

El concepto de duración en la *Ética* de Spinoza

Guillermo Sibilia¹

Recibido: 28/11/2022 / Aceptado: 06/02/2023

Resumen. El objetivo de este artículo es analizar el concepto de duración de Spinoza. Mostrando la diferencia en relación con algunas obras anteriores, interesa interrogar esta noción en el contexto de la immanencia de la potencia y del ser necesario como ser eterno que se siguen de la ontología de la *Ética*. Nuestro propósito es mostrar que en esa obra la perspectiva de nuestro autor se independiza completamente de la perspectiva adoptada superficialmente en los *Pensamientos metafísicos*, y que hace aparecer a la duración con otras características y analizada en función de otra problemática, más vinculada a la ética y la correcta forma de vivir.

Palabras clave: Duración; esfuerzo; indivisibilidad; ontología

[en] The Concept of Duration in Spinoza's Ethics

Abstract. The aim of this article is to analyze Spinoza's concept of duration. Showing the difference in relation to some previous works, it is of interest to interrogate this notion in the context of the immanence of potency and of necessary being as eternal being that follow from the ontology of the Ethics. Our purpose is to show that in this work our author's perspective is completely independent of the perspective adopted superficially in the *Metaphysical Thoughts*, and that it makes duration appear with other characteristics and analyzed in terms of another problematic, more linked to ethics and the correct way of living.

Keywords: Duration; effort; indivisibility; ontology

Sumario: 1. Introducción. 2. El falso problema del "origen" de la duración. 3. Las características distintivas de la *duratio* spinozista. 4. Conclusión.

Cómo citar: Sibilia, G. (2023): El concepto de duración en la *Ética* de Spinoza, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(2), 281-292.

1. Introducción

La cuestión de la temporalidad², o lo que en términos generales podemos llamar la *teoría del tiempo* de Spinoza, recorre toda su obra, desde el *Tratado de la reforma del entendimiento* hasta los textos políticos. Un lugar importante lo ocupan los escritos tempranos publicados en 1663, los *Principios de filosofía de Descartes* y su apéndice, los *Pensamientos metafísicos*. Allí, el problema de la temporalidad, al cual se le dedica todo un capítulo, es analizado en el contexto de la incipiente ciencia física-matemática y de la crítica cartesiana a la escolástica, tal como esta es interpretada por Spinoza. Con base en la ontología de la creación que superficialmente adopta el filósofo holandés, en los *Pensamientos metafísicos* los conceptos de eternidad y duración son definidos a partir de la doctrina del ser que, a través y en contra de Descartes, Spinoza expone con cautela y rigurosidad, a veces radicalizando la lógica de los postulados car-

tesianos, otras veces operando una crítica immanente sobre ellos. Dicho muy brevemente, y para lo que nos interesa acá, puede resumirse así: las cosas (finitas) duran porque su esencia no implica la existencia necesaria, Dios es eterno porque su esencia es absolutamente necesaria e implica la existencia. Ser *per se* define la cualidad de una cosa de ser infinita y eterna; ser *per alio* la de una cosa de ser finita y temporal. Los cuerpos –puesto que es un texto pensado como apéndice de un comentario sobre la física cartesiana– se mueven durante un tiempo determinado, reproducen y expresan ciertas leyes físicas. El tiempo es un modo de pensar que sirve para explicar la duración de ese movimiento.

La *Ética*, su obra más importante y más personal, no deja de fundamentar y de explicar los conceptos temporales en una doctrina del ser, o mejor dicho, en una ontología del ser necesario e immanente, esto es, del ser absolutamente infinito que llamamos Dios o la naturaleza. Sin embargo, aquí no es más la división

¹ UBA-UdeSA-UNPAZ
E-mail: guillermosibilia@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1366-7464>

² Por "cuestión de la temporalidad" entendemos en lo que sigue la doctrina que vincula de modo problemático las nociones de "tiempo", "duración" y "eternidad" a lo largo de la obra de Spinoza.

del ser –en ser cuya esencia implica la existencia, y ser cuya esencia implica una existencia posible– el criterio para derivar las definiciones y el significado de la eternidad y de la duración. Desde el inicio, la obra afirma la absoluta determinación de lo real. En este sentido, el problema que trabaja no es tanto el de la división del ser o de los seres, sino más bien el de la determinación por Dios –y en Dios– de todos los seres. Esto significa que, para Spinoza, no hay un creador eterno y trascendente, y muchas (numéricamente distintas) criaturas determinadas, durando en la existencia gracias a la decisión contingente de Dios, renovada a cada instante como signo de la perfección divina. En esta ontología de la potencia necesaria e inmanente hay un único ser absolutamente infinito y eterno que se expresa necesariamente de infinitas maneras, produciendo infinitas cosas, todas necesarias en virtud de su causa eficiente.

Como no puede ser de otra manera, esa modificación impacta profundamente en la concepción de la eternidad y de la duración. Spinoza distingue –al interior de una misma realidad– dos seres cuyas esencias, en cierta medida, difieren: por un lado, la esencia de la *sustancia* –que es *in se* y *per se*– implica necesariamente la existencia, es decir, su naturaleza no puede concebirse sino como existente; por otro lado, a la esencia de los *modos* –que son o existen *in alio* y *ab alio*– no pertenece la existencia necesaria y, por eso mismo, pueden concebirse como no existentes. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía en los textos tempranos citados antes, en los que la división del ser servía de base para diferenciar –y hasta oponer– la eternidad y la duración, en la *Ética* la univocidad del ser y la forma en que se presentan la acción divina y la unidad inmanente del ser infinito no permiten reproducir idénticamente en términos temporales la distinción entre sustancia y modos. Esto significa que la eternidad se comunica a otras realidades: además de la sustancia, los modos infinitos son eternos y necesarios. E incluso la esencia de los modos finitos, como verdades eternas en el entendimiento infinito, y cierta parte de la mente de ciertos de esos modos finitos (el entendimiento humano cuya naturaleza es eterna y aquello que conoce es eterno). El motivo fundamental de estos cambios, verdadero *leit motiv* de este escrito, no es otro que la radicalidad y sobre todo la eficiencia de la inmanencia de la acción divina, que produce una comunicación por la que todo es necesario y todo es, en cierta medida, eterno. No sólo Dios y sus atributos, sino incluso sus producciones. En otro lugar hemos analizado en detalle qué es esa eternidad y qué significa su comunicación, qué quiere decir que somos eternos y, ante todo, qué quiere decir que experimentamos que somos eternos.³ El objetivo de este artículo es analizar el otro concepto

fundamental con el que está vinculada la ontología de Spinoza: el de duración. Interesa interrogar esta noción en el contexto de la inmanencia de la potencia y del ser necesario como ser eterno. Nuestro propósito es mostrar que en la *Ética* la perspectiva de nuestro autor se independiza completamente de la perspectiva adoptada superficialmente en la obra de 1663, y hace aparecer a la duración con otras características y analizada en función de otra problemática, más vinculada a la ética y la correcta forma de vivir.

2. El falso problema del “origen” de la duración

Para Spinoza la eternidad y la duración son modos de existir: la primera es la modalidad de existencia de una cosa eterna, de una cosa cuya esencia implica la existencia; la segunda es la modalidad de existencia en acto de las cosas finitas, de aquellas cuya esencia no implica por sí misma necesariamente la existencia. Para comprender la concepción spinoziana de la duración en la *Ética* podemos considerar primero el problema de su “origen”. ¿De dónde procede la duración o las duraciones de las cosas? ¿Cómo se relaciona esa modalidad de existencia con la eternidad? De acuerdo con la ontología de la inmanencia de Spinoza, existe un único ser absolutamente infinito y un único y mismo orden, cuya necesidad se afirma sobre la base de la omnipotencia divina y de la unidad e inmanencia de la acción eterna de Dios. Con respecto a la existencia necesaria o eternidad no hay por lo tanto muchas dificultades: por su definición misma, lo eterno no tiene comienzo, es “siempre” o “necesariamente”. Dicho de otra forma, la eternidad no tiene comienzo u origen. Aunque parezca paradójico, para Spinoza esto es así incluso para la esencia de la mente humana, que es –o puede ser– consciente de su eternidad, aunque generalmente la confunda con su existencia actual presente.⁴ Pero ¿qué sucede con la duración? ¿Tiene sentido plantearse la pregunta de su “origen” o “comienzo”? ¿Cómo deducir esta modalidad de la existencia en una filosofía que afirma la eternidad de lo real? ¿Es la duración eterna de alguna manera? ¿Es acaso la imagen degradada de lo eterno, o alguna forma imperfecta de existencia?

