cuarta parte de esta misma obra, agrega respecto de esta cuestión:

La *potencia* por la que las cosas singulares –y, por consiguiente, el hombre– conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea de la Naturaleza, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicarse a través de una esencia humana actual. Así pues, la potencia del hombre, en cuanto explicada por su *esencia actual*, es una parte de la infinita potencia, esto es de la esencia, de Dios o la Naturaleza.²³

Lo que establece Spinoza, a partir de esta definición, es que la *esencia actual* de una determinada cosa no se halla ya asociada al modo en que esta es infinita y eterna, sino a la manera en que esta posee actualidad. Justamente aquello que excluía la *esencia formal* –esto es, la *existencia actual* de la cosa– es lo que aparece asociado a la *esencia actual*.

En la quinta parte de su *Ética*, Spinoza nos brinda una distinción entre dos modos de concebir las cosas, fundamental a propósito de los diferentes tipos de esencias presentados. Allí dice:

Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios.²⁴

Aquí nuestro filósofo distingue entre dos maneras de *concebir* las cosas singulares, o bien en relación a un tiempo y espacio determinado –esto es, como durables–, o bien como contenidas en Dios, esto es, como eternas. El primer modo de concebir lo singular no parece ser más que el concebir la *esencia actual* de la cosa. En la medida en que esta esencia es asociada al perseverar en el ser o la *existencia*, se

²² EIIIIP7.

²³ EIVP4Dem.

²⁴ EVP29Esc.

comprende el carácter durable de ésta. Cuando el perseverar cesa, la existencia cesa, esto es, cesa la *esencia actual*. En este sentido, lo que Spinoza llama *esencia actual* es la existencia durable de una cosa singular.²⁵ En palabras de Chauí, “una cosa singular es un poder de sufrir y de actuar, y esa pasión y acción son el esfuerzo de la perseverancia propia en la existencia, siendo este esfuerzo o causalidad nada más que la *esencia actual* de una cosa singular”.²⁶

El segundo modo de concebir es asociado por Spinoza a la necesidad divina y a lo real, y no parece ser más que la *esencia formal* de la cosa singular. En la proposición inmediatamente posterior, Spinoza insiste en esta cuestión señalando que “concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que concebidas como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto que en ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios”.²⁷ Así, el concebir las cosas a partir de –o como siendo *en*– Dios, es concebirlas en su *esencia formal* y, correspondientemente, *objetiva*. Este ser *en* Dios se ve expresado a partir del estar contenidas en los atributos divinos. Esto es, las *esencias objetivas* son *en* y concebidas a través del atributo pensamiento en tanto ideas verdaderas de las *esencias formales* que son *en* y concebidas por el atributo extensión.

¿Qué nos permite establecer este breve análisis? Los conceptos de *esencia formal* y *esencia actual* pueden ser asociados, de modo más simplificado, a los de *esencia* y *existencia* de las cosas respectivamente.²⁸ En lo que sigue, intentaremos mostrar cómo esta dupla encuentra su coherencia dentro del sistema a partir de la propuesta *onto-gnoseológica*. Esto es, a partir de sostener que la distinción entre esencia (esencia formal) y existencia (esencia actual) debe conservarse para no falsear la propuesta spinoziana, pero que, sin embargo, debe comprenderse como una dualidad introducida por el conocimiento humano. El concepto de *esencia singular* será analiza-

²⁵ Nadler, S., “Spinoza’s Monism and the Reality of the Finite” en Goff, P. *Spinoza on Monism*, Palgrave Macmillan UK, Universidad de Liverpool, 2012, p. 237.

²⁶ Chauí, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Parte I, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 46.

²⁷ EVP30Dem.

²⁸ Esta equiparación es realizada por varios intérpretes. Mogens Laerke, por ejemplo, señala que “para cada cosa hay, por un lado, un ser de su esencia (o esencia formal) y, por el otro, un ser de su existencia (o esencia actual)” (Laerke, M., *op. cit.*, p. 12).

do más adelante una vez que se haya investigado el vínculo entre la *esencia formal* y la *actual* en las cosas finitas, encontrando su razón de ser también en la teoría del conocimiento de Spinoza.

2. Esencia y existencia: identidad y diferencia

Spinoza aborda el problema de la distinción entre esencia y existencia desde el inicio de su producción filosófica. En el segundo capítulo de sus *Pensamientos metafísicos* (CM), apéndice que acompaña los *Principios de Filosofía de Descartes* (1663), nuestro filósofo busca echar luz sobre estos conceptos que, tal como deja ver, han sido definidos por muchos otros autores.²⁹ Para esto, distingue entre el *ser de la esencia* y el *ser de la existencia*. Sobre el primero, afirma: “el *ser de la esencia* no es más que el modo como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios”³⁰, lo que no hace más que mostrar la continuidad entre los CM y aquello que se sostiene en el TIE y en la *Ética* sobre las *esencias formales*. Acerca del segundo, “el *ser de la existencia* es la misma esencia de las cosas, en cuanto se la *considera* fuera de Dios, y en sí misma; se atribuye a las cosas después que fueron creadas por Dios”.³¹ Así, señala ya aquí un hecho que, intentaremos mostrar, se mantiene idéntico a lo largo de toda su obra: esencia y existencia son y no son lo mismo. Desde el punto de vista ontológico, “el *ser de la existencia* es la misma *esencia* de las cosas”. Ahora bien, desde otro respecto, es necesario distinguir entre la esencia de algo y la existencia de esa misma cosa. Este respecto no es otro que el del conocimiento: el *ser de la esencia* refiere a las cosas en tanto son *comprendidas* en los atributos de Dios; el de la *existencia*, en cuanto se las *considera* fuera de Dios, y en sí mismas.

