

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *As ruelas de Delft* pintada por Johannes Vermeer em 1658.

*QUAESTIO DE INFINITO: EL PROBLEMA DE
LA TEMPORALIDAD EN LA CARTA 12 DE SPINOZA*

Guillermo Sibilía

Professor, Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina
guillermosibilía@gmail.com

RESUMO Na carta 12 de sua correspondência, Spinoza expõe sua concepção do infinito atual. Nesse contexto, ele desenvolve certos aspectos de sua ontologia de imanência, assim como o significado que para ele possuem os conceitos de eternidade, duração e tempo. Este texto torna-se então central para qualquer estudioso da questão da temporalidade em Spinoza. Nosso autor distancia-se da perspectiva cartesiana que, na mesma questão, expôs —não sem críticas— nos *Princípios da Filosofia Cartesiana* e nos *Pensamentos Metafísicos*, ambos publicados em 1663. Neste artigo nos propomos estudar a distinção entre duração e tempo, para sublinhar a perspectiva propriamente spinozista da carta 12, e assim mostrar o significado que para Spinoza esses conceitos possuem no contexto de uma discussão científica sobre o infinito atual.

PALAVRAS-CHAVE Ciência, Infinito, Duração, tempo, divisibilidade, descontinuidade

INTRODUCCIÓN

Para cualquier lector interesado en el problema que plantea la comprensión de los conceptos de eternidad, duración y tiempo en la obra de Spinoza, la carta que el filósofo holandés envió a su amigo Lodewijk Meyer el 20 de Abril de 1663 ocupa un papel central por diversos motivos. Por un lado, porque se refiere explícitamente a la cuestión de la temporalidad, vinculándola directamente con su ontología, y abriendo de esa forma el camino para la doctrina que expone de manera cabal en la *Ética*, es decir, en lo que podemos considerar su filosofía madura y por así decir “definitiva”. Por otro lado, porque la perspectiva que caracteriza a la misiva manifiesta un desplazamiento importante en relación con la otra obra en donde Spinoza se dedica de manera explícita al problema de la temporalidad: los *Principios de filosofía de Descartes* y su Apéndice, los *Pensamientos metafísicos*, publicados también en 1663. Sin embargo, quien estudia la carta 12 sabe que, a pesar de ese desplazamiento, el tema de fondo en ambos escritos es el mismo: la naturaleza y los “tipos” de infinito, la divisibilidad temporal, lo continuo y discontinuo. De hecho, la distinción entre la duración y la eternidad que presenta la misiva se opera a partir de la misma distinción que exponía Spinoza como su fundamento en los *Pensamientos metafísicos*, a saber: existencia necesaria/existencia posible-actual. Precisamente por eso, la epístola “sobre el infinito” —tal como es conocida por los mismos corresponsales de Spinoza— es un texto de transición, cuyo discurso bisagra señala simultánea y paradójicamente un cambio de perspectiva y la continuación de una misma problemática.

En este artículo nos proponemos interrogar esa característica de la carta, prestando especial atención a la doctrina sobre la temporalidad que en ella expone Spinoza. Intentaremos dar una respuesta a las siguientes preguntas: ¿cuál es la innovación de la misiva en lo que respecta a las definiciones de eternidad, duración y tiempo? ¿En qué consiste el cambio de perspectiva que la caracteriza si tenemos en cuenta la filosofía posterior de Spinoza? ¿Qué agrega ese cambio de perspectiva a esa “misma” cuestión de fondo, tan importante en la obra publicada en 1663? Nuestro objetivo

es entonces mostrar que, si bien la duración y el tiempo mantienen el mismo estatus ontológico que en la publicación mencionada, el cambio de perspectiva modifica tanto la comprensión de la naturaleza de la divisibilidad de la primera, como también la función asignada al segundo en una filosofía como la de Spinoza, cuyo horizonte es el ético.

EL PRECEDENTE: LA DEFINICIÓN DE LA ETERNIDAD, LA DURACIÓN Y EL TIEMPO EN LOS PENSAMIENTOS METAFÍSICOS

Spinoza publicó sólo una obra con su nombre: los Principios de filosofía de Descartes, acompañados de un breve pero muy importante Apéndice, titulado Pensamientos metafísicos. Se trata de una obra paradójica, en la que nuestro autor sigue una estrategia particular que consiste en exponer el pensamiento de otro (Descartes) y, simultáneamente, en dar forma a través de ello a su propia filosofía. Como si la filosofía cartesiana fuera el puente que es necesario cruzar para alcanzar un terreno filosófico personal y adecuado. Dicho de otra forma, cuando estudiamos la obra publicada en 1663 observamos que la filosofía de Descartes se le aparece a Spinoza como una herencia que es necesario retomar para producir un sistema irreductible a aquella. No es pues la creación ex nihilo de un sistema de pensamiento lo que está en obra: es la progresiva demarcación conceptual, y la conquista de un espacio de reflexión correspondiente a la crítica inmanente que sostiene la escritura. En este sentido, los escritos que reúne la publicación de 1663 no son el ejemplo de una simple obra pedagógica: expresan al contrario una posición filosófica y una orientación personal, aunque en formación y escondida en los pliegues de una escritura aparentemente neutral. En este contexto, en el cuarto capítulo de la primera parte de los Pensamientos metafísicos, Spinoza define qué es la eternidad, qué es la duración y qué es el tiempo en los siguientes términos:

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

Qué es la duración. Por su parte, la duración es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real (*in sua actualitate perseverant*). De ahí se sigue que la duración no se distingue, más que por la razón, de la existencia total de una cosa. Ya que cuanto se detrae de la duración de una cosa se detrae necesariamente también de su existencia. Y para determinar esta última, la comparamos con la duración de otras cosas, que poseen un movimiento cierto y determinado, y esta comparación se llama tiempo.

Qué es el tiempo. El tiempo no es, pues, una afección de las cosas, sino un simple modo de pensar o, como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar (*modus cogitandi*) que sirve para explicar la duración (*duracione explicandae inserviens*). Acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes (& quasi ex partibus componi) y que, además, sólo es atributo de la existencia y no de la esencia (SPINOZA, 2006, p. 256)

En el marco del discurso de la ontología de la creación que adopta superficialmente Spinoza en la obra de 1663, y dada su aparente voluntad de mantenerse fiel al discurso cartesiano, los conceptos de eternidad, duración y tiempo tienen el mismo estatuto ontológico que en Descartes: la primera es remite en efecto a la existencia infinita de Dios, la duración es un “atributo” de la existencia de las cosas creadas, y el tiempo es un “modo de pensar”, es decir una afección del pensamiento que sirve para “explicar” la duración¹. Las concepciones siguen como vemos un esque-

1 Por supuesto, Spinoza no deja de criticar ciertos aspectos de la concepción cartesiana que no resuelven para él los problemas de las definiciones escolásticas. En los *Pensamientos metafísicos* podemos por ejemplo encontrar una crítica velada a la concepción cartesiana de la existencia divina, que Descartes a veces llama “duración

ma rígido que, sobre la base de la división del ser —en ser necesario y ser posible— reproduce la división fuerte entre la eternidad divina y la duración de las cosas creadas.