Tres textos son particularmente relevantes para abordar esta cuestión. En los *Pensamientos metafísicos*, aún cuando la obra expresaba ya muchos reparos al respecto, Spinoza –fiel a su intención de resumir la posición cartesiana– dejaba entender que la duración de las cosas singulares dependía de la creación continua de Dios. No explicaba en detalle cómo sucedía eso, pero algo sí era seguro: sólo Dios es eterno, y las cosas creadas, precisamente porque son “creadas”, simplemente duran, existen en acto durante un tiem-

³ Cf. Sibilia, Guillermo, “El problema de la atribución de la eternidad a los modos finitos según Spinoza”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 45, Número 1 (2019). DOI: <https://doi.org/10.36446/rlf2019158>

⁴ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, V, 34, escolio, Trotta, Madrid, 200., p. 263. A partir de ahora, citamos esta obra de acuerdo al método usual: primero se indica la obra con la “E”, la parte en números romanos, luego en números arábigos la proposición, y se indica en caso de corresponder el escolio o axioma.

po determinado y finito. En consecuencia, esa obra de juventud agregaba que al morir les corresponde a algunas almas una “inmortalidad”⁵. Podría decirse, entonces, que el modo de articulación de la eternidad y la duración en los *Pensamientos metafísicos* se basa en una concepción diferencial y en cierta medida opositiva de esas dos modalidades de existencia. En otro texto, paradójicamente del mismo año, ese modo de articulación aparece distinto. En la carta 12, conocida como la “carta sobre el infinito”, prescindiendo del discurso de la creación continua, Spinoza sugiere que la duración “deriva” de las cosas eternas, esto es, que se deduce lógicamente (y no cronológicamente) de su naturaleza infinita e intemporal. Nuestro autor decía que ella “fluye” de la eternidad, como un río que transforma a su paso continuo todo lo que contiene.⁶ Todavía allí, sin embargo, no se mencionaba la eternidad de los modos, y por el contrario su existencia aparecía definida en oposición a la existencia de la sustancia.⁷ Finalmente, en el *Tratado teológico político*, Spinoza vuelve sobre la imagen del río y presenta la articulación de la duración y la eternidad según el modelo que vincula lo más universal (las leyes eternas de Dios) a lo menos universal o particular (las circunstancias en que se aplican esas leyes). En un pasaje central dice: “Una vez conocida convenientemente esta doctrina universal de la Escritura, hay que proceder a otras menos universales y que se refieren, sin embargo, a la forma corriente de la vida y que brotan como riachuelos de esa doctrina universal, como son, por ejemplo, todas las acciones particulares y externas de la verdadera virtud”⁸.

En todos los casos, la duración se sigue –bien como una creación, o como una derivación, incluso como emanación– de la eternidad. Tal como señala Jaquet, esto cambia completamente en la *Ética*.⁹ Allí el problema del “origen” de la duración –y, por consiguiente, el de su articulación con la eternidad– deja de ser presentado como el resultado de un movimiento gradual que se dirige de lo más universal a lo menos universal. Spinoza no recurre más a las metáforas previas de la fuente y de los ríos, probablemente porque ello podría hacer pensar que los fenómenos temporales son el resultado de una progresión –o mejor, de una degradación– del ser, o bien que, en caso contrario, se siguen directamente de las cosas eternas.¹⁰ Y Spinoza no sostiene ninguna de esas posiciones. ¿Cómo resolver, entonces, esta cuestión?

Un aspecto fundamental de la perspectiva que sirve de base para la doctrina definitiva de la tempora-

lidad spinoziana consiste en que el filósofo holandés no comienza –como en los *Pensamientos metafísicos*– distinguiendo o dividiendo el ser en dos categorías absolutamente irreductibles: el ser cuya esencia implica la existencia necesaria, y el ser cuya esencia implica una existencia posible. La *Ética* afirma al contrario la absoluta determinación de lo real, es decir el hecho de que todo es necesario. Aunque ciertamente no de la misma forma. El problema en esta obra no es por eso tanto el de la división del ser o de los seres (y el de su inclusión en una sola categoría temporal), sino más bien el de la determinación por Dios –y en Dios– de todos los seres. Para Spinoza, determinadas intrínsecamente por la potencia divina (o lo que es igual: concebidas como determinaciones intrínsecas e inmanentes de la potencia absolutamente infinita), las esencias de las cosas son o se conciben como verdades eternas. Pero determinadas *partes extra partes* en una serie infinita sin un comienzo asignable en el tiempo, esas mismas cosas duran, es decir, tienen una existencia actual (espacio-temporal) y se esfuerzan por perseverar en esa actualidad. Por ello, la eternidad y la duración se presentan en esta obra como dos propiedades irreductibles que pueden sin embargo pertenecer a un mismo individuo. Un ser humano que dura, en efecto, no deja de tener una mente que puede tener ideas eternas. En otras palabras, un individuo puede ser consciente de su eternidad, de su existencia necesaria en y por Dios; puede tener la idea (necesariamente adecuada) de la potencia afirmativa que lo constituye en la medida en que es una parte inmanente de la potencia infinita.

Al igual que en los textos que citamos antes, en la *Ética* Spinoza afirma sin dudas que todas las cosas naturales son efectos de la potencia divina. Sin embargo, esto no significa que la duración (de esas cosas) se sigue directa o inmediatamente de Dios. Porque, como dice nuestro autor en relación a los modos infinitos, que son eternos, todo aquello que se sigue de una cosa eterna e infinita es también eterno e infinito.¹¹ Si ha de ser una propiedad distinta de la eternidad, que pertenece a cosas finitas, la duración no puede entonces derivar directa o inmediatamente de las cosas eternas, algo que, sin explorar, sugería la carta 12. En la *Ética* ya no sólo se sugiere, se afirma casi explícitamente: el “origen” de la duración de las cosas (el comienzo de su existencia actual y su continuación indefinida) remite a la causalidad transitiva en que (también) se expresa la potencia infinita y necesaria de Dios. Si la duración concierne a la existen-

⁵ Cf. Spinoza, B., *Pensamientos metafísicos*, II, cap. 12, Alianza, Madrid, 2006, p. 295.

⁶ “[...] cuando [...] separamos [los modos] de la sustancia y de la manera en que fluyen de la eternidad [...] no pueden ser bien entendidos” (Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 131). La analogía vale puesto que la reciprocidad entre la duración y los modos es manifiesta en la carta.

⁷ “[...] nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos” (Spinoza, B., *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 131).

⁸ Spinoza, B., *Tratado teológico político*, VII, Altaya, Barcelona, 1994, p. 199. Subrayado nuestro.

⁹ Jaquet, Ch., *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997, p. 173.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ E I, 21, *op. cit.*, p. 57: “Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, debieron existir siempre y ser infinitas, esto es, son eternas e infinitas en virtud del mismo atributo”.

cia actual presente de las cosas finitas, o más precisamente a la “continuación” de esa existencia, no hay otra forma de pensar el “origen” o comienzo de la duración sino refiriéndolo a la potencia y la producción de las cosas singulares en el marco del determinismo intra-modal. Vayamos pues a la proposición en que es trabajada esta forma de causalidad, la proposición 28 de la primera parte. Dice allí Spinoza:

“Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito”¹².

Una cosa finita, por su propio carácter de *cosa finita*, no tiene una existencia actual sino por la determinación de otra cosa finita, que tiene necesariamente una existencia actual y, por eso mismo, aunque puede determinar a otra cosa finita, necesita ella también una determinación finita para comenzar a existir, y así al infinito, reproduciendo interminablemente (o sin un fin prefijado) bajo una forma intramodal la potencia absoluta que opera en todas las cosas, o que las constituye tal como son. Una conclusión importante parece imponerse: la duración es una propiedad de la existencia determinada que no deriva de las cosas eternas en virtud de su causalidad infinita, sino de Dios (de la potencia absolutamente infinita) en cuanto está afectado (o afectada) necesariamente por modificaciones finitas y determinadas. Por lo tanto, según Spinoza, Dios es sin duda la causa eficiente de la duración. Es, por así decir, su fundamento “último”. La potencia infinita causa la existencia actual. Sin embargo, no es su causa absolutamente próxima, porque la existencia actual presente de las cosas singulares no se sigue inmediatamente de ella, o –como también dice Spinoza– no se sigue inmediatamente de la naturaleza infinita de Dios. Solo la esencia (o esfuerzo actual por perseverar) de la cosa que (ya) dura procede (o depende) de esa manera de Dios.