En este mismo sentido, Spinoza señala que “en Dios, la esencia no se distingue de la existencia, ya que aquélla no se puede *concebir* sin ésta; pero en las otras cosas, la esencia se distingue de la existencia, porque se puede *concebir* sin ésta”.³² Es decir, tal como lo hará en la *Ética*, asocia la distinción no a una cuestión del ser sino del conocer. La distinción está basada en la capacidad humana de

²⁹ CM 239.

³⁰ CM 237.

³¹ *Ibidem*.

³² CM 238. Cursivas nuestras.

concebir una sin la otra. A continuación, con el objetivo de aclarar aún más qué entiende por esencia –y sin brindar, tal como sucede en su obra central, ninguna definición concreta de este concepto–³³ dirá: “¿Qué hay más claro, en efecto, que entender qué es la *esencia* y la *existencia*, dado que no podemos dar ninguna definición de una cosa sin explicar, al mismo tiempo, su esencia?”. De este modo, la esencia de algo parece estar emparentada con la definición de ese algo. Lo que desestima desde el inicio del pensamiento spinoziano cualquier lectura de tipo dualista-platónica: lejos de sostener que las esencias de las cosas se hallan en un ámbito ontológico distinto del de las existencias, aquí Spinoza sostiene que lo que él llamará esencia es *pensable* o *definible* independientemente de su existencia. El siguiente ejemplo lo ilustra de manera acabada:

Finalmente, si algún filósofo duda todavía si la esencia se distingue de la existencia en las cosas creadas, no debe trabajar demasiado con las definiciones de la esencia y de la existencia para eliminar la duda; basta con que se acerque a un escultor o a un carpintero, y ellos mismos le mostrarán cómo *conciben* de determinada forma la estatua que todavía no existe y se la presentarán después ya hecha y existente.³⁴

Nuevamente, la esencia de algo puede pensarse sin ese algo. El escultor puede concebir la esencia de la estatua aun cuando ésta no exista actualmente.

En el capítulo tres de esta misma obra, Spinoza encara la distinción entre lo necesario, lo imposible, lo posible y lo contingente, e inmediatamente vuelve a las esencias y las existencias. Allí insiste en que “respecto a la esencia, ya sabemos que Dios existe necesariamente, ya que su esencia no se puede *concebir* sin su existencia”.³⁵ ¿Qué sucede con las cosas finitas? Nuestro filósofo explica que esto no sucede respecto de las cosas, ya que en ellas la *esencia* depende de las leyes eternas de la naturaleza, mientras que la *existencia*, de la serie y el orden de las causas.³⁶ ¿Es esta una proclamación dualis-

³³ La definición 2 de EII dista mucho de ser una definición de esencia, más bien tematiza la relación que se da entre una cosa y su esencia.

³⁴ CM 239.

³⁵ CM 240.

³⁶ CM 241. En el mismo sentido se encuentra EIP33Esc1.

ta? ¿Debemos concluir que esencia y existencia son realmente distintas en los entes finitos? A continuación esta cuestión se aclara cuando se introducen los conceptos de posibilidad y contingencia. Allí, nuestro filósofo afirma:

Hay algunos que los tienen –a lo posible y a lo contingente– por afecciones de las cosas, cuando no son, en realidad, sino defectos de nuestro entendimiento [...]. Una cosa se dice *posible* cuando entendemos su causa eficiente, pero ignoramos si esa causa está determinada. Por eso podemos considerarla como posible, pero no como necesaria ni como imposible. En cambio, si nos fijamos en la esencia de la cosa, sin más, y no en su causa, la llamaremos *contingente*; es decir, que la consideraremos como algo intermedio, por así decirlo, entre Dios y la quimera, puesto que no hallamos en su esencia ni la necesidad de existir, como en la esencia divina, ni tampoco la contradicción ni imposibilidad, como en la quimera.³⁷

Es interesante la distinción que aquí introduce Spinoza entre lo posible y lo contingente.³⁸ Ambos, aclara, defectos de nuestro entendimiento. Esto es, modos de concebir parcialmente, inadecuadamente, defectuosamente y, en definitiva, falsamente.³⁹ Ahora bien, aquí se distingue entre dos maneras de percibir parcialmente, una en relación a la esencia; otra, a la existencia. Esto es, Spinoza está aquí afirmando que es tan defectuoso concebir lo real sólo a partir de las esencias, como hacerlo sólo mediante las existencias. Pasemos esto en limpio. Tal como se estableció antes, para nuestro filósofo la *esencia* depende de las leyes eternas de la naturaleza, mientras que la *existencia*, de la serie y el orden de las causas.⁴⁰ Al hablar de la posibilidad y la contingencia, Spinoza explicita que, cuando entendemos la causa eficiente de alguna cosa, pero ignoramos si está determinada, pensamos la cosa como *posible*. Esto es consecuencia de

³⁷ CM 242.

³⁸ Distinción que, aunque importante, parece poder intercambiar sus nombres: “Y si alguien quiere llamar contingente lo que yo llamo posible, y al revés, llamar posible lo que yo llamo contingente, no le contradiré, ya que no acostumbro a discutir sobre los nombres” (CM 242).

³⁹ Cf. TIE §110, EIIP35, EIIP41.

⁴⁰ CM 241. Acerca de esto mismo, señala Joachim que “las esencias de las cosas particulares que tienen una actualidad eterna en los atributos de Dios, tienen también una actualidad o existencia que se muestra en la en las series temporales” (Joachim, H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, Clarendon Press, 1901, p. 80).

desconocer las leyes eternas de la naturaleza, esto es, la esencia de la cosa. Llamamos a algo *contingente* cuando lo concebimos a partir de su esencia, pero ignorando su causa eficiente. Esto es, pensamos como contingente el hecho de que esa cosa pueda o no existir. En definitiva, en ambos casos ignoramos algo.