Señalemos entonces brevemente los aspectos más importantes de la concepción que expone el filósofo holandés en la obra de 1663, aquellos que nos servirán para comprender mejor la perspectiva singular de la carta 12. Para comenzar, observemos que, además de identificar la existencia actual de las cosas creadas con su duración, Spinoza sostiene —en la definición de tiempo— que aquella se concibe mayor o menor y “como si constara de partes”. Esto significa que para nuestro autor no hay en la naturaleza instantes indivisibles: siempre puede concebirse una duración más corta. Lo mismo sucede con el tiempo, que es una cantidad homogénea, una magnitud que surge de la determinación de la duración y de la comparación con otras duraciones. Spinoza parece pues considerar que la divisibilidad de la duración (y la del tiempo que depende de aquella) es una característica que le pertenece, por así decir, intrínsecamente. Ahora bien, no debemos olvidar por otra parte que en estos escritos, fiel a la perspectiva cartesiana en que se inscribe la obra, el filósofo holandés no deja de poner el acento en la “posibilidad” de dividir la duración y el tiempo por motivos precisos, a saber: su voluntad de fundamentar en el entendimiento puro (esto es, independiente de la imaginación) la ciencia físico-matemática fundada por Descartes. En este contexto, entonces, además de sostener que la duración se concibe “como si” tuviera partes, afirma que el *tempus* es un “ente de razón” que permite “explicar” la duración, esto es, la cantidad de tiempo que dura el movimiento de los cuerpos (Spinoza, 2006). Sólo cuando lo concebimos de esa forma, como divisible al infinito en tanto cantidad abstracta, es el tiempo compatible con la física matemática de raíz cartesiana.

indefinida” y otras veces “eternidad”.

LA ONTOLOGÍA DEL INFINITO, O LA ESPECIFICIDAD DE LA DISTINCIÓN
ENTRE LA ETERNIDAD, LA DURACIÓN Y EL TIEMPO
EN LA CARTA A MEYER DE 1663

Por lo que dice al principio Spinoza, es indudable que la cuestión del infinito (“*quaestio de infinito*”) comprendía una serie de problemas que le había propuesto su amigo Meyer, quien por eso se revela como un corresponsal privilegiado en relación con los temas que tratamos aquí². El autor de esta célebre carta, entonces, va a cumplir el deseo de su amigo y le va a expresar algunas de *sus* ideas sobre el infinito y sobre los malentendidos que se derivan de éste cuando no es correctamente analizado. Con mucha claridad y exhibiendo un espíritu si no pedagógico (como en la obra de 1663), sí por lo menos decididamente abierto y comunicativo de una perspectiva personal y hondamente meditada, Spinoza comienza declarando que las dificultades sobre el infinito se desprenden de tres confusiones frecuentes, que a su vez nacen del hecho de que no se distinguen cosas que deberían ser cuidadosamente distinguidas. En primer lugar, en efecto, las dificultades emergen porque no se diferencia aquello que es infinito por su propia naturaleza o definición y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa. En segundo lugar, porque no se diferencia entre aquello que se dice infinito (*quod infinitum dicitur*) porque carece de límites y aquello cuyas partes, aunque conocemos su máximo y su mínimo, no podemos representar mediante número alguno. Y finalmente, porque no se distingue aquello que sólo se puede entender y aquello que se puede entender pero también imaginar. Como señala Marilena Chauí (1999), la primera distinción (o confusión) alude al infini-

2 “Usted me pide que le comunique mis ideas sobre el infinito, y lo hago con muchísimo gusto” (SPINOZA, 1988, p. 130). Meyer es el autor del Prólogo que encabeza la publicación de 1663, en la que —como señalamos— Spinoza discute contra la escolástica y el cartesianismo ciertas cuestiones de la metafísica general y especial, entre las que se cuentan el problema de la existencia divina y la de las cosas creadas, importantes en la comprensión de la doctrina de la temporalidad spinoziana.

to concebido en función de la relación entre la esencia y la existencia por un lado (infinito *ut absolute*, que concierne a la sustancia y a los atributos que constituyen su esencia), y entre la esencia/existencia y la fuerza de su causa por el otro (infinito *ut respective*, que se refiere a lo que la *Ética* llamara “modos infinitos”). En cambio, la segunda distinción (o confusión) concierne al infinito como propiedad de la “cantidad”; distinción ésta que permite hablar de órdenes divergentes de infinitud sin referirlos al número, es decir, sin que ningún número pueda expresar ese infinito puesto que por definición el número es finito y discreto, y separa lo inseparable. Finalmente, la tercera confusión indica algo que el lector de la obra de 1663 ya conoce, a saber: las complicaciones surgidas de no distinguir rigurosamente el conocimiento imaginativo del intelectual. En síntesis, entonces, mientras que la primera distinción ontológica separa —o mejor, diferencia— la sustancia-atributos de sus modos infinitos (inmediatos y mediatos), la segunda separa —o, nuevamente, diferencia— la sustancia-atributos-modos infinitos (mediatos e inmediatos) de la infinitud de los modos finitos que necesariamente produce aquella autoproduciéndose en un movimiento eterno, y que son por eso las determinaciones concretas de la potencia infinita.

Spinoza agrega más adelante que estas dificultades pueden ser erradicadas si se evitan esas confusiones y se comprende la verdadera naturaleza del infinito en acto; es decir, en otras palabras, si se comprende por un lado cuál infinito no se puede dividir en partes y cuál puede serlo sin contradicción, y, por el otro, cuál infinito puede ser concebido como mayor que otro sin contradicción y cuál no puede ser equiparado a número alguno. Para ello hay que ser cauteloso tanto en relación con las *distinciones ontológicas* como con las *epistemológicas* y sus consecuencias. En efecto, el fundamento del razonamiento spinoziano en la carta consiste en el esclarecimiento de la verdadera diferencia que hay entre la sustancia y los modos por un lado, y entre la imaginación y el entendimiento por el otro. Spinoza obviamente era consciente de esto; y por eso, antes de resolver las

dificultades mencionadas, considera necesario exponer “brevemente” los conceptos de sustancia, modo, eternidad y duración. Allí escribe:

Respecto a la sustancia, quisiera indicar lo siguiente: 1) A la esencia de la *sustancia* pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe; lo cual, si no me falla la memoria, le he demostrado antes, de viva voz y sin acudir a otras proposiciones. 2) Del primer punto se sigue que la sustancia no es múltiple, sino que sólo existe una de la misma naturaleza. 3) Ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita. A las afecciones de la sustancia las llamo *modos*, y su definición, por cuanto no es la misma definición de la sustancia, no puede implicar existencia alguna. De ahí que, aun cuando existan, podemos concebirlos como no existentes; de donde se sigue, además, que, mientras nos atengamos a la esencia de los modos y no prestemos atención al orden de toda la naturaleza, del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no. De donde se desprende claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos. De aquí se deriva la diferencia entre la *eternidad* y la *duración*. Pues por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición de existir o, forzando el latín, de ser (SPINOZA 1988, pp. 130-131).