No sin abrir a otros interrogantes, Spinoza aclara su posición sobre este punto en el escolio de esta proposición 28 que trata sobre la existencia actual determinada de las cosas singulares. En esta sección, liberado de la rigurosidad que exige en método geométrico, y aunque distingue esas causalidades (inmanente y transitiva), no deja de subrayar algo de

suma importancia, a saber: que las cosas finitas que duran no se encuentran por el hecho de durar separadas de la potencia divina. El pasaje dice:

“Como algunas cosas debieron ser producidas inmediatamente por Dios, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y otras por medio de estas primeras, que, sin embargo, no pueden ni ser ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí: 1) que Dios es causa absolutamente próxima y no, como dicen, en su género, de las cosas inmediatamente producidas por él. Se sigue 2) que Dios no puede decirse propiamente que es causa remota de las cosas singulares, a no ser quizá con el solo objetivo de distinguir a éstas de aquellas que produjo inmediatamente o más bien que se siguen de la naturaleza absoluta de Dios. Pues por causa remota entendemos aquella que no está en modo alguno unida con el efecto. Ahora bien, todas las cosas que son, son en Dios y dependen de tal modo de Dios que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas”¹³.

Más allá de la distinción entre modos infinitos y finitos, estos últimos no están por el hecho de ser finitos más separados o alejados de la potencia infinita que los produce. El ser absolutamente infinito es causa eficiente e inmanente de todas las cosas, de sus esencias y existencias (EI prop24 y prop25). Ahora bien, esa causa actúa en todas las cosas según causalidades distintas. En este sentido, en relación con los individuos finitos, hay que decir, por un lado, que la causa próxima de la *existencia* (actual presente) de las *cosas finitas* es siempre y necesariamente otra cosa finita que existe actualmente o dura; y que, por el otro, la causa próxima de su *esencia* –que no se da “antes” que exista la cosa– es la naturaleza o potencia de Dios, es decir, la acción eterna de sus atributos ya modificada.¹⁴ Es justamente en esto que reside la diferencia entre los modos infinitos y los finitos: mientras los primeros son producidos por la naturaleza de un atributo divino tomada en términos absolutos (y por eso son eternos e infinitos), los segundos son producidos por esa misma naturaleza divina en cuanto que está afectada por una modificación finita o particular, esto es, por otros modos finitos que existen y duran actualmente. En un caso, por ejemplo, concebimos un cuerpo como expresión de la extensión eternamente modificada; en el otro, lo concebimos operando entre otros cuerpos, que lo pueden modificar y a los que el puede modificar. No siendo una sustancia o cosa increada –sino al contrario una modificación determinada–, la definición (o esencia) de toda y cada una de las cosas singulares finitas y cambiantes (como

¹² E I, 28, *op. cit.*, p. 60

¹³ E I, 28 *esc.*, *op. cit.*, pp. 60-61

¹⁴ Puesto que lo real no comprende sino a la sustancia absolutamente infinita y a sus afecciones, los modos finitos de la sustancia están dispuestas, o mejor, contenidas al interior del género (o atributo) al que pertenecen, unas en relación con las otras según la manera como son determinadas en el marco de la acción global o “universal” de la sustancia, que las produce, no sucesivamente en la duración, sino *simultáneamente* en lo infinito y eternamente. Cf. Macherey, P., *Introduction à l’Ethique de Spinoza, la première partie: la nature des choses*, Paris, PUF, 2001, pp. 181-182. En palabras de De Dijn (*The Way to Wisdom*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1996., p. 176): “[...] the full definition of a finite thing must refer not simply to God as such but to one or another of God’s attributes as modified into a mode with a particular essence that –together with the essence of all other modes also belonging to a certain attribute– forms an infinite mode of God’s attribute”.

los cuerpos y las ideas) debe referir necesariamente a Dios como su causa eficiente y universal, esto es, a los atributos que expresan su esencia infinita, y en los que se expresan los modos (infinitos y finitos)¹⁵.

Volviendo al problema que interrogábamos, ciertamente tiene sentido decir –como hace Matheron– que en la filosofía de Spinoza hay duración desde que hay espacialidad.¹⁶ Es decir, desde (o en la medida en) que las cosas existen actualmente *partes extra partes*. Desde que hay alguna composición de la materia. El estado de existencia de los modos *finitos*, condenados a limitarse recíprocamente, se caracteriza en este sentido por su “duración”, esto es, por la posibilidad de que continúen existiendo o perseverando en su ser, pero también de que en cualquier momento puedan ser limitados o destruidos desde el exterior. La duración casi se confunde con la finitud. No obstante, el carácter radical de la causa inmanente, nos da indicios para completar esa respuesta al problema de la duración de los modos finitos, o mejor, al problema de la articulación de su existencia actual presente (duración) y su esencia (también actual) eterna. Por un lado, como vimos, no hay un “paso” de la esencia a la existencia, de lo posible a lo actual, ni siquiera de la eternidad a la duración. Esto significa que toda cosa (que existe y es finita) tiene una esencia y una existencia, que son actuales bajo condiciones muy precisas: la primera en la medida en que está contenida eternamente en Dios (o mejor, en sus atributos actuales); la segunda, en la medida en que infinitas partes extensivas le pertenecen, bajo cierta relación de movimiento y reposo. En este caso dura, tanto su cuerpo como su mente, que es la idea de ese cuerpo.¹⁷ Por otro lado, Spinoza es muy claro en algo: no hay que confundir la eternidad de las cosas con su duración; esto es, no hay que confundir su existencia temporal, que depende –según la proposición 28– de causas determinadas y finitas, con su existencia eterna, que depende de la causalidad infinita e inmanente, que se afirma a lo largo de su vida desde el interior y que puede ser objeto de una idea de la mente humana.¹⁸

Si tenemos en cuenta lo anterior, podemos decir que la duración no deriva para Spinoza de la eternidad, ni cronológicamente ni en un sentido lógico, porque concurren y son contemporáneas.¹⁹ La du-

ración se da siempre y, por así decir, de manera simultánea con la eternidad de lo real. En la ontología de Spinoza, la producción eterna de lo real conlleva en el único plano de la existencia que admite la duración misma de ciertos efectos, necesarios por su causa. Desde que hay acción eterna divina, hay producción de cosas que duran. Y esta duración, como dice Macherey, se identifica con la existencia misma de las cosas en cuanto ésta corresponde al ejercicio efectivo, esto es, siempre en acto de una potencia que es la de su *conatus* singular.²⁰ No hay más creación continua, como en Descartes. De esto se sigue otra consecuencia importante: aunque la duración es común a todas las cosas singulares, no se da una duración común a todas ellas; aunque todas las cosas que existen actualmente se esfuerzan por perseverar en la existencia de manera indefinida (porque son producidas por Dios en cuanto está modificado por una causa finita), no todas se esfuerzan con la misma intensidad, ni todas duran lo mismo, es decir, no todas viven la misma cantidad de tiempo. En definitiva, podemos decir que, así como la sustancia no existe sin la multiplicidad indefinida de individualidades que engendra en un movimiento inmanente de auto-producción, la eternidad –entendida como la existencia necesaria– no se da sin que de ella se sigan, simultáneamente, infinitas duraciones concretas. La sustancia no se opone (y tampoco niega) a sus afecciones; al contrario, ella es la necesidad de la afirmación absoluta de su existencia. De la misma manera, o por los mismos motivos, la eternidad tampoco se opone (y tampoco niega) a la duración, sino que –en el marco de la única sustancia modificada– se muestran como dos maneras divergentes –pero no opuestas– de afirmar la potencia infinita de existir. La primera es la modalidad de la existencia necesaria que se sigue de la definición de una cosa eterna; y puede atribuirse incluso al entendimiento adecuado humano. La segunda, es la propiedad de la existencia de una cosa determinada y existente *hic et nunc*, es la continuación indefinida de su existencia. Aunque ciertamente estas propiedades o modalidades no expresan de la misma manera la existencia, no son sin embargo opuestas. Una de las afirmaciones más características y polémicas de la doctrina presente en la *Ética* consiste, de hecho, en defen-

¹⁵ Hay entonces una especie de “duplicación simultánea”, o como dice Macherey una “sobredeterminación” de los modos finitos, que sin embargo no significa la afirmación de un abismo entre lo infinito y lo finito. Gueroult habla de una “doble determinación” de los modos.