Así, ya desde sus *Pensamientos metafísicos*, Spinoza asocia la dupla esencia-existencia a los modos de conocer humanos. Esto, de dos maneras: en principio explicando que la única manera de separar o aislar la esencia de la existencia es como consecuencia de una falta de conocimiento. Esto es, atribuyendo toda dualidad a una cuestión gnoseológica. Contra toda lectura dualista, Spinoza explicita que esencia y existencia son separables en una cosa sólo a partir de nuestros modos de percibir: podemos concebir en los entes finitos la existencia sin la esencia, o viceversa. Lo que es identificado con maneras insuficientes de conocer, es decir, con modos de desconocer lo real, de falsearlo. En segundo lugar, haciendo explícito el hecho de que si se examina de modo completo la Naturaleza –esto es, sin parcialidades– lo posible y lo contingente desaparecen, dejando lugar a lo *necesario*. ¿Qué es lo necesario? La constatación de la unidad inescindible de esencia y existencia. “En efecto –señala Spinoza–, si examina la naturaleza y cómo esta depende de Dios, no hallará nada contingente en las cosas, es decir, algo que en realidad pueda existir o no existir, o que, como dice el vulgo, sea un contingente real.”⁴¹

Mucho más claro es, con respecto a esto mismo, en una nota al pie de CM. Allí establece:

Pero decimos también que la necesidad de *existir* realmente no es distinta de la necesidad de la *esencia*. Es decir, cuando afirmamos que Dios ha decretado que existirá el triángulo, no queremos decir sino que Dios ha establecido también el orden de la naturaleza y de las causas, de forma que el triángulo existirá necesariamente en tal tiempo. De suerte tal que, si comprendemos el orden de las causas, tal como ha sido fijado por Dios, comprobaremos que el triángulo existirá realmente en tal tiempo, con la misma necesidad con que comprobamos ahora, si examinamos su naturaleza, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.⁴²

⁴¹ CM 242. En EIP29 y P33 se repite esto mismo de modo casi textual.

⁴² CM 243. Énfasis nuestro.

El conocimiento verdadero nos deja ver la necesidad de lo real. Esta necesidad se ve expresada, entre otras cosas, en la unidad o identidad ontológica entre la esencia y la existencia. Si comprendemos el orden de las causas y el modo en que somos *en Dios*, comprendemos que no hay esencias sin existencias.

Está claro, por lo señalado hasta aquí, que ya en este apéndice de juventud Spinoza tiene la intención de brindar una explicación acerca de la dupla esencia-existencia a partir del conocimiento humano. En él, no sólo brinda una descripción de la esencia y la existencia a partir de los modos de percibir de los hombres, sino que, también, asocia lo posible y lo contingente –en tanto defectos de nuestro conocimiento– a la separación entre el *ser de la esencia* y el *ser de la existencia*. Es el propio Spinoza el que nos da la clave para leer esta dupla a partir del factor gnoseológico. Es menester, entonces, repensarla a partir de los distintos modos de conocer humanos, esto es: la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva. En el próximo apartado, entonces, analizaremos estos géneros de conocimiento en función de aquello que nos permiten conocer de las esencias y las existencias de las cosas.

3. Dualidad y géneros de conocimiento humanos

El *Tratado de la reforma del entendimiento* distingue entre dos niveles dentro del conocimiento imaginativo, a los que llama “de oídas” y “por experiencia vaga”. Respecto del primero establece que “aparte de que es muy incierto, no percibimos ninguna *esencia* de la cosa (...) Y ya que no se conoce la existencia de alguna cosa singular, a no ser que se conozca la esencia, de aquí claramente concluimos que toda certeza que tenemos de oídas, debe apartarse de la ciencia”.⁴³ En la experiencia vaga se repite el problema en torno al desconocimiento de las esencias. Acerca de esta establece:

En cuanto al segundo [tipo de conocimiento], aparte de que es muy incierto e indeterminado, debemos decir que no hay nadie que tenga la idea de aquella proporción que busca. Con todo, de este modo sólo se percibirán los accidentes en las cosas naturales, que nunca se comprenden claramente, a no ser

⁴³ TIE §26.

que se conozcan ya las *esencias*. De ahí que también se deba rechazar aquel modo de conocimiento.⁴⁴

Así, el problema se replica en ambas percepciones imaginativas: las esencias son inaccesibles a la imaginación. Esto es, el *ser de la esencia* o la *esencia formal* de las cosas está vedado para el primer género de conocimiento. Esto se deja ver, también, en el tratamiento que Spinoza dedica en el TIE a las ideas ficticias, falsas y dudosas. Las ideas ficticias, por ejemplo, surgen al considerar las cosas como posibles. Es decir, cuando, por desconocer la esencia de la cosa, los hombres no pueden asegurar de ella ni su necesidad ni su imposibilidad.⁴⁵ Cuestión que está en perfecta continuidad con aquello establecido por Spinoza en CM: cuando entendemos la causa eficiente de alguna cosa, pero ignoramos si está determinada, pensamos la cosa como posible. Esto es lo que sucede cuando conocemos a partir de la imaginación. La posibilidad surge por desconocer las leyes eternas de la naturaleza, esto es, la esencia de la cosa.⁴⁶

Ahora bien, hay una perspectiva de lo real que sí puede ofrecernos el conocimiento imaginativo. De ahí que éste no sea un conocimiento absolutamente falso, sino parcial o sesgado.⁴⁷ La imaginación nos pone en contacto con la *existencia* de las cosas.⁴⁸ En el registro imaginativo, el hombre tiene una experiencia directa del mundo externo. Tal como deja ver el análisis profundo que Spinoza nos brinda en su *Ética*, el primer género de conocimiento está basado en el impacto de los cuerpos externos sobre el cuerpo propio. Las impresiones o afecciones de las cosas externas sobre nosotros, dan lugar a las *ideas de afecciones*.⁴⁹ Esto es, a ideas que, si bien son confusas por implicar la naturaleza del cuerpo exterior afectante y la del propio cuerpo,⁵⁰ son fundamentales respecto a su vitalidad y vividez por ser aquellas que surgen de la interacción de nuestro

⁴⁴ TIE §27.