Un primer aspecto que podemos resaltar es que estas premisas ontológicas invalidan todo resquicio de cartesianismo, todavía presente en la publicación de 1663. Ahora *la sustancia es una y única* y a su esencia pertenece la existencia; y, más significativo aún, la sustancia sólo puede entenderse como *infinita*. Lo cual también podría expresarse diciendo que el infinito en acto únicamente puede entenderse a partir de la sustancia. Al mismo tiempo, los *modos son afecciones de la sustancia infinita*; esto es sumamente importante, ya que si bien su esencia o definición no implica la existencia necesaria³, en el marco de esta ontología, la fuerza por la que se

3 Spinoza ya no dice como en los *Pensamientos metafísicos* (2006) que la esencia de las cosas creadas (ahora simplemente modos) implica sólo una existencia “posible”. El

mantienen en la existencia no es más exterior sino que es interior. Esto significa que la *existencia modal* depende de algo infinito por su causa, que no es trascendente y mucho menos contingente. Es decir, en otras palabras, la diferencia ontológica entre Dios y las cosas creadas, si todavía podemos llamarlas así, no implica una relación causal de exterioridad, ni tampoco la necesidad de postular un Ser benevolente que actúa por libre voluntad.

Evidentemente, esto tiene consecuencias importantes en la comprensión del significado que adquieren los conceptos temporales (eternidad, duración y tiempo). Por eso el pasaje citado de la carta nos parece central para comprender la concepción propiamente spinozista de la temporalidad, pero sobre todo su evolución desde la obra de 1663 hasta —pero también más allá de— la carta sobre el infinito. A través de una lectura atenta, en efecto, descubrimos que los conceptos fundamentales de su ontología de la inmanencia (la sustancia y los modos) son traducibles en términos temporales: la existencia propia de la sustancia es la *eternidad* y la de los modos la *duración* (MORFINO, 2005).

Ahora bien, es forzoso notar asimismo que en el marco de la exposición de su propio pensamiento, los conceptos de eternidad y duración no serán más definidos como “atributos” con los cuales se conciben dos tipos de existencia absolutamente irreductibles, como sucedía en el cuarto capítulo de los *Pensamientos metafísicos*. Como sabemos, el término “atributo” tiene en la filosofía de Spinoza un significado técnico que impide su utilización en ese sentido. Si bien hay una evidente continuidad entre aquella obra y la carta 12, ahora la “eternidad” y la “duración” dejan de ser conceptos que indican “universos” irreductibles entre los cuales se re-

orden inmanente, eterno y necesario de la sustancia se afirma absolutamente. Según Deleuze (1996), en Spinoza las esencias de los modos nunca pueden ser “posibles” sino que tienen una existencia absolutamente actual, que sin embargo no se confunde con la existencia del modo, y que les corresponde en virtud de su causa, esto es, de Dios o la sustancia. Y agrega algo que revelará la carta 12, a saber, que la única manera de asimilar la esencia de modo con un “posible” es considerándola “abstractamente”, es decir, separada de su causa.

parten los seres, Dios y las cosas creadas, e incluso, desde cierto aspecto, la sustancia y los modos. En este sentido, ellos devienen exclusivamente “modos de existencia” (MOREAU, 1994; JAQUET, 1996).

Esta es por lo tanto una transformación profunda de la doctrina de la temporalidad spinoziana. Ella nos dificulta aceptar la posición de Piero di Vona (1969), según la cual la duración y la eternidad, al derivarse (igual que en en los *Pensamientos metafísicos*) de la distinción entre ser necesario por sí y ser posible por otro, no hacen sino expresar *únicamente* la división del ser en sustancia y modos. Porque, si bien es cierto que la carta afirma explícitamente que la sustancia es eterna y los modos duran, al señalar la dependencia de la duración de la eternidad —por medio de las cosas infinitas por su causa—, Spinoza rompe en la carta 12 con el esquema más rígido de la división de los *Pensamientos metafísicos* y abre el camino para la consideración de los modos *sub specie aeternitatis*. Dicho en otros términos, en la medida en que para Spinoza la determinación de la relación entre la duración y la eternidad no se reduce en la *Ética* a un examen de la relación entre la sustancia y sus modos, aquélla sólo puede comprenderse a través de un análisis “integral” que articule ambas maneras de existir *en un mismo individuo*. Pero esto sólo será explícito en la obra póstuma⁴.

Si avanzamos un poco más en la comprensión de la distinción ontológica presente en la misiva (sustancia/modos), veremos que de ella se desprende asimismo una característica importante de la infinitud y la eternidad spinozistas, a saber: la indivisibilidad, en el sentido de *ilimitación interna*. Como decíamos antes, es necesario según Spinoza distinguir aquello que es infinito por su propia naturaleza o definición y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa. Por un lado, la sustancia, en tanto existe necesariamente por su esencia (*per se*) no

4 Como sabemos, en efecto, las últimas proposiciones de la *Ética* (SPINOZA, 2009) explican que el ser humano, individuo finito que tiene una existencia actual presente (duración), goza asimismo de una existencia actual eterna y puede concebir las cosas *sub specie aeternitatis*.

puede concebirse sino como infinita; y puesto que es infinita es absolutamente indivisible; cualquier fraccionamiento implica introducir en ella la finitud, lo condicionado. De hecho, como dirá luego en el escolio de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, en la sustancia no hay *realmente* partes; la doctrina de la unicidad e indivisibilidad del ser, cuya característica distintiva es la de la inmanencia de la causa, hace de lo real un único “plano” o mejor una “red” continua e indivisible *en sí misma* (SPINOZA, 2009). De aquí se desprende una consecuencia importante. La eternidad, que es la modalidad de la existencia de la sustancia, es ella también indivisible: expresa la existencia necesaria de la sustancia y por eso excluye cualquier determinación temporal. En efecto, “en lo eterno no hay ni cuándo ni antes ni después” (SPINOZA 2009). Por otro lado, los modos son afecciones de la sustancia infinita y no sustancias finitas; de manera que, como mencionamos antes, no mantienen con aquélla una relación de exterioridad. Para dar un ejemplo: ni los cuerpos finitos son externos a la sustancia extensa, ni el movimiento-reposo es creado desde el exterior por Dios; al contrario, la causa por la que ambos son *producidos* es inmanente e infinita. No hay cuerpo que no sea una determinada configuración de movimiento y reposo; y no hay leyes del movimiento y reposo separadas de la extensión que modifican eternamente. En consecuencia, todo modo —pero sobre todo los modos que la *Ética* llamará “infinitos”— se concibe, *en relación con la causa que lo produce*, como ilimitado, no por su propia esencia sino gracias a la fuerza interna que lo afirma de manera necesaria en la existencia. Las leyes de la naturaleza expresan eternamente la potencia infinita que las produce *in se*.