¹⁶ Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Les editions de Minuit, 1969, p. 28

¹⁷ Los modos infinitos son para Spinoza aquello por lo que los atributos se afectan a sí mismos en la producción de los modos finitos. De manera que, mientras los atributos son realidades eternas y determinantes, que operan como causas de los modos infinitos y de las cosas singulares cambiantes (o modos finitos existentes), los modos infinitos, aunque en sí mismos no son causas que expliquen las *esencias* de las cosas, desempeñan un papel decisivo en la definición de esas esencias particulares. Ahora bien, la condición bajo la cual Dios produce la existencia de las cosas finitas es simultáneamente la de la determinación de un modo finito por otro modo finito, el cual es determinado por otro modo finito, y así sucesivamente *ad infinitum*. (E I, 28 y dem.). Se evitará ver una fractura entre lo infinito que es la causa (determinación) de lo infinito y las determinaciones entre esos modos finitos, unos causa de los otros.

¹⁸ Como leemos en el escolio de la proposición 40 de la quinta parte, que reenvía a la proposición 21 de la primera parte en la que se menciona la causalidad inmediata de los atributos: “[...] nuestra mente, en cuanto entiende, es un modo eterno del pensar que es determinado por otro modo eterno y éste de nuevo por otro, y así al infinito. De tal suerte que todos simultáneamente constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios” (E V, 40 esc., *op. cit.*, p. 267).

¹⁹ Cf. Jaquet, Ch., *op. cit.*, *passim*. Matheron es quien habla de “contemporaneidad”.

²⁰ Macherey, P., *Introduction à l'Éthique. La troisième partie: la vie affective*, París, PUF, 1995, p. 92.

der su coexistencia en el seno de un mismo ser: los modos finitos, pueden ser eternos y durables; el ser humano, es temporal (tiene una duración) y a la vez es eterno por una parte de su entendimiento.²¹

Llegados a este punto, debemos entonces rechazar como falso el problema que plantea un origen absoluto de la duración fuera de la serie (infinita de cosas finitas) en que se producen todas las cosas particulares. No tiene sentido preguntarse en la ontología de Spinoza por la producción, a partir de los atributos y modos infinitos, de una primera modificación finita que sería la causa de la serie infinita de las duraciones. La proposición 28, que desestima la idea de un “salto” o pasaje del infinito a lo finito, resuelve así, casi negando el problema, la aparente aporía del comienzo, y muestra precisamente que no existe una primera y misteriosa causa finita, como tampoco hay un primer infinito naturado.²²

3. Las características distintivas de la *duratio* spinozista

¿Cuáles son las características de esta forma de existencia actual, la duración, que no tiene un comienzo absoluto pero existe necesariamente por causas determinadas? Si dirigimos ahora, en búsqueda de ayuda, nuestra atención a la definición de la *Ética*, y a la perspectiva en que es presentada, constatamos ante todo que no coinciden con la definición que Spinoza da en la obra de 1663 o en la carta 12. En el primer escrito, recordemos, la duración aparecía como el *atributo* por el cual concebimos a las cosas creadas perseverando en su existencia actual. Es decir, en la medida en que es una propiedad inseparable de la existencia total de las cosas creadas, en los *Pensamientos metafísicos* la duración es una afección real, y no un modo de pensar, como el tiempo.²³ Ahora bien, tanto en esa obra como en la primera parte del texto (los *Principios de filosofía de Descartes*), Spinoza se esforzaba por diferenciar ese “atributo” (o propiedad inseparable) de las “cosas creadas” no sólo del ente de razón que es el tiempo, sino ante todo de la propiedad exclusiva de la existencia de Dios: la eternidad. En este sentido, la doctrina era inflexible: la *distinción* entre la duración y la eternidad proviene de una *división* del ser en dos categorías irreductibles, el ser cuya esencia implica la existencia (Dios),

y el ser cuya esencia implica, por sí mismo, una existencia meramente posible (cosas creadas)²⁴. No hay comunicación posible de la eternidad a los modos.

La carta 12 de la *Correspondencia* opera como una especie de bisagra en relación con la doctrina de la temporalidad de Spinoza. Rompe con el punto de vista todavía cartesiano de los *Pensamientos metafísicos*, pero no llega a expresar las consecuencias que se seguirán de la ontología de la inmanencia que postula la *Ética*. Aunque exhibe similitudes importantes con la obra de 1663, modifica sensiblemente su perspectiva. Por un lado, en efecto, el filósofo holandés le explica a Meyer que la distinción entre la eternidad y la duración deriva de la distinción entre la sustancia y los modos, esto es, entre dos géneros de ser irreductibles. En ese sentido, en continuidad con la obra de 1663, la carta sigue presentando la duración como una propiedad de los modos, y no menciona en absoluto su eternidad.²⁵ La duración, de hecho, es explícitamente un concepto que concierne a la *existencia* de los modos, y no a su esencia. Asimismo, la consideración de un mismo problema en estos textos (el del infinito y lo continuo) determina que, tanto en los *Pensamientos metafísicos* como en la carta, la duración aparezca como divisible al infinito (al igual que el tiempo que mide el movimiento de los cuerpos). Sin embargo, por otro lado, no son menos importantes las diferencias que se manifiestan en la misiva. La más importante atañe al fundamento ontológico del que se sigue la distinción entre la eternidad y la duración: Spinoza ya no habla de Dios y de las cosas creadas, sino de la sustancia y sus modos; y vincula esta distinción con la afirmación de la existencia de un infinito actual. No se trata de un simple cambio terminológico, es el principio –explotado radicalmente en la *Ética*– de una modificación profunda de la realidad, que le permite a nuestro autor considerar el problema de la existencia de las cosas finitas naturales desde otra perspectiva irreductible a la del texto de 1663, más centrado en la metafísica y la física cartesianas en una perspectiva cuyo horizonte es la filosofía práctica.

Como no puede ser de otra forma esa ontología afecta también a la concepción de la duración. El primer aspecto a señalar tiene que ver con el “contexto” de su definición en la segunda parte. A diferencia de lo que le decía a Meyer, y sobre todo a diferencia de los *Pensamientos metafísicos*, en la *Ética* la duración

²¹ Cf. Jaquet, Ch., “Le problème de l’articulation entre l’éternité et la durée”, en: *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano, 2012, p. 339. Este artículo es un resumen de una parte del libro *Sub specie aeternitatis*.

²² Sobre esto, véase: Jaquet, Ch., 1997, *op. cit.*, p. 178.

²³ Cf. Spinoza, B., *Pensamientos metafísicos* I, 4, *op. cit.*, p. 256. Asimismo, recordemos lo que afirma por ejemplo en *Pensamientos metafísicos* II, 10: “[...] el tiempo es la medida de la duración, o, mejor dicho, no es nada más que un modo de pensar. De ahí que no solo presupone alguna cosa creada, sino, ante todo, los hombres pensantes. Por su parte, la duración termina donde terminan las cosas creadas y comienza donde éstas comienzan a existir” (*op. cit.*, p. 286).

²⁴ Cf. *Pensamientos metafísicos* I, 4, *op. cit.*, pp. 255-256.