⁴⁵ TIE §53.

⁴⁶ CM 242.

⁴⁷ EIIP35.

⁴⁸ EIIP17. En TIE §52 Spinoza señala: “Como todo conocimiento lo es, ya de la cosa considerada como existente, ya de la sola esencia, y como la mayor parte de las imaginaciones se producen con motivo de cosas consideradas como existentes, hablaré, en primer lugar, de estas, en las que solo se imagina la existencia y donde la cosa imaginada en tal caso es comprendida o se supone comprendida.”

⁴⁹ EIIP16.

⁵⁰ EIIP41Cor2.

cuerpo –y alma– con el mundo. Ahora bien, ¿cómo concibe la imaginación lo real? El alma, afirma Spinoza, no puede imaginar de otra forma los cuerpos exteriores que como *existentes* en acto,⁵¹ es decir, como algo que le está presente.⁵² “En este sentido, la imaginación actúa como un primer conocimiento del mundo a partir de la relación por medio de la cual se reconoce la *existencia* de las cosas a partir de su afectación”.⁵³ Así, estas ideas de la afección le brindan al alma la percepción de las cosas que existen en la experiencia. En otras palabras, es un conocimiento de la existencia de los cuerpos singulares del mundo externo.⁵⁴

¿Qué podemos decir, entonces, acerca de la dupla esencia-existencia desde el registro imaginativo? La imaginación, al desconocer esencias, conoce lo que es sólo desde el punto de vista de la existencia o *esencia actual*. O, tal como nosotros lo entendemos, el modo de conocer de la imaginación es existencial, y, entonces, el término “existencia” no alude ya a una manera de ser, sino de entender o comprender. La existencia no es más que la percepción de una cosa como presente, *existente* en acto, aquí y ahora. Cuando percibimos una cosa singular desde el primer género de conocimiento, la separamos de Dios y de lo que es su esencia, ignorando el modo en que se halla contenida en los atributos y se sigue de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina.⁵⁵ De allí la parcialidad, que lleva a comprender las cosas como posibles. Es decir, a no captar la necesidad que poseen en función de su esencia.

Vayamos al segundo género de conocimiento. El tratamiento del segundo género de conocimiento en la *Ética* es abordado, como ya se sabe, a partir de un concepto que Spinoza utiliza por primera vez como tal en esta obra: el de *nociones comunes*. La razón es definida como aquella que nos permite tener *nociones comunes* e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas.⁵⁶ ¿Qué son estas nociones? ¿Cómo deben ser comprendidas? Gilles Deleuze señala que, para

⁵¹ EIIP26Dem2

⁵² EIIP42

⁵³ Benvenuto, R. M., “El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza” en *Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna*. Rosario, 2017, Rosario, UNR Editora, 2019, p. 112.

⁵⁴ Cohen, D., *Spinoza. Una cartografía de la Ética*, Buenos Aires, Eudeba, 2015, p.101.

⁵⁵ EVP29Esc.

⁵⁶ EIIP40Esc2

Spinoza, cualquier cosa existente posee una esencia singular, pero también relaciones características mediante las cuales se compone o se descompone con otras cosas distintas en la existencia. Una noción común, afirma, es precisamente la idea de una composición de relaciones entre muchas cosas.⁵⁷ A su vez, establece que en la *Ética* estas *nociones comunes* oscilan entre dos umbrales: el umbral máximo de lo que es común a todos los cuerpos, y el umbral mínimo de lo que es común al menos a dos cuerpos –el mío y otro distinto–.⁵⁸ Es decir, entre nociones comunes de mayor y menor universalidad. Las primeras refieren a aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo.⁵⁹ Es decir, a aquellas cosas en las que concuerdan todos los cuerpos.⁶⁰ Las segundas, siendo menos universales, refieren a aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y el todo de cualquiera de ellos.⁶¹ Ambos tipos de nociones serán percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente,⁶² siendo los fundamentos de nuestro raciocinio.

Ahora bien, volvamos a la pregunta inicial: ¿qué son concretamente estas *nociones comunes*? El Lema II de la segunda parte de la *Ética*, nos brinda un ejemplo específico de ellas. Allí, Spinoza establece que “todos los cuerpos convienen en ciertas cosas. En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de uno solo y mismo atributo. Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo”.⁶³ Claramente, Spinoza se está refiriendo aquí a las *nociones* de máxima universalidad, aquellas que refieren a todos los cuerpos. Todos los cuerpos tienen en común el pertenecer

⁵⁷ Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2013, p. 139.

⁵⁸ Acerca de las nociones comunes a dos cuerpos, Deleuze brinda el siguiente ejemplo: “Por ejemplo, el movimiento de la ola y el movimiento de mi cuerpo, en tanto que se componen, son una noción absolutamente unívoca” (En Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 315).

⁵⁹ EIIP37.

⁶⁰ EIIP38.

⁶¹ EIIP39.

⁶² EIIP38 y 39. En EVP12Dem. Spinoza afirma: “Las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de éstas”.