Ahora bien, Spinoza también enseña en la carta que no hay que confundir lo ilimitado con lo indefinido. En las palabras iniciales de Spinoza: no hay que confundir aquello que se dice infinito porque no tiene límites (la sustancia-atributos, y los modos infinitos), y aquello cuyas partes no podemos igualar ni explicar mediante un número, aunque conocemos su máximo y su mínimo (la esencia de los modos finitos). En este sentido, la carta 12 se aleja de la doctrina de los *Pensamientos metafísicos*, en la

medida en que sostiene que la duración o existencia actual de los modos *finitos* es indivisible o *indefinida*.⁵ En efecto, la duración del modo —expresiva de su esencia siempre determinada por causas finitas— carece de límite *interno*; cada momento de la existencia del modo, cuando éste no es separado de la manera en que depende de las cosas infinitas por su causa (modos infinitos, leyes de la naturaleza), expresa siempre absolutamente, la continuación de la potencia de la sustancia, y por eso un infinito en acto (GUEROULT, 1968). En palabras de Israël, podemos decir que la “esencia eterna e infinita de Dios se expresa bajo la forma de una potencia siempre en acto que constituye la existencia sin límite interno, la duración indefinida, del modo finito” (ISRAËL, 2001, p. 77). Pero eso, por supuesto, no significa que el modo dure para siempre y carezca de cualquier límite. En todo caso, hay que decir que esos límites son el resultado de encuentros más o menos fortuitos, esto es, de la relación intra-modal que caracteriza necesaria —y exclusivamente— la existencia finita.

En este esquema y de acuerdo con esta ontología, ¿qué sucede con el tiempo? De la distinción ontológica entre sustancia y modos que indicamos antes se sigue otra consecuencia importante. Si bien, como vimos, los modos finitos son afecciones *de la sustancia*, y por eso su duración sólo puede ser correctamente *entendida* a partir de aquella, son siempre “modos”. Esto significa en la perspectiva spinoziana que su esencia o definición no implica —como la sustancia de la que dependen— la existencia necesaria. En el pasaje citado leíamos que, “mientras nos atengamos a la *esencia* de los modos y *no prestemos atención al orden de toda la naturaleza*, del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieron antes o no” (SPINOZA, 1988, p. 131). Nada parecido puede sostenerse de la sustancia eterna e infinita. Por eso Spinoza

5 En la *Ética* (SPINOZA, 2009) Spinoza lo afirma explícitamente: “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma” (E III, 7); “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido” (E III, 8).

afirma que su existencia se concibe de manera “totalmente diversa” de la de los modos. A diferencia de aquella, por lo tanto, la esencia de éstos no afirma, *en sí misma*, la existencia. ¿Qué significa eso? Por un lado, como mencionamos, que la *existencia* de los modos es extrínseca, es decir, es determinada desde el exterior por otra cosa finita, que a su vez es determinada por otra cosa finita, y así sucesivamente *ad infinitum*. De manera que, aunque la *esencia* de los modos existentes excluye límites, éstos no son extraños a su existencia en el orden total de la naturaleza: toda cosa singular, toda potencia cuyo *conatus* es indefinido, co-existe necesariamente con otras cosas singulares (con otras potencias) que pueden limitarla, destruirla, en cualquier momento. El carácter ilimitado de los modos se distingue así del infinito por su propia esencia, en la medida en que éste excluye *a priori* y *siempre* todo límite. Pero también significa, por otro lado, que justamente porque su existencia es “totalmente” distinta de la de la sustancia, y porque su esencia no implica la existencia necesaria, los modos pueden considerarse —sin contradicción— “contingentes”, incluso en el marco de una ontología —como la de Spinoza— que postula un universo absolutamente determinado. Si abstraemos la cadena infinita de causas que necesariamente los producen (esto es, el orden común de la naturaleza), su duración presente o existencia actual no garantiza la existencia futura ni la pasada. Esta abstracción imaginativa separa pues las cosas singulares del orden eterno de la naturaleza; o, lo que es igual, de la serie infinita de causas que las vuelve necesarias *hic et nunc*.

Ahora bien, la carta 12 no se detiene allí. Porque de esta primera abstracción puede seguirse una segunda, profundamente vinculada con el tratamiento del tiempo en la obra de 1663:

De todo lo anterior se desprende claramente que, si como sucede las más de las veces, consideramos únicamente la esencia de los modos y *no el orden de la naturaleza, podemos determinar a voluntad (ad libitum) su existencia y duración, sin destruir en absoluto el concepto que de ellos tenemos, así como concebirlos mayores y menores y dividirlos en partes* (Spinoza 1988, p. 131).

Esta segunda abstracción, de la que nace el tiempo como medida, no es “espontánea” como la primera; depende al contrario del arbitrio voluntario de dividir en partes aquello que se considera dividido y divisible en una perspectiva ya abstracta. La duración de una cosa puede dividirse mentalmente en partes; y precisamente esta divisibilidad permite su medición por el tiempo⁶.

Sin embargo, hay algo en la carta 12 que trastoca la aparente continuidad con la obra de 1663: Spinoza ya no expone el pensamiento de Descartes sino el suyo propio. La teoría de la duración es por lo tanto profundamente modificada por medio de la sustitución explícita del discurso de la ontología de la creación (metafísica general y especial), por una ontología de la producción inmanente. Ciertamente, entonces, la división de la duración es todavía concebible sin contradicción; pero lo es únicamente en el marco de una *concepción abstracta de la existencia de la cosa que dura*. A eso alude Spinoza cuando dice que es posible considerar los modos al margen del orden de la naturaleza, esto es, más allá de la serie infinita (y continua) de causas finitas que necesariamente los producen en un lugar y momento determinados, *hic et nunc* (SPINOZA, 1988, p. 131). La división en partes o momentos, en oposición a la perspectiva cartesiana asumida en la obra prologada por Meyer, deja de ser presentada como una propiedad intrínseca de las cosas singulares (o “cosas creadas”, según el vocabulario de los *Pensamientos metafísicos*) para convertirse en el producto de una operación de la imaginación⁷. La duración —o la existencia actual de las

6 En palabras de Spinoza: “[...] el tiempo y la medida surgen del hecho de que nosotros podemos determinar [esto es, delimitar, dividir] a nuestro arbitrio la duración y la cantidad...” (SPINOZA 1988, p. 132).

7 En los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza define en estos términos la duración y el tiempo: “[...] la duración es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real (*in sua actualitate perseverant*). De ahí se sigue que la duración no se distingue, más 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

cosas finitas— no se concibe, como decía la publicación de 1663, “como si” estuviera compuesta de partes; al contrario, es en sí misma indivisible, y su división se revela inmediatamente como el resultado de la percepción imaginativa.