²⁵ Cf. Prelorçntjos, Y., *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris: PUF, 1996, pp. 231-232; Jaquet, Ch., 1997, *op. cit.*, pp. 150-ss.; Id., “La perfection de la durée”, en: *Les Études philosophiques (Durée, temps, éternité chez Spinoza)*, PUF, Paris, 1997, pp. 147-156 (reeditado en: Jaquet, *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, pp. 65-76). Cf. asimismo Rousset, B., “Le réalisme de la durée”, en: *L’espace et le temps (Actes du XXIIe Congrès de l’Association des sociétés de philosophie de langue française)*, Vrin, Paris, 1991, pp. 176-180. Reeditado en Rousset, B., *L’immanence et le salut. Regards spinozistes*, Éditions Kimé, Paris, 2000, pp. 127-132. Citamos de esta última edición.

deja de referirse explícitamente a los modos y a su modalidad finita de existencia.²⁶ En relación con esto, cabe subrayar la sutil simetría que podemos observar entre la definición de la eternidad en la primera parte y la de la duración en la segunda. En efecto, aunque la eternidad es colocada en el marco de las definiciones del *De Deo*, tanto allí como en la quinta parte percibimos el esfuerzo de Spinoza por demostrar que esa propiedad de la existencia (ese ser o experimentarnos eternos) puede ser aplicada legítimamente no sólo a Dios sino también a ciertos modos (infinitos y finitos). La eternidad deja de estar vinculada exclusivamente con la sustancia. Con respecto a la duración sucede algo similar: aunque su definición está en la segunda parte de la obra, dedicada explícitamente a las cosas “que nos pueden llevar como de la mano al conocimiento de la mente humana y de su felicidad suprema”, Spinoza no la define en función de su naturaleza modal, no la refiere exclusivamente a la forma de existencia de los modos finitos, sino a través de sus características “esenciales”, que la distinguen de la eternidad, pero no la oponen a ella. En este sentido, no es en absoluto azaroso que, a diferencia de lo que sucedía en la obra de 1663, la definición de la *duratio* no se ubique inmediatamente después de la de la eternidad, como si aquella fuera sencillamente una imagen mutilada y degradada de ésta.²⁷

Las consecuencias de todo ello son importantes, porque es precisamente el hecho de que la duración deja de referirse de manera manifiesta a los modos lo que permite que esta propiedad pueda expresar un aspecto positivo de su existencia, y no sencillamente el hecho de que son –en virtud de la relación que mantienen su esencia y su existencia– contingentes o posibles, e incluso corruptibles. En la *Ética* la duración no es más el signo de la finitud de las “cosas creadas”, y designa en cambio la continuidad y la productividad de la existencia finita, de una misma potencia singular que varía indefinidamente en función de sus afecciones momentáneas. El discurso se abre así a la reflexión e interrogación de la dimensión afectiva y específicamente “ética” de la existencia humana.

Para comprender mejor las características singulares de la duración spinozista interroguemos los

conceptos que aparecen su definición: “Duración –dice Spinoza– es la continuación indefinida de la existencia. *Explicación*: Digo indefinida, porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita”²⁸. La expresión cuyo significado debemos investigar es la de “continuación indefinida de la existencia”. Es ella la que presenta más problemas de interpretación. Spinoza parece entender esto, porque se toma el cuidado de explicar qué quiere decir con ella. Vayamos sin embargo un poco atrás, porque ésta no es la única vez que utiliza el término “indefinido”. En la obra de 1663, específicamente en la definición 4 de la segunda parte de los *Principios de filosofía de Descartes*, el filósofo holandés reproduce la concepción cartesiana, y asimila lo indefinido a “aquello cuyos límites (si los tiene) no pueden ser investigados por el entendimiento humano”²⁹. Lo indefinido designa allí aquello que el entendimiento humano percibe como ilimitado no en virtud de la naturaleza de la cosa, sino debido a su carácter finito. Incluye entonces lo ilimitado en sí y lo que es ilimitado para nosotros.³⁰ También la carta 12, que estudiamos en el capítulo 3, habla de cosas que se llaman indefinidas.³¹ Éstas, como vimos, remiten a una forma de lo infinito en acto que caracteriza la existencia modal. Pero como dice Jaquet, aunque no niega de manera manifiesta la definición cartesiana, en la misiva lo indefinido no incluye sólo a lo ilimitado en sí y a lo ilimitado para nosotros, sino también a todo aquello que es limitado (porque tiene un máximo y un mínimo) pero indeterminable numéricamente.³²

La *Ética* modifica parcialmente la doctrina. O, dicho de otra manera, profundiza el camino iniciado en ese intercambio con Meyer. Tal como agrega en la explicación, y conforme a lo que dice en la carta 12, en esta obra Spinoza también pone el acento en la imposibilidad de una determinación.³³ Pero aquí la relaciona explícitamente a la naturaleza de la cosa y a su causa eficiente. Esto significa que una *existencia indefinida*, como la de toda cosa finita y singular que dura, no incluye límites en sí misma (esto es, en abs-

²⁶ Es cierto que la definición es puesta geoméricamente en la segunda parte de la obra, cuyo objeto es la mente humana, es decir, precisamente un modo finito. Sin embargo, eso no constituye un argumento decisivo, puesto que Spinoza no la presenta en ese momento como una propiedad de los modos. Preloréntjos, Jaquet subrayan el mismo aspecto. Esto no significa, como resulta bastante claro, que las cosas finitas no duran; sólo indica un cambio de perspectiva, por el cual la eternidad deja de presentarse como una existencia que se opone a la duración, y por el cual, la duración misma conquista una positividad ausente en las otras obras.

²⁷ Esto constituye un aspecto importante de la doctrina de la *Ética*, puesto que muestra que uno de los objetivos de la ontología de la temporalidad spinoziana es indicar, por así decir, la contemporaneidad de la eternidad y la duración, y expulsar cualquier representación del origen (del ser) en términos de una creación jerarquizante.

²⁸ E II, def. 5, *op. cit.*, p. 78

²⁹ Spinoza, B., *Principios de filosofía de Descartes*, *op. cit.*, p. 187.

³⁰ Jaquet, Ch., (1997), *op. cit.*, p. 189

³¹ “[...] algunas cosas son infinitas por su propia naturaleza, otras lo son en virtud de la causa, a la que inhiere, las cuales mientras se conciben en abstracto, se pueden dividir en partes y ser consideradas como finitas; y [...] otras, en fin, se llaman infinitas o, si usted prefiere, indefinidas, porque no se pueden equiparar a ningún número, aunque se pueden concebir como mayores o menores” (Spinoza, B., Carta 12, en *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 135).

³² Jaquet, Ch., (1997), *op. cit.*, p. 189.

³³ “Digo indefinida, porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita” (E II, def. 5 exp., *op. cit.*, p. 78).

tracción de otras cosas); pero no los excluye de manera necesaria.³⁴ Lo indefinido entonces no excluye el límite, pero éste no depende ni de la naturaleza de la cosa ni de su causa inmanente. Mientras atendemos a la cosa misma no podremos encontrar nada que la limite o destruya. La duración, esto es, la continuación de esa existencia actual no puede entonces ser terminada por límites que impondría su propia esencia. De hecho, al contrario, es precisamente la esencia de la cosa la que define continuamente su aptitud de actuar y padecer, de afectar y ser afectada.³⁵ Ahora bien, la duración de la cosa tampoco puede ser determinada o limitada por la causa eficiente que actúa en ella. Dios es la causa eficiente de la existencia de las cosas singulares, tanto inmediata (en cuanto potencia infinita que se expresa de una cierta y determinada forma), como mediata (en la medida en que la serie infinita de las causas finitas determina la aparición y la desaparición de esas cosas en el orden de la existencia)³⁶. Sería pues contradictorio que la causa eficiente afirme y niegue simultáneamente su efecto, que no sólo es una consecuencia necesaria de su acción eterna, sino también una determinación de su propia potencia.