⁶³ EIIL2.

al mismo atributo, en este caso, el de la extensión. Este atributo es una forma común a todos los cuerpos de los que engloba las esencias. En tanto noción común, “no se confundirá con esencia alguna, sino que designará *la unidad de composición* de todos los cuerpos: todos los cuerpos son en la extensión”.⁶⁴ Tal y como las describe nuestro filósofo, estas *nociones* no refieren más que a aquellos rasgos esenciales de los atributos, que han sido identificados por Spinoza con los modos infinitos inmediatos:⁶⁵ en el caso de la extensión, el movimiento y el reposo. En este sentido, tal como señala Steinberg, el conocimiento más básico de lo que es común a todas las cosas finitas es también conocimiento de la esencia divina.⁶⁶ Aquello en que concuerdan los cuerpos, sus propiedades compartidas, es lo que los hace ser *en Dios*.⁶⁷

¿Qué nos permiten conocer, entonces, estas *nociones comunes*? Y, sobre todo, ¿cómo se relaciona este segundo género de conocimiento con la dupla esencia-existencia? Tal como las presenta Spinoza, las *nociones comunes* no son más que el modo en que conocemos las esencias de los atributos, esto es, aquello que es común a todas las esencias de las cosas singulares. O, en otras palabras, mediante la razón y las nociones comunes, los hombres acceden a las esencias de los atributos de Dios, que no son otra cosa que la totalidad de las esencias de las cosas. Expliquemos más en detalle esta última afirmación. Tal como se ha señalado, Spinoza establece que el modo infinito inmediato de la extensión es el *movimiento* y

⁶⁴ Deleuze, G. *Spinoza. Filosofía práctica*, op. cit., p. 140.

⁶⁵ Ep. 64, Gb. 278. Respecto de la asociación entre modos infinitos inmediatos y nociones comunes véase Curley, E. M., *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988, p. 45; Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company, 1984, p. 107; Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretic*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988, p. 161. Eugene Marshall lo explica con las siguientes palabras: “Las nociones comunes son de propiedades comunes, que son aquellas que se encuentran igualmente en la parte y en el todo; es decir, que se encuentran en su totalidad en todos los modos de un atributo. La capacidad de moverse y estar en reposo es una de esas propiedades comunes. Esta propiedad común es un modo infinito, algo que se sigue directamente de la naturaleza de la extensión misma. Así, como mínimo, algunas de las nociones comunes son ideas de los modos infinitos bajo la extensión” (Marshall, E., *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 32).

⁶⁶ Steinberg, D., “Knowledge in Spinoza's Ethics” en Olli Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 150.

⁶⁷ Acerca de esto, Spinoza establece en EIIP46Dem.: “ya se considere una cosa como parte o como todo, su idea, sea la del todo o la de la parte, implicará la esencia eterna e infinita de Dios. Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos”.

el reposo, y el modo infinito inmediato del atributo pensamiento es el *entendimiento absolutamente infinito*.⁶⁸ Como señala Vidal Peña, “decir que movimiento y reposo es el modo infinito inmediato de la extensión equivaldría a decir que todos los cuerpos obedecen a las leyes del movimiento y el reposo”.⁶⁹ Esto es, que cuando conocemos mediante las nociones comunes de la razón, percibimos lo común a todos los cuerpos finitos: su extensión que, invariablemente, se encontrará en movimiento o en reposo. Esto es, entendemos el modo en que estos cuerpos son en Dios y podemos, entonces, concebirlos desde *una cierta perspectiva de eternidad*. En otras palabras, conocemos aquello que es su *esencia formal*. ¿Qué sucede con el *entendimiento absolutamente infinito*? Éste es, en palabras de Spinoza, una idea infinita que contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, tal como es realmente en sí.⁷⁰ Es decir, es el orden impersonal y universal de las ideas racionales, esto es, de las *esencias objetivas*. En este sentido, son los modos infinitos inmediatos aquellos que nos permiten pensar la unidad de lo finito: respecto de la extensión, la unidad de las *esencias formales*, respecto del pensamiento, la de las *esencias objetivas*.⁷¹

Ahora bien, hay una pregunta que surge como consecuencia directa de este modo de entender las *esencias formales*, y esta refiere a si podemos decir que éstas son singulares. Pareciera que si sostenemos que la esencia formal de una cosa singular es su modo de ser en Dios –esto es, de ser en los atributos de Dios– y definimos las nociones comunes como aquellas que nos brindan el conocimiento de estas esencias formales, la singularidad de estas esencias queda, como mínimo, puesta en duda. Las nociones comunes de máxima

⁶⁸ En KV, Spinoza denomina a los modos infinitos “naturaleza naturada universal”, y la contrapone a la “particular”, identificada con los modos finitos. De los modos infinitos dice que ni existen por sí mismos, ni pueden ser concebidos por sí mismos, sino únicamente por medio de los atributos de los que son modos (caps. 8 y 9 de la Parte I).

⁶⁹ Peña, V., op. cit. nota 15 EI. En este mismo sentido, Nadler señala que la denominación que Spinoza utiliza para el modo infinito inmediato de la extensión –esto es, el movimiento y el reposo– es una “abreviatura” de “las esencias formales de todos los cuerpos finitos. Así, conocer la esencia formal de una determinada cosa es concebirla en tanto que parte de la esencia de Dios, expresada en sus atributos a partir de los modos infinitos inmediatos. (Nadler, S., “Spinoza's Monism”, op. cit, p. 234).

⁷⁰ KV Apéndice II, 4.