Por cierto, no está de más agregar que Spinoza sostiene que esto concierne no sólo a la existencia actual o duración de los modos, sino también a la extensión, la cual deja de ser presentada como una sustancia creada. Si en la publicación de 1663 exponía —aunque con reservas y mostrando los problemas a que conduce— una concepción cartesiana de la materia como “indefinidamente” divisible, ahora la extensión deviene en sí misma, esto es, en tanto sustancia, una realidad absolutamente indivisible⁸. Es decir, aunque la sustancia es una “cosa extensa” y *constituye* la totalidad infinita de los cuerpos divisibles *modalmente*, ella misma no es (*realmente*) divisible. Pero eso no significa que haya dos géneros de extensión *a la Malebranche*. Según Spinoza, aunque se distinguen, las cosas finitas que tienen un existencia actual no están separadas de la sustancia infinita. Por el contrario, son aquello a través de lo cual la sustancia expresa actualmente su potencia infinita. Y justamente porque se distinguen sólo modalmente, Spinoza agrega en la carta 12 que, concebida de manera abstracta por la imaginación, la sustancia extensa aparece como dividida en partes realmente distintas, como compuesta de una multitud de cuerpos

de otras cosas, que poseen un movimiento cierto y determinado, y esta comparación se llama tiempo. El tiempo no es, pues, una afección de las cosas, sino un simple modo de pensar o, como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar (*modus cogitandi*) que sirve para explicar la duración (*duratione explicandae inserviens*). *Acerca de la duración hay que señalar aquí algo de que haremos uso después, cuando hablemos de la eternidad, a saber, que se concibe como mayor o menor y como si constara de partes (& quasi ex partibus componi)* y que, además, sólo es atributo de la existencia y no de la esencia” (SPINOZA 2006, p. 256. Subrayado nuestro).

8 Dice Spinoza: “[...] aquellos que piensan que la sustancia extensa está formada por partes o cuerpos realmente distintos entre sí, hablan por hablar, por no decir que desvarían...” (SPINOZA 1988, p. 131).

separados e independientes unos de otros (SPINOZA 1988, p. 132)⁹. Lo que ilumina asimismo la advertencia con la que Spinoza abría la misiva, según la cual —como vimos— la filosofía no debe confundir aquello que sólo se puede entender (sustancia y sus atributos esenciales) y aquello que además puede imaginarse (los modos, infinitos y finitos).

EL TIEMPO COMO “AUXILIAR DE LA IMAGINACIÓN” Y LA CIENCIA FÍSICO-MATEMÁTICA

Teniendo presente la distinción de la duración y el tiempo, debemos preguntarnos si al afirmar que la división de la primera es el producto de una operación de la imaginación Spinoza se aleja completamente de la perspectiva de los *Pensamientos metafísicos*, en donde el tiempo aparece como un *ens rationis* capaz de “explicar” la duración de las cosas creadas (SPINOZA 2006). ¿Acaso está sugiriendo que el *tempus*, que nace de la posibilidad de determinar la duración *ad libitum*, es *ahora* el producto de la imaginación, mientras que *antes* era un modo de pensar o ente “de” la razón? No nos parece que eso sea así. Para mantener la coherencia de la terminología utilizada por Spinoza, y a la vez comprender mejor el cambio de perspectiva que asume en la carta dirigida a Meyer, es necesario tener en cuenta algo importante y constante relativo al *origen del tiempo*: más allá de que en la publicación de 1663 se presenta como un legítimo *ente de razón* —en la medida en que puede servir para explicar, por comparación

9 “Pero si usted me pregunta por qué tenemos una propensión natural a dividir la sustancia extensa, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras: abstracta o superficialmente, tal como la tenemos en la imaginación gracias a los sentidos, y en cuanto sustancia, lo cual sólo se consigue mediante el entendimiento. Y así, si nos atenemos a la cantidad tal como está en la imaginación (lo cual sucede muy a menudo y con más facilidad), resultará ser divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Mas, si la consideramos tal como es realmente en sí (cosa sumamente difícil), entonces constataremos que es infinita, indivisible y única...” (SPINOZA 1988, p. 132).

con la duración de los movimientos más regulares, la duración del movimiento de los otros cuerpos—, el tiempo mantiene a lo largo de la obra de Spinoza el mismo estatus ontológico y encuentra su génesis *siempre* en la imaginación del hombre. En efecto, si observamos lo que el filósofo holandés dice antes, durante y después de la obra de 1663 advertimos que la imaginación está siempre en el origen del tiempo. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, por ejemplo, cuando define la memoria como la “sensación de las impresiones del cerebro, junto con el pensamiento dirigido a la duración determinada de esa sensación” (SPINOZA 2006, p. 116), agrega en una nota lo siguiente:

[...] aunque las mismas ideas poseen su propia duración en la mente, como estamos acostumbrados a determinar la duración con ayuda de alguna medida del movimiento [entiéndase, una duración abstraída del todo], *lo cual se realiza también por medio de la imaginación*, no observamos todavía ninguna memoria que pertenezca a la pura mente (SPINOZA, 2006, p. 116)¹⁰.

En los *Pensamientos metafísicos*, asimismo, el tiempo nace de la determinación de la duración de una cosa creada a partir de su comparación con la duración de otras cosas, también creadas pero que poseen un movimiento cierto y determinado o regular (SPINOZA, 2006, p. 256). Ahora bien, aunque no se diga de manera explícita allí, la elección de esa duración real, que sirve para medir por comparación, es sin embargo *arbitraria* y supone por ello su abstracción del conjunto y conexión de las duraciones de la Naturaleza.

La carta 12 corrobora este mismo origen: el tiempo, dice Spinoza, surge del hecho de que podemos determinar la duración *pro libitu* al separarla, es decir, abstraerla, “del modo como se deriva de las cosas

10 Por otro lado, ya en este texto temprano Spinoza emplea el término “*auxilia*” para designar los instrumentos intelectuales necesarios para el conocimiento de las cosas singulares variables (SPINOZA 2006, p. 36-37).

eternas” (SPINOZA, 1988, p. 132). La imaginación es entonces el género de conocimiento que constituye al tiempo, esto es, a la duración concebida arbitrariamente como una especie de cantidad que puede aplicarse uniformemente al resto de las duraciones para su medición. En palabras de Spinoza: “la medida, el tiempo y el número no son otra cosa que simples modos de pensar o más bien de imaginar” (SPINOZA, 1988, p. 132)¹¹. De esta manera, a pesar de las inflexiones perceptibles entre los *Pensamientos metafísicos* y la carta 12, el tiempo es siempre según Spinoza un *auxiliar de la imaginación*, esto es, un “ser” que no tiene una existencia fuera del pensamiento. Un auxiliar, entonces, que es “de” la imaginación porque su origen está siempre en la capacidad de abstracción que caracteriza a este género de conocimiento; pero también un auxiliar “de” la imaginación porque sirve para que “podamos imaginar [la duración de las cosas] lo más fácilmente posible” (SPINOZA, 1988, p. 132). Es decir, el tiempo es un auxiliar *para* la imaginación.

Pero entonces vuelve la pregunta: ¿cómo se relaciona esta denominación del tiempo como *auxilium imaginationis* con la afirmación explícita del tiempo como *ens rationis* en los *Pensamientos metafísicos* y, sobre todo, en los *Principios de filosofía de Descartes*? Es decir, si el estatus ontológico no cambia, ¿cómo comprender, y qué justifica, este desplazamiento ostensible entre la concepción de la obra de 1663 y la de la carta sobre el infinito?

Para responder a estas preguntas hay que prestar atención a lo que dice Spinoza luego de llamar a estos modos de pensar “auxiliares de la imaginación”. Se trata de una advertencia que sin duda evoca tanto la figura de Descartes como a una advertencia similar, presente en el capítulo 1 de la primera parte de los *Pensamientos metafísicos*:

11 Nótese que Spinoza no dice, como en los *Pensamientos metafísicos*, que sirve para “explicar” la duración. Sin embargo, reiteremos, el estatus ontológico es el mismo, y su fuente es siempre la imaginación.