Si bien la duración de una cosa particular es indefinida porque no puede ser limitada por la esencia de la cosa ni por su causa inmanente, mientras existe ella no excluye necesariamente límites. De acuerdo con Spinoza, en efecto, una cosa que tiene una existencia actual finita es determinada si es limitada por otra de la misma naturaleza.³⁷ Lo indefinido no se confunde nunca con lo ilimitado o indeterminado. Hay nacimiento y destrucción de los modos en el orden común de la naturaleza. Por lo tanto, la continuidad de una existencia que dura es “indefinida” (y no “indeterminada” o “ilimitada”) porque la eventualidad –más temprano o más tarde– de una causa exterior de limitación o destrucción nunca está excluida.³⁸ Esto significa que, según el modelo de la causalidad transitiva, la duración de una cosa particular no es determinada sino por límites exteriores, provenientes de otras existencias particulares o potencias singulares; la eventual aunque necesaria limitación deriva de su co-presencia en una red infinita de modos, y de la reciprocidad de las relaciones que determinan esa modalidad de existir. Pero esa limitación, esa

eventual destrucción del modo, no es nunca interior o inherente a la duración de la cosa, que continuaría existiendo indefinidamente, siempre por la misma potencia que la hace existir actualmente. Comprendemos entonces un aspecto importante que subyace a la antropología de Spinoza: el hombre, que es “una” cosa que se expresa en los dos modos finitos que conocemos (cuerpo y mente) y existe actualmente *hic et nunc*, nunca deja de ser sólo una *parte de la naturaleza*; y por esta razón, aunque ciertamente puede ser activo (precisamente en la medida en que tiene ideas adecuadas), mientras dura no puede evitar padecer cambios –variaciones de su potencia– ocasionados por la presencia de otras causas exteriores contrarias y más potentes.³⁹

Como vemos, la duración expresa la *continuación indefinida* de la existencia de las cosas singulares o individuos. Esa es una característica importante que se desprende de su definición en la *Ética*. Con ciertos reparos, replica las definiciones de los textos que mencionamos antes, para los cuales la duración es “idéntica” a la *existencia actual presente* de las cosas finitas.⁴⁰ Ahora bien, puesto que toda existencia expresa una esencia, el problema es cómo se relaciona la duración (o la continuación indefinida de la existencia) con la *esencia* de la cosa finita existente (que dura). En la *Ética* la perspectiva desde la cual se define y caracteriza a la duración de las cosas cambia, y lo central pasa a ser la inmanencia, el vínculo que determina la relación entre la esencia y la existencia, entre lo infinito y lo finito. Spinoza sigue afirmando que la esencia del modo no es causa de la duración del modo; por eso podemos concebir (o mejor, imaginar) los modos de manera contingente, al margen del orden de las causas que los llevan a la existencia. Pero a diferencia de lo que simplemente sugería en la obra de 1663, ahora sostiene que la *fuerza* por la que se esfuerzan en perseverar en la existencia las cosas finitas es detentada por ellas mismas, afirmada desde su “interior”. Spinoza lo dice claramente en las proposiciones 6 y 7 de la tercera parte: todas las cosas, *en cuanto está en ella*, se esfuerzan por perseverar en su ser; y ese esfuerzo continuo e indefinido por perseverar constituye la *esencia actual* de la cosa.⁴¹ La *Ética* opera así una ruptura radical respecto de lo

³⁴ “[...] la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa. De ahí que, mientras atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla” (E III, 4 dem.; *op. cit.*, p. 132).

³⁵ Cf. Israël, N., *Le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001, p. 35

³⁶ Cf. Israël, *op. cit.*, p. 36. Como mencionamos antes, Dios es según Spinoza causa de que las cosas comiencen a existir y de que perseveren en la existencia; es decir, en otras palabras, Dios es causa de que las esencias existan necesariamente, y también del hecho de que toda existencia exprese una esencia positiva.

³⁷ E I, def. 2, *op. cit.*, p. 39

³⁸ E IV, Axioma, *op. cit.*, p. 187

³⁹ El único axioma de la parte cuarta, que trata sobre la esclavitud o padecimiento humano, sostiene en efecto: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida”. E IV, ax. 4. Utilizamos la traducción de Vidal Peña (Alianza, Madrid, p. 289) puesto que nos parece más clara que la de Domínguez. El original latín dice: “*Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunquē data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui*” (G II, p. 210).

⁴⁰ Spinoza, B., *Pensamientos metafísicos*, I, 4, *op. cit.*, pp. 255-256.

⁴¹ E III, 6 y 7, *op. cit.*, pp. 132-133 (G II, p. 146: “*Unaqueque res, in quantum in se est, in suo esse perseverare conatur; Conatus, quo unaqueque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*”). La esencia de una cosa existente es necesariamente actual

afirmado en los *Pensamientos metafísicos*, en donde se sostiene que las cosas creadas perseveran en su existencia actual porque están sostenidas, a cada instante, desde el exterior por la potencia divina.⁴² Spinoza pone ahora el acento en el esfuerzo singular de cada cosa finita. Por la causa inmanente que se afirma en ellas en todo momento de su existencia, las cosas finitas –expresiones afirmativas de la sustancia– no necesitan una creación continua por parte de Dios. Lejos de ser simplemente el signo de la finitud y de la contingencia de la existencia modal, la duración aparece pues en la *Ética* en su dimensión más positiva, vinculada al fundamento del esfuerzo que define la esencia de todas las cosas, vinculada a la causa inmanente e infinita que se afirma necesariamente en ella, o que ella expresa de cierta y determinada manera. En este sentido, es cierto –como sostienen algunos intérpretes– que en la doctrina de Spinoza la eternidad y la duración remiten a un aspecto del infinito (actual) que les es propio: infinito por la fuerza de su naturaleza (la eternidad) e indefinido por la fuerza de su causa (la duración)⁴³.

Esto nos permite comprender otra de las características más distintivas de la duración spinozista: su indivisibilidad intrínseca.⁴⁴ Además de indefinida, la duración es en sí misma indivisible. ¿Qué quiere decir esto en una filosofía que sostiene que la sustancia es indivisible, y que ella es la causa de todos sus modos? Macherey dice que, en una filosofía como la de Spinoza, explicar una cosa por su causa según el modelo de la causalidad transitiva no es, en última instancia, explicarla. Hay que remitirla a la causa inmanente que la produce, al mismo tiempo que se produce a sí misma. Nos parece que algo similar puede decirse de la duración de las cosas particulares: si bien la causalidad afirmada en la proposición 28 de la primera parte se refiere explícitamente a la producción de las cosas finitas y permite compren-

der la génesis de su duración, o el comienzo relativo de una cosa en la existencia, no agota la comprensión adecuada de su naturaleza (de la naturaleza de su existencia)⁴⁵. Concebidas por el entendimiento, en efecto, la existencia de las cosas es para Spinoza la misma fuerza divina actuando de cierto y determinado modo. Cuando el entendimiento percibe o concibe la duración (la existencia actual presente) a partir de su vínculo profundo con la causa inmanente que la produce necesaria y eternamente, aparece como pura afirmación sin límite, como una continuación *indivisible*. Como una misma fuerza inseparable en partes. Para decirlo de otra manera, la duración se presenta como una potencia carente de partes realmente distintas, y no se divide en momentos irreductibles entre sí que necesitan una causa exterior que los una.⁴⁶ Insistamos en este punto: el antes y el después, en los que sin dudas se despliega el *conatus*, no necesitan una creación continua para expresar una continuidad, precisamente porque no dividen la duración o existencia, sino que al contrario expresan su continuación indefinida. Aquí la radica la originalidad de Spinoza: la *continuatio* de la duración, o mejor dicho, la *continuatio* que define por así decir esencialmente a la duración o existencia de una cosa, no es como en Descartes una serie de instantes discretos y contingentes, sostenidos desde el exterior por la creación divina.

Ciertamente, una cosa que dura no es infinita por su naturaleza y no pertenece al género de infinito absolutamente indivisible propio de la sustancia eterna. Por eso, es posible imaginar y dividir la existencia de las cosas. Pero cuando se las vincula con su causa inmanente y no se la desprende de la eternidad –con la que se articula de manera necesaria–, su duración aparece sencillamente como la continuación indefinida de su existencia, y los momentos sucesivos que parecen dividirla (el antes y el después) como el resultado de la co-existencia de los modos.⁴⁷ En otras

según Spinoza. En este sentido, el adjetivo “actual” vinculado a la esencia de toda cosa que se esfuerza por perseverar en el ser, no agrega nada nuevo al concepto de “esencia”. Simplemente sirve para subrayar un aspecto de toda cosa singular, esto es, de toda existencia que expresa una esencia, a saber: el hecho de que es una potencia, que produce necesariamente efectos, que tienden a reproducir su forma.

⁴² Cf. *Pensamientos metafísicos*, II, 10, *op. cit.*, p. 291.

⁴³ En definitiva, como sostiene Rousset (“Le réalisme de la durée chez Spinoza”, *op. cit.*, p. 129), la duración es la “dimensión del devenir”, la dimensión propia de lo indefinido de lo finito. Sobre esto, véase también: Jaquet, Ch., *op. cit.*, p. 202; Israël, N., *op. cit.*, p. 37. Spinoza elige el adjetivo “indefinido” antes que el de “infinito” para caracterizar la continuidad de una existencia que dura porque de acuerdo con su ontología la eventualidad de una o varias causas de destrucción no está nunca excluida.