⁷¹ Acerca de la identificación de las esencias formales con los modos infinitos véase 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, Cambridge University Press, 2009, p.8; Martin, C. op. cit., p. 504.

universalidad nos brindan el conocimiento de lo que las cosas singulares comparten entre sí, esto es, ser un modo de la extensión, moverse y estar en reposo. ¿No son estos rasgos esencias comunes a todo lo finito? Y, por lo tanto, ¿no son estas esencias formales impersonales? Según Christopher Martin, intérprete dualista de la ontología spinoziana, los eventos que nos definen y particularizan como individuos pertenecen a nuestra existencia en la duración, pero no a nuestra eternidad. En este sentido, afirma el autor, para Spinoza la esencia formal es impersonal.⁷²

A esta hipótesis de lectura apoya, por ejemplo, el siguiente escolio:

[,,] un hombre es causa de la existencia, pero no de la esencia, de otro hombre, pues ésta es una verdad eterna, y por eso puede concordar del todo según la esencia, pero según la existencia deben diferir, y, a causa de ello, si perece la existencia de uno, no perecerá por eso la del otro, pero si la esencia de uno pudiera destruirse y volverse falsa, se destruirá también la esencia del otro.⁷³

Aquí Spinoza distingue, nuevamente, entre dos aspectos de las cosas singulares: la existencia y la esencia. Mientras que la existencia depende siempre de la serie y orden de las causas, esto es, de otra cosa finita –un hombre es causa de la existencia de otro hombre– de la cual difiere,⁷⁴ lo que sucede con la esencia es algo bastante diferente. En principio, esta no puede depender de una causa finita, ya que es una verdad eterna. Además, parece no diferir de la esencia de otra cosa finita, en el caso del ejemplo, de la esencia de otro hombre. Por el contrario, “si la esencia de uno pudiera destruirse y volverse falsa, se destruirá también la esencia de otro”.

Separándose de Martin, autores como Steven Nadler sostienen que la *esencia formal* de una cosa debe identificarse con un tipo de fórmula matemática que describe cierta parcela de extensión par-

⁷² Martin, C., *op. cit.*, p. 493. Martin, sin embargo, no identifica esta esencia formal con los modos infinitos inmediatos, sino con la humanidad: la esencia formal de los modos humanos es común a todos los hombres y sólo a ellos.

⁷³ EIP17Esc.

⁷⁴ Spinoza afirma que “ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito” (EIP28).

ticular. Así, cada cuerpo es una ratio específica de movimiento y reposo,⁷⁵ que no puede confundirse ni ser intercambiada con otra. Esto es, sólo uno de los infinitos modos de ser extenso. Laerke, retomando esta postura, establece que la *esencia formal* en tanto forma singular eterna e invariable se encuentra contenida en los atributos divinos como existente o como inexistente, pero siempre de uno u otro modo y como esencia individual.⁷⁶

En continuidad con la línea interpretativa que hemos propuesto, intentaremos mostrar a continuación que ni una ni otra lectura logran reponer el planteo spinoziano, y esto debido a no tener en cuenta el factor del conocimiento humano. Y que, al traerlo a la escena, la discusión en torno a la singularidad o universalidad de estas esencias se ve matizada. Decimos matizada, porque si bien sigue siendo una cuestión a analizar, desde luego no lo es desde un punto de vista ontológico. Las *esencias formales*, tal como se ha establecido, son las maneras de concebir las cosas singulares desde el punto de vista de la razón. De este modo, así como la imaginación conocía de modo existencial, la razón lo hace de modo esencial. La razón, mediante las *nociones comunes*, concibe lo real a partir de lo común o general. Cuestión que el mismo Spinoza explicita al llamar al conocimiento racional “conocimiento universal”.⁷⁷ En este sentido, sí podemos decir que las esencias formales no pueden ser, en modo alguno, singulares. Creemos que esta posición se ve respaldada, además de por el escolio anteriormente citado,⁷⁸ por dos razones fundamentales. En principio, por la exposición que Spinoza realiza en la llamada “digresión física” sobre la naturaleza de los cuerpos. Allí, nuestro filósofo explicita algo que ya hemos mencionado: “todos los cuerpos convienen en ciertas cosas”, fundamentalmente, en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo. Además, agrega, en que pueden moverse o estar en reposo.⁷⁹ Así,

⁷⁵ Nadler, S., *Spinoza's Heresy. Immortality and Jewish Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 112.

⁷⁶ Laerke, M., *op. cit.* p. 32. Allí, Laerke sostiene que cuando la cosa existe, su forma es contenida en los atributos en virtud de las causas que la llevaron a la existencia; cuando no existe, está contenida en virtud de las causas que la excluyen de la existencia.

⁷⁷ EVP36Esc.

⁷⁸ EIP17Esc.

⁷⁹ EIIP13Lem2.

nos señala qué es lo que tienen en común todos los cuerpos. Ahora bien, también explica cómo podemos distinguir entre cuerpos singulares: éstos “se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia”.⁸⁰ Inmediatamente después, afirma que este movimiento y reposo es determinado en los cuerpos por otros cuerpos singulares, que han sido, a su vez, determinados por otros, y así, al infinito.⁸¹ ¿Qué podemos inferir de estas afirmaciones? Todos los cuerpos tienen en común ser extensos, esta extensión, tal como hemos señalado antes, tiene como rasgos esenciales el movimiento y el reposo. De este modo, todos los cuerpos o se mueven o están en reposo, y esto más lenta o más rápidamente. Las *nociones comunes* me permiten conocer con verdad estos caracteres esenciales de todo lo singular, esto es, las *esencias formales* de los modos. Ahora bien, lo singular está determinado por una cantidad específica de movimiento y reposo, una *ratio* específica que no puede confundirse con otra, lo que vuelve a un modo singular y distinto de otros muchos modos extensos. Esa especificidad sólo puede pensarse a partir de la actualidad o duración.⁸² Esto es, no hay manera de distinguir una *ratio* singular en la eternidad. En tanto nos pensamos como siendo *en* Dios –en los atributos de Dios– concebimos aquello que tenemos en común con todas las otras singularidades, dejando de lado aquello que nos hace singulares, particulares, individuales, modalizaciones, parte. En segundo lugar, creemos que esta cuestión se vuelve aún más clara cuando retomamos aquella caracterización fundamental de la razón que Spinoza brinda en su teoría del conocimiento: la razón desconoce las *esencias singulares*. Este término, que Spinoza se esfuerza en distinguir de los de *esencia formal* y *esencia actual*, irrumpe en el planteo para advertirnos acerca de los límites del

⁸⁰ EIIP13Lem1.