Los mismos modos de la sustancia, si se los confunde con los entes de razón o auxiliares de la imaginación, nunca serán correctamente entendidos. Ya que, cuando lo hacemos así, los separamos de la sustancia y del modo como fluyen de la eternidad, sin los cuales, sin embargo, no pueden ser bien entendidos (SPINOZA, 1988, p. 132-133).

Dos cosas merecen nuestra atención. Por un lado, señalemos que desde la lectura que proponemos no hay contradicción entre la disyunción que separa en esa fórmula “entes de razón” y “auxiliares de la imaginación”. Spinoza no se corrige: la referencia a la “imaginación” sólo refuerza el carácter arbitrario y abstractivo de la determinación que origina el auxiliar. Por otro lado, el filósofo holandés declara —tal como había hecho en la obra de 1663— que no hay que confundir los modos de la sustancia con los auxiliares de la imaginación porque si hacemos eso nunca serán correctamente entendidos. ¿Por qué? Esta “incomprensión” de los modos se debe a que su existencia, si bien es distinta de la existencia de la sustancia, no es sin embargo independiente de ella. Hay algo eterno en su duración. En la carta 12, como vimos, Spinoza excluye cualquier relación de exterioridad entre la sustancia y sus modos, que son *afecciones de la sustancia infinita*. En consecuencia, únicamente si abstraemos la existencia de los modos *por medio de la imaginación* de su causa inmanente productora es posible concebirlos mayores y menores y dividirlos en partes, y así medir su duración con un auxiliar (*tempus*).

De esta manera, comprendemos que la división de la duración de los *Pensamientos metafísicos* era el producto de considerar los modos (o como se decía allí, las “cosas creadas”) abstraídos de la sustancia en que inhiere, en el marco de una ontología de la creación que era la de Descartes. Comprendemos asimismo que, más allá de que sea un legítimo *ente de razón*, el tiempo es siempre una *abstracción*, que supone un conocimiento representativo y abstracto de la Naturaleza. La carta 12 por eso se distancia y critica la perspectiva cartesiana adoptada en la publicación de 1663, textos en los que vimos primaba la búsqueda de una fundamentación rigurosa tanto de la ciencia físico-matemática de la Naturaleza como de

los principios metafísicos sobre los que ésta se apoya (o sobre los que *debe* apoyarse para estar *filosóficamente* fundamentada). El cambio de perspectiva o desplazamiento, entonces, no radica simplemente en el hecho de que Spinoza llame en la carta al tiempo “auxiliar de la imaginación”, sino en la demostración directa, sin rodeos, de que es el producto de una (doble) abstracción¹². Por eso Lécrivain sostiene que “[l]a principal enseñanza de la carta 12 consiste en hacernos comprender cómo la imaginación perverte nuestro conocimiento de las cosas, al transformar los *signos operativos* —[que son sólo] relaciones de correspondencia o proporcionalidad que determinan las sucesivas posiciones de un objeto movable— en la *realidad actual del cuerpo* en movimiento” (LÉCRIVAIN, 1986, pp. 20–21. Subrayado nuestro). En este sentido, desde la perspectiva *spinoziana* que abre la carta 12, y que ilumina retrospectivamente la obra de 1663, al haber concebido la duración de las cosas creadas (movidas o no movidas) como discontinua, Descartes habría confundido según Spinoza la duración o existencia actual de las cosas con la manera en que ésta es imaginada o apprehendida espontáneamente, como limitada y determinada.

Una conclusión importante de la carta radica por lo tanto en la afirmación (o también podríamos decir: la advertencia) de Spinoza según la cual siempre que se divide la duración en partes, y se la confunde por lo tanto con el tiempo, con un signo operativo, se introduce la discontinuidad en la naturaleza. Es decir, se rompe el flujo de la continuidad que expresa necesariamente toda cosa que dura, al confundir una afección concreta, real y en sí misma continua de la sustancia, apprehendida abstractamente, con un simple modo de imaginarla. Lo cual produce una serie de incongruencias relativas a lo infinito y lo continuo, que Spinoza no deja de

12 Recordemos que en los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza únicamente decía que la duración se concibe “como si” estuviera dividida y compuesta de partes; toda la obra, por otro lado, reivindicaba la función explicativa del tiempo que esa división permitía formar. Todos los comentaristas destacan el cambio de perspectiva que supone la carta 12. Sin embargo no todos leen en continuidad los textos de la publicación de 1663 (*Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*) y la carta 12.

subrayar en la carta. A continuación de la advertencia, en efecto, el filósofo holandés da un ejemplo para esclarecer *su* posición a Meyer. Allí dice:

Para que usted vea esto con mayor claridad todavía, vea el ejemplo siguiente. Mientras uno conciba la duración en abstracto y, *confundiéndola con el tiempo, comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar (transire possit)*. Pues, para que pase la hora, es necesario que pase antes su mitad y, después, la mitad del resto y después la mitad que queda de este resto; y *si prosigue así sin fin*, quitando la mitad de lo que queda, *nunca podrá llegar al final de la hora*. De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos, con lo cual, queriendo evitar Caribdis, han caído en Escila; ya que es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros (SPINOZA, 1988, p. 133).

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

El ejemplo que Spinoza provee a Meyer para ilustrar la confusión remite a la paradoja de la dicotomía de Zenón y evoca por eso las inextricables dificultades de lo infinito y de la divisibilidad tal como ya aparecían trabajadas en el esolio de la proposición 6 de los *Principios de filosofía de Descartes*. Sin embargo, esta paradoja no es como las que aparecen allí. Ellas suponían como premisa para negar el movimiento la existencia de instan-

tes indivisibles; premisa que para Spinoza es en realidad un prejuicio falso, y por eso la rechazaba plenamente (Spinoza, 2006, pp. 198-204). ¿Cómo construye Zenón la paradoja de la dicotomía? Según la reconstrucción de Aristóteles del argumento (1995), el movimiento es imposible para Zenón porque si el espacio es divisible al infinito, un cuerpo que se mueve de un punto (A) hacia otro (B) tiene (o tendría) que recorrer antes la mitad de la trayectoria (A - B), y luego la mitad restante (A - [A - B]), y así al infinito (A - A - [A - B])...A-n). El cuerpo entonces nunca llegará al punto B; se requeriría un tiempo infinito para ello, y eso es justamente lo que Zenón niega. El argumento afirma, de esta manera, que el movimiento es imposible porque siempre hay una parte (es decir, una distancia) por recorrer en un tiempo finito.