⁴⁴ Es cierto que ya en la carta 12 Spinoza afirmaba esto (“De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos [...] es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros”. Cf. Carta 12, *op. cit.*, p. 133). Sin embargo, el filósofo holandés no deja allí de referirse a la división de la duración en partes en el seno de la discusión relativa al infinito actual. En la *Ética* ese aspecto no aparece más; es decir, Spinoza deja de analizar la duración en función del tiempo que la delimita, y pasa a referir la distinción entre la duración y el tiempo al problema de la afectividad humana, para subrayar el carácter esencialmente continuo de la existencia modal.

⁴⁵ En la duración o existencia actual presente hay encadenamiento sucesivo, el antes no se confunde con el después; pero eso no significa que la duración sea, *en sí misma*, sucesiva o divisible; muchos menos que sea discontinua. Hay en este sentido un aspecto decisivo de la duración –definida como la *continuación* indefinida de la existencia– que es irreductible a cualquier partición y/o sucesión discontinua, esto es, irreductible tanto al encadenamiento que afirma Spinoza en E I, 28, como también a la distinción *imaginativa* en el seno de la duración de un “antes” y un “después”.

⁴⁶ Jaquet, Ch., *op. cit.*, p. 164. Con algunas diferencias, también Israël entiende que la duración es en sí misma indivisible, o que expresa una continuidad indefinida.

⁴⁷ Gueroult expresa esto claramente: “Si l’on considère le mode dans l’intériorité de la cause immanente qui produit et soutient du dedans son existence, la durée de son existence paraît infinie et indivisible, car, que sa puissance d’exister soit actualisée ou non selon son infinité, elle reste toujours au fond de lui ce qu’elle est dans sa racine, à savoir affirmation sans limite, absolue ou infinie. C’est pourquoi, participant de l’éternité de l’acte par lequel Dieu produit et lui-même et toute chose, sa durée se révèle, lorsqu’elle est saisie dans l’intériorité de ce qui la pose et la constitue, comme une tendance (*conatus*) indéfinie et indivisible. C’est ce que nous expérimentons dans la durée vécue”; “Ce vécu, qui, aujourd’hui, en particulier chez Bergson, est opposé à l’intellectuel, est, chez Spinoza, expérimenté par l’entendement seul. C’est l’imagination, et non l’intellect, qui substitue le

palabras, entonces, el carácter indefinido de la duración deriva de la potencia sin límite interno del modo finito, de su *conatus*; su divisibilidad, y por lo tanto su discontinuidad, en cambio, de la causalidad transitiva que condena a las cosas singulares a afectarse mutuamente y a imaginar. Ahora bien, para Spinoza sólo la causalidad inmanente de Dios permite desplegar la propiedad característica e irreductible de la duración, tal como aparece en la *Ética*: como continuidad indivisible de una potencia que varía conforme a los encuentros con otras potencias.

Si bien puede legítimamente concebirse como una especie de cantidad continua, puesto que expresa la perseverancia en la existencia de un ser finito y no es incompatible con alguna forma de distinción de momentos en su desplegarse (antes y después), esa continuación indefinida no se reduce a una cantidad medible sino a través de una *abstracción*: la del modo respecto de la sustancia, la del esfuerzo en relación con la fuerza determinada que afirma. Spinoza se refiere explícitamente a esto en el escolio de la proposición 45 de la segunda parte: “Aquí no entiendo por existencia la duración, esto es, la existencia en cuanto que es concebida abstractamente y como una especie de cantidad”⁴⁸. A pesar de las apariencias, nuestro autor no está afirmando que la duración es sin más una cantidad; al contrario, dice que cuando es concebida abstractamente aparece como una especie de cantidad. En otras palabras, cuando separamos la duración (o existencia actual presente) de una cosa de su fundamento ontológico (la sustancia eterna), para considerarla en relación al contexto fenomenológico cuyo determinismo se nos escapa (la serie infinita de las causas que la producen y reproducen *hic et nunc*), estamos condenados a imaginarla como una especie de cantidad.⁴⁹ La existencia de una cosa finita que dura, en este sentido, no se reduce a una simple cantidad de esfuerzos sucesivos por perseverar. Debe juzgarse, sobre todo en el horizonte “ético” de la obra póstuma, en función de la *cualidad* dinámica y afectiva que necesariamente expresa, puesto que designa la existencia continua e indivisible de una potencia varia-

ble, susceptible de aumentos o disminuciones reales, que no son tales por obra de una mente que compara estados, sino en virtud de una verdadera transición afectiva que deriva de un encuentro de potencias.⁵⁰

Finalmente, y vinculado a esto último, hay algo más que caracteriza el análisis conceptual de la duración en la *Ética* que merece brevemente aquí nuestra atención. Como hemos visto, en la publicación de 1663 y en la carta 12 el estudio de la duración es también desarrollado a partir de su aspecto, por así decir, gnoseológico.⁵¹ Según la primera, la duración (de un acontecimiento o del movimiento de un cuerpo físico) puede ser “explicada” por el tiempo⁵²; de acuerdo con la segunda, todo individuo puede determinar a voluntad una duración e imaginarla entonces como una cantidad; también puede ser presa, casi involuntariamente, de la confusión entre la duración de una cosa y la imaginación del tiempo de su existencia.⁵³ En la obra póstuma ese aspecto gnoseológico está por supuesto presente, pero las consecuencias que de él extrae Spinoza están orientadas por y hacia la dimensión propiamente “ética” y afectiva. Las proposiciones 30 y 31 de la segunda parte de la *Ética*, que explican que los seres finitos tienen un conocimiento muy inadecuado tanto de la duración de su propio cuerpo como de la duración de las cosas singulares que están fueran de ellos, nos permiten corroborar esto. Spinoza recuerda primero que la esencia de los modos no es la causa de su existencia o duración, y que por eso la esencia del cuerpo no es causa de la duración de ese cuerpo. Pero tampoco lo es la naturaleza absoluta de Dios, que es la causa inmediata de las leyes que regulan la determinación de los modos finitos (cuerpos e ideas). La existencia actual presente o duración del cuerpo humano depende de lo que Spinoza llama el orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas (*communi naturae ordine et rerum constitutione*), esto es, de la trama infinita de las causas finitas singulares. Ahora bien, el conocimiento adecuado de ese orden escapa a la mente humana finita, que percibe inadecuadamente su propia duración.⁵⁴ La proposición 31, en fin, extiende la argumentación

discontinúe au continu, découpe la durée en fragments; c'est, au contraire, l'intelligence qui expérimente le continu et la durée par l'idée intuitive qu'elle a de la procession de toute chose, et de moi-même, à partir de la substance éternelle, infinie et indivisible” (Gueroult, M., *op. cit.*, t. I, pp. 503-504 y nota 17, respectivamente).

⁴⁸ E II, 45 esc., *op. cit.*, p. 112

⁴⁹ Matheron, A., “Remarques sur l'immortalité chez Spinoza, en Matheron, A., *op. cit.*, p. 683

⁵⁰ Zac parece apoyar esta interpretación: “[...] la durée est, selon Spinoza, de l'ordre de la qualité. Il y a dans la notion de durée non seulement l'idée de succession, en tant qu'elle relève de l'indefini et non de l'infini, mais aussi l'idée de tension, car la continuation d'une chose finie dans son existence actuelle est déterminée au sein d'un champ de forces qui se forme par la rivalité réciproque des modes” (Zac, S., “Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson”, en: *Essais spinozistes*, PUF, Paris, 1985, 29)

⁵¹ Lo mismo puede decirse de la eternidad. En este sentido, como sostiene Spinoza, por un lado la mente humana “tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios” (E II, 47), aunque la confunde con una especie de duración infinita. Y por otro lado, no obstante sea la mayoría de las veces confundida con la duración o atribuida a la imaginación, la mente tiene (o puede tener) también un conocimiento de su propia eternidad (E V, 34, esc.). Es este segundo caso el que concierne a la salvación o beatitud.

⁵² Pero, a diferencia de la escolástica y de Descartes, Spinoza argumentaba en más de una ocasión la imposibilidad de explicar la eternidad de Dios a partir de una duración infinita.