⁸¹ EIIP13Lem3.

⁸² Respecto de esta cuestión, Deleuze señala que: “Existir, para el modo finito, es: 1° tener causas exteriores que sean ellas mismas existentes; 2° poseer actualmente una infinidad de partes extensivas, exteriormente provocadas por las causas que deben entrar en la relación precisa de movimiento y reposo que caracteriza a este modo; 3° durar, y tender a perseverar, o sea mantener estas partes en la relación característica, mientras causas exteriores distintas no provoquen su entrada en relaciones distintas (muerte, IV, 39). La existencia del modo es, pues, su esencia misma, en cuanto que ya no está contenida en el atributo, sino que dura y posee una infinidad de partes extensivas, posición modal extrínseca (II, 8, cor. Y esc.)” (Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía práctica*, op. cit., p. 92).

conocimiento racional. Respecto de esta cuestión, el TIE afirma que mediante la razón “no se atribuye, empero, nada a no ser las propiedades, no así la *esencia particular* de una cosa”.⁸³ El KV, en absoluta continuidad, sostiene que este género de conocimiento sólo nos puede decir qué le corresponde ser a la cosa –esto es, sus rasgos generales–, y no qué es la cosa en verdad.⁸⁴ La *Ética* insiste en lo mismo:

En efecto, es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como necesarias, y no como contingentes. La razón percibe esta necesidad de las cosas verdaderamente, es decir, tal como es *en* sí. Ahora bien: esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios; luego es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas desde esa perspectiva de eternidad. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones comunes que explican lo que es común a todas las cosas, y que *no explican la esencia de ninguna cosa singular*; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad.⁸⁵

Así, las *nociones comunes* nos brindan acceso a los rasgos comunes de las cosas singulares. Son aquellas que nos permiten conocer la esencia de los atributos divinos en que nos hallamos contenidos: todo lo extenso se mueve o está en reposo.⁸⁶ Sin embargo, estas nociones parecen perderse en lo infinito, embelesarse con lo divino, extraviarse en la eternidad. Tan así, que terminan perdiendo de vista lo finito, lo individual, la *esencia actual* o *existencia* y, por tanto, la *esencia singular*.

Vayamos ahora al último y más perfecto género de conocimiento: la ciencia intuitiva. En el TIE, Spinoza explicita que “la mejor conclusión deberá obtenerse a partir de alguna *esencia particular afirmativa* o, lo que es lo mismo, a partir de alguna definición legítima y verdadera”.⁸⁷ Esta definición sólo será alcanzada por la ciencia intuitiva, que se remonta desde la causa hacia el efecto. Esto es –en las cosas finitas– desde el principio absoluto o Dios

⁸³ TIE §19, nota f.

⁸⁴ KV II, 4, 1*.

⁸⁵ EIIP44Cor2Dem. Subrayado nuestro. También encontramos esta proclamación en EIIP37.

⁸⁶ EIIP8.

⁸⁷ TIE §93.

en tanto causa primera hacia la singularidad de esa cosa particular. El KV sostiene que este último género de conocimiento nos permite “un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior”,⁸⁸ y que esto es posible porque la ciencia intuitiva aprehende en un mismo acto la unión de lo singular con Dios.⁸⁹ En este sentido, el último género vuelve a la singularidad, pero para entenderla en su unión con la totalidad. En la *Ética* Spinoza insiste en lo mismo al sostener que la ciencia intuitiva “progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”.⁹⁰ Este progreso desde la esencia formal de los atributos hacia las esencias de las cosas es aquello que da lugar a las *esencias singulares*. Acerca de esto, señala allí Spinoza:

Y he creído que merecía la pena señalarlo aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto valor tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o de tercer género (ver 2/ 40e2), y cuánto más valioso es que el conocimiento universal que he llamado de segundo género. Pues, aunque en la primera parte he demostrado, de forma general, que todas las cosas (y por tanto también el alma humana) dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, aquella demostración, aunque sea legítima y alejada de toda duda, no afecta, sin embargo, a nuestra alma del mismo modo que cuando eso mismo es deducido de la *esencia misma de cualquier cosa singular*, que decimos depender de Dios.⁹¹

Así, este último modo de conocer resulta darnos aquello que se le escapaba a la razón, que era su carencia: la *esencia singular*. Ahora bien, ¿qué es, específicamente esta *esencia singular*? Creemos que no es otra cosa que el resultado de la *unión inmediata*⁹² entre la *esencia formal* (esencia) y la *esencia actual* (existencia) de las cosas singulares. Unión que radica en la superación de toda dualidad, esto es, en la comprensión de la univocidad absoluta de lo real.

⁸⁸ KV II 21 *2.

⁸⁹ KV, II, 22, 3.

⁹⁰ EHIP40Esc2 y EVP25Dem.

⁹¹ EVP36Esc.