Ahora bien, Spinoza puede con Descartes refutar sin problemas esa paradoja ya que ambos consideran posible que una distancia infinitamente divisible sea sin embargo finita (ISRAËL, 2001, p. 67). La referencia implícita al Eléata, sin embargo, no es para refutar su argumento; es decir, Spinoza retoma en la carta 12 el argumento de la dicotomía no para oponerlo, como Zenón, a la infinita divisibilidad del espacio y así negar el movimiento, sino más bien para demostrar una de las incongruencias que se sigue de la representación de una divisibilidad al infinito *de la duración* (JAQUET, 1996, p. 152; ISRAËL, 2001, p. 67). Este argumento, por lo tanto, se refiere al tiempo concebido por el entendimiento en el marco de la ciencia físico-matemática; un tiempo cuyo origen vimos está en la imaginación, pero que “en su verdadero sentido” (nuevamente, concebido por el entendimiento) es divisible al infinito (SPINOZA 2006, p. 203). Para Spinoza el argumento supone la división en acto de las partes del tiempo; al igual que sucede con el infinito sincategoremático, que es en potencia indefinidamente divisible pero cuyas partes están en acto, los momentos son partes finitas (ISRAËL, 2001, p. 69).

Confundir la duración con ese tiempo, esto es, tomar a la duración como divisible en partes siempre divisibles, representándose con ello una divisibilidad de la hora en mitades al infinito, supone en efecto

que el paso (*transitum*) de aquella deviene incomprendible: “jamás llegará a comprender cómo una hora puede pasar” (SPINOZA, 1988, p. 133). Caemos entonces en Caribdis, en una regresión “*ad infinitum*”, típica del tiempo en su verdadero sentido, pero extraña a la duración correctamente entendida, esto es, en tanto existencia (de los modos finitos) inseparable de la sustancia eterna que los produce. Por eso Israël (2001) dice que en la carta 12 el paso del tiempo (de la hora) se vuelve imposible por la conjunción de la infinitud de partes por recorrer y la discontinuidad de su sucesión. En el ámbito propio de la ciencia físico-matemática esto no es un problema porque el tiempo, en tanto medida del movimiento, cumple de todas formas su función explicativa al asignar a cada posición del cuerpo móvil un momento siempre divisible. No sucede lo mismo sin embargo cuando, *desde otra perspectiva*, lo que está en juego es la confusión de un ente de razón con una afección real de la existencia como es la *continuación* de la duración de una cosa o modo.

En el pasaje que citamos Spinoza se refiere a otra incongruencia en la que es posible incurrir mientras no se distinguen rigurosamente los entes de razón y los seres reales: “queriendo evitar Caribdis”, es decir, buscando llegar al final de la hora por medio de la consumación de aquella divisibilidad al infinito, “muchos (...) han caído en Escila” (SPINOZA, 1988, p. 133). En este caso, se afirma que la duración está compuesta de instantes indivisibles, que también se suceden sin conexión, esto es, de forma discontinua. Para exhibir esta incongruencia, Spinoza no recurre como en la publicación de 1663 a un análisis de los argumentos finitistas de Zenón, sino que establece su paralelo con otro absurdo: el de formar el número a partir de la suma de ceros. En la carta, entonces, el filósofo holandés rechaza esta segunda confusión de la duración con el tiempo porque pretender formar la primera con *nadas-de-duración* es afirmar un absurdo; si el instante no transcurre, es imposible componer la duración (la *continuación* indefinida de la existencia) con aquello que la niega. Por lo tanto, la continuidad es negada aquí porque el paso de un instante a otro, siendo en sí mismos segmentos no-durativos, deviene incomprendible.

De esta manera, comprendemos mejor la advertencia de Spinoza a Meyer, según la cual siempre que no se distinguen seriamente las afectaciones reales de la sustancia de los simples modos que podemos formar para imaginarlas, caemos en dos confusiones posibles de la duración con el tiempo que nos imposibilitan *entender* el infinito actual y lo continuo: una la representa como divisible al infinito; la otra como compuesta de instantes indivisibles. Pero ambas, Caribdis y Escila, implican la negación de la continuidad constitutiva y real de la duración concreta, tal como fluye de manera necesaria de las cosas eternas¹³. Si bien el tiempo “explica” la duración, lo hace con la condición de introducir en ella límites. En otras palabras, podríamos decir que, desde la perspectiva de la carta 12, la duración no se reduce a una cantidad medible sino con la condición de operar (mentalmente) una cierta abstracción por la cual la existencia actual de una cosa singular se *shintetiza* (y se simplifica) en una *cantidad* discontinua de esfuerzos, que ocultan así la *cualidad* continua (de la potencia) que expresa *siempre* toda transición afectiva.

Esto permite, en definitiva, comprender mejor el lugar de Spinoza en relación con Descartes. Según el filósofo francés, el tiempo o duración concreta se reduce a la repetición de instantes indivisibles creados de manera contingente por Dios. La conciencia de la continuidad de la duración es la consecuencia de un defecto de la mente humana. En Spinoza este cuadro se invierte: la duración concreta y real es indivisible y continua, y es su fraccionamiento el que deviene producto de una percepción mutilada y

13 Gueroult parece llegar a la misma conclusión cuando, al comparar las proposiciones 30 y 31 de la segunda parte de la *Ética* con la carta 12, sostiene: “Spinoza n’utilise pas ici [en E II, 30 y 31] —ni ailleurs la brève analyse par laquelle, dans sa Lettre sur l’Infini, il caractérisait et expliquait la connaissance inadéquate de notre durée à partir de la connaissance imaginative des choses singulières perçues succesivement comme des réalités discontinues et nombrables, discontinuité qui, fragmentant notre propre durée, en elle-même indivisible et continue, soit en morceaux séparés, soit en instants indivisibles, nous rend incapables de comprendre comment cette durée s’écoule, par exemple comment une heure peut passer” (GUEROUULT, 1968, p. 290).

abstracta. La concepción de la duración de Descartes (discontinuidad discreta) coincide pues con la percepción puramente imaginativa del tiempo según Spinoza.

CONCLUSIÓN

Si relacionamos las advertencias de Spinoza en la carta 12 relativas al “infinito” y a su (in)divisibilidad con su análisis del tiempo en los *Principios de filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos*, constatamos en primer lugar la solidaridad que vincula a estos escritos. En efecto, en todos estos textos la cuestión de fondo es la de la naturaleza del infinito, la divisibilidad de la duración/tiempo, y la de la necesidad del continuo. La misiva enviada a Meyer, que aborda exactamente esas mismas cuestiones, se revela sin embargo como el reverso *propriamente spinozista* de la aproximación de la publicación de 1663: el objetivo es ahora criticar los errores de la imaginación en relación con el infinito y la divisibilidad, por un lado, y por el otro, analizar sus causas a partir de una ontología de la inmanencia. Es decir, si antes el objetivo de Spinoza era, en el marco de una ciencia físico-matemática, expulsar cualquier representación del tiempo como divisible en instantes indivisibles según la divisibilidad de la materia (cartesiana), ahora demuestra que la “imagen” contraria y rectificadora (divisibilidad indefinida), aunque necesaria para tornar al tiempo un legítimo ente de razón, jamás podrá expresar la verdadera naturaleza del infinito (i.e. positivo, actual y derivando ya sea de su propia esencia o por obra de su causa).