⁵³ En la carta 12 de la *Correspondencia* a Meyer, Spinoza dice, en línea con la publicación de 1663, que la esencia de los modos no implica la existencia necesaria. Pero se refiere al tiempo como “auxiliar de la imaginación” y subraya los peligros de confundirlo con la duración, como por ejemplo el peligro de dividir en momentos discontinuos la propia existencia.

⁵⁴ E II, 30, *op. cit.*, p. 102: “De la duración de nuestro cuerpo no podemos tener más que un conocimiento sumamente inadecuado. *Demostración*. La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia (por 2/ax. 1) ni tampoco de la naturaleza absoluta de Dios (por 1/21). Por el contrario (por 1/28), él es determinado a existir y a obrar por causas tales que también ellas son determinadas por otras a existir y a obrar de cierta y determinada

al conocimiento de las cosas exteriores con las que el cuerpo humano entra necesariamente en contacto: dependen de una trama causal cuyo encadenamiento y cuyas circunstancias desconocemos.⁵⁵

De estas proposiciones, entonces, se sigue que no sabemos durante cuánto existirá un individuo; no podemos conocer con certeza absoluta cuando sucederá un acontecimiento futuro. Y, sin embargo, no podemos evitar determinar los tiempos de existencia de las cosas; nuestra imaginación está por su propia naturaleza abierta a los encuentros y las comparaciones, y no es afectada igualmente por una cosa pasada que por una presente o futura. Esos pasajes, que aquí apenas mencionamos, explicitan así las condiciones de incertidumbre en la que los seres finitos se hallan naturalmente, es decir, la situación concreta en la que existen los individuos, por así decir, inmediata y espontáneamente. Condenados por su propia naturaleza finita a conocer las cosas exteriores a partir de las ideas de las afecciones de su cuerpo –y por lo tanto, en la medida en que se suceden o acontecen–, los seres humanos no pueden tener un conocimiento adecuado de la duración de las cosas; y precisamente por eso determinan los tiempos de existencia de las cosas (y de su propio cuerpo) por la imaginación.⁵⁶ Lo cual, como sugiere más de una vez Spinoza, tiene ante todo consecuencias vitales y existenciales, es decir, éticas.⁵⁷ Si entonces vale la pena estudiar el impacto de la imaginación de la duración en una obra como esta, eso se debe sin dudas al hecho de que ese impacto nos dice mucho acerca de la situación concreta del ser humano, esto es, acerca de las condiciones de su existencia inter-humana, pero también acerca de las condiciones de su progresiva y posible liberación, que consiste en la conquista del tiempo de la propia vida, en hacer que los afectos nocivos duren poco y ocupen sólo de manera circunstancial nuestra mente.

4. Conclusión

Como buscamos mostrar, la duración, en tanto existencia actual de una cosa, no se opone en la Ética

a la eternidad, que es otra forma de existencia. La duración es sencillamente otra manera de existir, es la manera de existir característica de las cosas finitas. Es la manera de existir de los seres humanos. Esa existencia se manifiesta (o jugando con el lenguaje, podríamos decir esa existencia existe) como “esfuerzo” por perseverar en la existencia. Como una “continuación” indefinida y finita al mismo tiempo: indefinida porque nada en la esencia o potencia de los individuos niega ese esfuerzo, finita porque tiene un comienzo en el orden común de la naturaleza (y no en su esencia) y también un final, que obedece a causas determinadas y naturales. La duración, por la inmanencia, aparece ahora como continuación. Spinoza no destaca más –como en los *Pensamientos metafísicos*– la divisibilidad de la duración de las cosas. No porque no podamos, recurriendo a la imaginación, concebir una duración más larga o más corta que otra. Sino porque aquello que Spinoza quiere subrayar con ese concepto es la característica más sobresaliente del ser finito: su continuación, su esfuerzo perpetuo y siempre expresivo de la potencia afirmativa que lo define.

En la doctrina madura de Spinoza la duración deja de presentarse como una existencia divisible o dividida. Avanzando en la dirección sugerida ya en la carta 12, el acento está puesto en su indivisibilidad intrínseca. El antes y el después en que se expresa necesariamente el *conatus* no son momentos independientes o separados que necesitarían el concurso de un Dios trascendente, que actúa contingentemente sobre el mundo que creó. Aún cuando expresa el hecho de que la esencia de las cosas finitas no implica la existencia, la *duratio* spinozista (la existencia actual de las esencias singulares) no se opone a la eternidad, como la necesidad se opone a lo contingente. Manifestando una positividad que carecía en las obras precedentes, esta propiedad de la existencia finita depende de otro tipo de necesidad: la del orden común de la Naturaleza, es decir, de la serie infinita de las causas finitas. Existir en acto y durar, para una cosa natural como el ser humano, implica pues existir por causas determinadas que expresan siempre la potencia infinita.

manera, y éstas a su vez por otras, y así al infinito. Así, pues, la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas. En cambio, el conocimiento adecuado de cómo están constituidas, se da en Dios en cuanto que tiene las ideas de todas ellas, y no en cuanto que sólo tiene la idea del cuerpo humano (por 2/9 cor.). Por tanto, el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo es sumamente inadecuado en Dios, en cuanto que se considera que sólo constituye la naturaleza de la mente humana, esto es (por 2/11 cor.), este conocimiento en nuestra mente es sumamente inadecuado”.

⁵⁵ E II, 31, *op. cit.*, pp. 102-103: “De la duración de las cosas singulares que están fuera de nosotros no podemos tener más que un conocimiento sumamente inadecuado”.

⁵⁶ Cf. E IV, 62, escolio, *op. cit.*, pp. 225-226. En este escolio Spinoza concluye algo central: puesto que no podemos determinar con la razón el conocimiento de la duración de las cosas, resulta que en la vida cotidiana no somos afectados igualmente (*aeque*) por la imagen de una cosa presente que por la de una cosa futura. En la Ética, en efecto, Spinoza muestra cómo la potencia de los afectos disminuye cuando sus causas están ausentes o aparecen lejanas temporalmente. De esto resulta que nuestros juicios éticos, con los cuales nos esforzamos por determinar lo que nos es bueno o malo, son ante todo imaginarios e imaginativos.

⁵⁷ “De donde resulta que el conocimiento que tenemos del bien y del mal, no es sino abstracto o universal, y el juicio que hacemos sobre el orden de las cosas y la conexión de las causas, a fin de poder determinar que nos es bueno o malo en el presente, es más bien imaginario que real” (E IV, 62 esc., *op. cit.*, pp. 225-226). El escolio se apoya en la proposición 31 de la segunda parte, único lugar al que es remitido para probar algo.

Bibliografía

- Chauí, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- Descartes, R., *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, Aflaguara, 1977.
- Descartes, R., *Los principios de la filosofía*. Buenos Aires, Losada, 1997.
- De Dijn, H., *The Way to Wisdom*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1996
- Gueroult, M., *Spinoza, t. I. Dieu*, París, Aubier Montaigne, 1968.
- Gueroult, M., *Spinoza, t. II. L'Ame*, París, Aubier Montaigne, 1974.
- Israël, N., *Le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001.
- Jaquet, Ch., *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, París, Kimé, 1997.
- Jaquet, Ch., "Le problème de l'articulation entre l'éternité et la durée". En: Morfino, V., *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano, 2012.
- Jaquet, Ch., *Les Études philosophiques (Durée, temps, éternité chez Spinoza)*, PUF, Paris, 1997, pp. 147-156. Reeditado en: Jaquet, Ch., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, pp. 65-76.
- Macherey, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la cinquième partie: les voies de la libération*, París, PUF, 1994.
- Macherey, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la troisième partie: la vie affective*, París, PUF, 1995.
- Macherey, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la deuxième partie: la réalité mentale*, París, PUF, 1997.
- Macherey, P., *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie: la nature des choses*, París, PUF, 2001.
- Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Les éditions de Minuit, 1969.
- Matheron, A., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, 2011.
- Prelorentjos, Y., *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris: PUF, 1996.
- Prelorentjos, Y., *La durée chez Spinoza* (tesis inédita), Université de Paris IV (Sorbonne), 1992.
- Rousset, B., *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: Vrin, 1968.
- Rousset, B., *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, Paris, Kimé, 2000
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000
- Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 2001
- Spinoza, B., *Tratado teológico político*, Altaya, Barcelona, 1994
- Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.
- Spinoza, B., *Principios de la filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos/Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 2006.
- Zac, S., *Essais spinozistes*, PUF, Paris, 1985.