⁹² Con este término describe Spinoza en el *Tratado breve* a la ciencia intuitiva. Allí dice: “„debe existir algo que sea más poderoso –que la razón–, cual será un gozo o una unión inmediata con algo que sea mejor conocido y gozado que lo anterior, en cuyo caso la victoria es siempre necesaria (...)” (KV II 21 *2).

Tal como se sostuvo, el modo de conocer de la imaginación era *existencial* –la imaginación conoce existencias singulares–⁹³ y, en este sentido, sus ideas eran inadecuadas o parciales por desconocer la totalidad de lo real. El modo de conocer de la razón, al ser *esencial*, suplía la carencia de la imaginación, pero para darnos otra perspectiva que, en tanto perspectiva, no alcanzaba la totalidad de lo que es. Frente a estos géneros de conocimiento insuficientes, la ciencia intuitiva se presenta como una aprehensión que supera toda perspectiva. En este sentido, cuando conocemos a partir del tercer género de conocimiento, los términos *esencia* y *existencia* se vuelven absolutamente innecesarios. La superación de esta dualidad se ve expresada en el concepto de *esencia singular*: el tercer género de conocimiento concibe esencias singulares existentes en acto.⁹⁴ Tal como señala Chauí, “el conocimiento de esa implicación –el de la idea de una cosa singular implicando la esencia eterna e infinita de Dios– se llama tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva, esto es, el conocimiento de la idea adecuada de la esencia de un ser singular en cuanto singular que procede de la esencia formal de un atributo de Dios y, por tanto, está constituida por Dios”.⁹⁵ Así, el último género de conocimiento es aquel que nos permite acceder a la unión que lo singular posee con Dios o la Naturaleza,⁹⁶ esto es, a la unidad inescindible entre *esencia actual* y la *esencia formal* en las cosas finitas.

4. A modo de cierre

Así pues, la dupla esencia-existencia encuentra su explicación no en una dualidad de tipo ontológico, como sostenían las lecturas dualistas, sino en una de tipo gnoseológico. De este modo, la distinción entre *esencia formal* (esencia) y *esencia actual* (existencia) en las cosas finitas no necesita ser eliminada para poder conservar la univocidad del ser, como realizaban las lecturas

⁹³ Chauí, M., *A nervura do real*, op. cit., p. 9.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 47, traducción nuestra. Este conocimiento de lo singular en cuanto expresión determinada de lo absoluto, agrega Chauí, se llama *amor intelectual de Dios* (*ibidem*).

⁹⁶ TIE §13.

unívocas, sino que esta es imprescindible para comprender las maneras en que los hombres conocen. Dicha distinción es muestra de las limitaciones humanas, y enseña –a quien quiera ver– que la verdad, tan difícil como rara,⁹⁷ es pasible de ser alcanzada. De esto es testimonio la ciencia intuitiva, que nos permite elevarnos por encima de cualquier separación para constatar, a través de la *esencia singular*, la unidad absoluta de lo real –constatación que tiene como corolario la suprema perfección humana y, por consiguiente, el mayor contento posible.⁹⁸

⁹⁷ EVP42Esc.

⁹⁸ EVP27Dem.

Bibliografía

Obras de Spinoza

- [Spinoza, B.], *Opera*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, ed. Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. y notas de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 2016.
- , *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.
- , *Tratado breve*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.
- , *Epistolario*, trad. Oscar Cohan, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Bibliografía secundaria

- Allison, H., *Benedict de Spinoza. An Introduction*, New Haven and London, Yale University Press, 1987.
- Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company, 1984.
- Benvenuto, R. M., “El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza” en *Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna. Rosario, 2017*, Rosario, UNR Editora, 2019.
- Chauí, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Parte I, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- Cohen, D., *Spinoza. Una cartografía de la Ética*, Buenos Aires, Eudeba, 2015.
- Curley, E. M., *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988.
- De Dijn, H., “Metaphysics as Ethics” en Yovel, Y. (ed): *God and Nature: Spinoza's Metaphysics: Papers Presented at the First Jerusalem Conference*, Leiden, Brill, 1991.
- Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.

- , *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Munchnik, 1996.
- , *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2013.
- García Ruza, A. “La Ética de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, N° 86, pp. 101-116. <https://doi.org/10.6018/daimon.423251>
- 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, Cambridge University Press, 2009.
- Jarrett, C., “Spinoza's distinction between essence and existence”, en *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N° 50, Julio 2001, pp. 245-252.
- Joachim, H. H., *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- , *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, Clarendon Press, 1901.
- Klein, Julie, “By eternity I understand: Eternity according to Spinoza” en *Olyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N° 51, Julio 2002, pp. 295-324.
- Koyré, A., *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Vrin, 1938.
- Laerke, M. “Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal essence, non-existence, and two forms of actuality,» en M. Sinclair (ed.), *The Actual and the Possible*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Marshall, E., *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Martin, C. P., “The Framework of Essences in Spinoza's Ethics”, *British Journal for the History of Philosophy*, N° 16:3, 2008, pp. 489-450.
- Morfinio, V., “Esencia y Relación” en *Revista Pensamiento Político*, N° 6, 2015.
- Nadler, S., “Spinoza's Monism and the Reality of the Finite” en Goff, P. *Spinoza on Monism*, Palgrave Macmillan UK, Universidad de Liverpool, 2012.
- , *Spinoza's Heresy. Immortality and Jewish Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Schmaltz, T., “Spinoza on Eternity and Duration: The 1663 Connection”, en Melamed, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 205-220.

- Steinberg, D., “Knowledge in Spinoza's Ethics” en Olli Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Tatián, D. (comp.), *Spinoza: Cuarto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008.
- Viljanen, V., *Spinoza's Geometry of Power*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1988.