La carta tiene por lo tanto un carácter deliberadamente refutatorio y polémico. Más allá de la continuidad entre la obra publicada en 1663 y la misiva a Meyer del mismo año, hay entre ambos textos un cambio de perspectiva indudable, que se relaciona con el estatus que tiene para Spinoza la ciencia físico-matemática y con la imposibilidad, para el conocimiento sobre el que ésta se constituye, de conocer el infinito en acto y la verdadera continuidad a que da lugar. Hemos visto, en efecto, que una de

las enseñanzas más importantes de la carta 12 consiste en demostrar que la naturaleza forma un todo dinámico e infinito que sólo es comprensible por medio del entendimiento. Penetrar verdaderamente esa realidad y su fuerza productiva inmanente pertenece únicamente a esa facultad, o mejor, a ese género de conocimiento. Por eso la exhortación spinoziana de no confundir el entendimiento con la imaginación: no porque se refieran a realidades diferentes, sino justamente al contrario porque conciernen a una única realidad que “a menudo y con más facilidad” concebimos confusa y mutiladamente, esto es, imaginativamente. De hecho, como vimos, de eso depende en gran medida el uso de los auxiliares *de* la imaginación. Ahora bien, si en la publicación de 1663 Spinoza mostraba, a través de la exposición del pensamiento de Descartes, que el tiempo —cuando es indefinidamente divisible y adaptado a la duración dividida— es un legítimo ente de razón, la carta 12 viene a legitimar, a partir de la determinación del estatus de la ciencia físico-matemática, el *uso* y significado de ese “auxiliar” en el marco de un conocimiento que no se limita a una inteligibilidad representativa y simbólica de lo real sino que pretende, al contrario, una inteligibilidad integral de la Naturaleza. En este sentido, si se quiere conquistar dicha inteligibilidad — que la *Ética* muestra que es absolutamente posible — es necesario que la naturaleza sea primero considerada como una realidad única e infinita, cuyo movimiento productivo intrínseco se produce incesantemente sin fracturas y de un modo dinámicamente “abierto”.

Spinoza quiere restaurar para la Naturaleza el poder y fuerza que Descartes colocaba fuera de ella. A partir de entonces deviene posible el reconocimiento de que la introducción del “tiempo” —y de la medida y el número— no corresponden sino a la aplicación de instrumentos abstractos por medio de los cuales el físico-matemático puede aprehender de una manera determinada el movimiento indivisible e infinito que estudia. El proceso de abstracción constitutivo de la imaginación se encuentra de esta manera “reinvertido” (es decir, legitimado) en el conocimiento de la Naturaleza, pero a título de simple momento operatorio en la elaboraci-

ón de las leyes físico-matemáticas (LÉCRIVAIN, 1986). Spinoza no deja de señalar que es un momento necesario para la constitución de una ciencia de lo sensible bajo la forma de una ciencia físico-matemática: si bien el tiempo geométrico es para él una abstracción, es sin embargo útil para la nueva ciencia de la naturaleza galileo-cartesiana. Pero para que esta ciencia sea a su vez legítima en relación con la filosofía, no se debe confundir el dominio abstracto (la extensión geometrizada y dividida de Descartes, identificada con la materia) con el dominio real y concreto (la única sustancia infinita cuyo movimiento es infinito e indivisible). En otras palabras, hay que evitar el prejuicio de una geometrización total de la Naturaleza, que pervierte su esencia misma al sustituirla con los instrumentos que sólo pueden dar un acceso determinado, esto es limitado, a ella.

De lo cual se deriva una enseñanza fundamental del spinozismo: en la Naturaleza no sólo hay cuerpos en movimiento —que incluso pueden formar un torbellino cartesiano— sino individuos vivientes y complejos, que no pervierten el “orden” natural sino, al contrario, lo componen. Por eso, si bien Spinoza admite la fecundidad de la ciencia físico-matemática, y comparte ciertos dogmas físicos del cartesianismo, lo hace cuando (y sólo cuando) aquélla deviene una ciencia bien fundada y cuando reconoce, por lo tanto, sus propios límites y la necesidad de trascenderlos. Porque como dice sugerentemente Lécrivain, “sin duda esta física [esto es, la física cartesiana rectificadora o *enmendada* de los *Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos* y de la carta 12] puede proporcionarnos el conocimiento de los movimientos elementales de los cuerpos más simples; sin embargo, el *conatus* no se reduce al principio de inercia, sobre todo cuando se trata de un individuo algo más complejo [como el hombre]” (LÉCRIVAIN, 1986, p. 264)¹⁴. Dicho de otra forma, para comprender cómo la filosofía

14 El *conatus* spinozista no se reduce al principio de inercia. En la ontología de Spinoza, en efecto, designa la esencia actual de los individuos. Desde los más simples, los *corpora simplicissima*, en los cuales se reduce al simple esfuerzo por conservar un movimiento rectilíneo, esto es, al principio de inercia. Hasta los individuos más

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

complejos y compuestos, los cuales tienen una esencia que expresa la potencia de la Naturaleza a través de un grado de integración y complejidad mayor. Su *conatus* se afirma como potencia de afectar y ser afectado de muchas maneras.

QUAESTIO DE INFINITO: THE PROBLEM OF TEMPORALITY IN SPINOZA'S LETTER 12

ABSTRACT: In the 12th letter of his Correspondence, Spinoza exposes his singular conception of the infinite *in actu*. In this context, he develops certain aspects of his immanentist ontology, as well as the meaning that the concepts of Eternity, Duration and Time have to him. This text then becomes central to any scholar of the question of temporality in Spinoza. There, our author distances himself from the Cartesian perspective that, on the same issue, he had exposed –not without criticism– in the *Principles of Cartesian philosophy* and in the *Metaphysical Thoughts*, both published in 1663. It is the aim of this article to study the distinction of duration and time, to underline that proper Spinozist perspective and thus show the meaning that for Spinoza these concepts have within the framework of a scientific discussion on the infinite.

KEY WORDS: Science, Infinite, Duration, Time, Divisibility, Discontinuity

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (1995), *Física*, Barcelona, Grados.

CHAU, M. (1999), *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras.

DELEUZE, G. (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores.

DESCARTES, R. (1977), *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.

DI VONA, P. (1969), *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte I. L'ordinamento delle scienze filosofiche. La ratio. Il concetto di ente*, La Nuova Italia Editrice, Firenze.

GUEROULT, M. (1968), *Spinoza, t. I. Dieu*, París, Aubier Montaigne.

————— (1974), *Spinoza, t. II. L'Ame*, París, Aubier Montaigne.

- ISRAËL, N. (2001), *Le temps de la vigilance*. Paris: Payot.
- JAQUET, C. (1996), *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris, Kimé.
- LÉCRIVAIN, A. (1986), “Spinoza and cartesian mechanics”, en: GREENE M., DEBRA NAILS, D. (org.), *Spinoza and the sciences*, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, Reidel Publishing Company.
- MOREAU, P.-F. (1994), *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris, PUF.
- MORFINO, V. (2005), *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano: LED.
- PRELORENZOS, Y. (1996), *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris: PUF.
- SPINOZA, B. (1988), *Correspondencia*, Madrid, Alianza.
- (2006), *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza.
- (2009), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta.