

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam*, 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

UNIVOCIDAD *VERSUS* DUALIDAD EN SPINOZA: HISTORIA DE UNA CONFUSIÓN.

Antonieta García Ruzo
Professora, Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina
agarcia@bedes.com.ar

RESUMEN: El presente trabajo aborda el problema dualista en la ontología spinoziana. Éste pretende reconstruir brevemente la historia de la discusión en torno a esta problemática, con el fin de analizar en qué términos interpretó la tradición las duplas esencia-existencia, eternidad-duración, infinito-finito, sustancia-modos. El objetivo será poner de manifiesto los errores que surgen tanto de entender estas distinciones como ontológicas, como de ignorarlas. La apuesta será, en cambio, la de una lectura que permita reivindicar la dualidad en Spinoza, pero que deje ver en qué sentido esta es una dualidad gnoseológica y no ontológica. Es decir, mostrar de qué manera las duplas que encontramos a lo largo de la obra de Spinoza refieren a perspectivas o modos de conocer lo real, y no a estratos del ser. Creemos que, de este modo, la tan denostada dualidad no sólo se vuelve compatible con la univocidad del ser, sino que permite una comprensión más acabada del auténtico espíritu spinozista.

PALABRAS-CLAVE: Spinoza, Dualismo, Univocidad, Infinito, Finito, Ontología, Gnoseología.

INTRODUCCIÓN

El problema en torno a la relación entre lo infinito y lo finito en Spinoza ha sido largamente discutido por los intérpretes y comentaristas de su obra. Que Spinoza plantee un monismo sustancial y que, a su vez, insista en la distinción entre ciertos conceptos que dan lugar a la dualidad, como son Sustancia-modos, infinito-finito, esencia-existencia, y eternidad-duración, ha generado confusión entre los lectores y receptores de su ontología. Las perspectivas en torno a la relación entre estos pares de conceptos han derivado en un abanico de interpretaciones no solo distintas, sino incluso opuestas entre sí.

El objetivo del presente trabajo es reconstruir el estado de la cuestión de las discusiones teóricas acerca de esta problemática, y cómo esta llega hasta nuestros días. Para esto, proponemos una clasificación de estas distintas interpretaciones que, sin pretender ser exhaustiva, aspira a clarificar este complejo panorama. En este sentido, señalamos tres tipos de lecturas: las platónicas, las unilaterales y las unívocas¹. La intención es brindar una caracterización profunda de cada una, a partir de los trabajos de sus más importantes exponentes. Nuestra hipótesis es que ninguna de las tres considera de manera profunda y radical el lugar que el conocimiento humano ocupa en este problema y, por lo tanto, terminan por caer en lecturas anti-monistas o acérrimamente anti-dualistas, sin terminar de encontrar el lugar que la dualidad ocupa en el sistema de Spinoza.

Finalmente, se indagará una última vía, exiguamente explorada por la tradición, a la que daremos el nombre de “perspectivismo”. Esta se

1 La terminología responde a una cuestión organizativa y no pretende ser rigurosa.

caracteriza por intentar abordar los problemas ontológicos a partir de su cruce con la teoría del conocimiento de Spinoza. Partiendo de los pocos análisis que se han hecho desde esta óptica, intentaremos mostrar cómo en ella se halla la única clave posible para pensar el lugar de las distinciones en el corpus spinozista. Nuestra hipótesis es que solo a partir de abordar el problema dual no como ontológico, sino como gnoseológico, se puede comprender el verdadero espíritu spinozista. Solo a partir de ello se entiende en qué sentido ser spinozista no implica resignarse a un dualismo que huele a trascendentalismo, ni aferrarse a un monismo temeroso y obstinado en eliminar cualquier separación, sino que radica justamente en comprender cómo dualidad y univocidad no solo pueden, sino que deben, coexistir.

LECTURAS PLATÓNICAS

Las lecturas platónicas pueden ser caracterizadas como aquellas que ven en el corpus spinoziano la expresión de un dualismo ontológico de tipo platónico. Es decir, aquellas que leen en las duplas mencionadas una distinción real y permanente. En este sentido, establecen que nuestro filósofo postula una diferencia de ser categórica entre dos ámbitos tajantemente divididos: por un lado, la causa, lo infinito, la Sustancia, Dios, lo eterno, lo necesario, las esencias. Por el otro, como efecto distinto y, por momentos, opuesto, lo finito, las modificaciones, lo contingente, lo que dura, las existencias.

Entre sus exponentes podemos encontrar autores como Valterri Viljanen, quien en su texto *Spinoza's Geometry of Power* (2011) establece desde las primeras líneas una dualidad contundente que se ve expresada, sobre todo, en las duplas eternidad-temporalidad y esencias-existencias.

En el primer capítulo de su libro, distingue entre esencias y existencias. Allí brinda el núcleo de su interpretación de modo directo y conciso, estableciendo que en Spinoza se lee una distinción al estilo platónico entre dos estratos del Ser. La prioridad ontológica no tarda en llegar: el autor establece, a continuación, que las esencias son las únicas que tienen *status* ontológico independiente, ya que están contenidas en Dios y dependen solo de la esencia divina para ser, es decir, no necesitan de la existencia. Las esencias “pertenecen a”, y están “situadas en”, un ámbito ontológico diferente del de lo que existe. A estas, agrega, no pertenece el tiempo, sino la eternidad (VILJANEN, 2011, p. 10).

Lo real, así, parece tener dos capas. De hecho, Viljanen sostiene que esta es, en resumen, la propuesta spinozista, que se manifiesta de modo más maduro y acabado en su obra central. Es en la *Ética* donde esto se ve expresado de manera concluyente, haciendo base fundamentalmente en la distinción entre eternidad y temporalidad: las esencias son eternas, las cosas son temporales (viljanen, 2011, p. 21). La relación entre ambas es de causalidad, las últimas son meras consecuencias o efectos de las primeras, y nuestro *conatus* no es más que el esfuerzo en pos de la realización de esta esencia que nos determina a priori y definitivamente. Viljanen lo resume del siguiente modo:

Esto lleva a Spinoza a la afirmación de que solo las esencias formales eternas que se siguen de los atributos divinos pueden ser la base de la realidad: es solo gracias a esta capa atemporal de entidades casi-geométricas enraizadas en la esencia de toda la naturaleza, que las cosas pueden formar un todo ordenado. Nada merece ser llamado real si no está incluido en este plano infinito que el Spinoza de 1660 llama “el ser de las esencias”, y que en los 70 llama “las cosas consideradas bajo la perspectiva de la eternidad”. Es lo eterno en nosotros lo que determina aquello que somos (VILJANEN, 2011, p. 29, la traducción es nuestra).

Esto lo lleva al punto de establecer que la existencia concreta no es una nota necesaria de lo real. Cualquier esencia verdadera está dotada de una forma de realidad absoluta (VILJANEN, 2011, p. 15), independientemente de su existencia actual. La independencia es total, la división es categórica, la dualidad es insuperable.

En la misma línea se encuentra el artículo *Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal* de Don Garrett (2009). En éste, el autor parte de $\epsilon\mu\pi\theta^2$ para analizar las categorías de esencia y existencia tal como se muestran a lo largo de la *Ética*. Su tesis es que el ser de una cosa singular no es más que un modo de ser derivado de su esencia formal, que lo precede y determina. Es decir, establece el modo de existencia como corolario de la esencia. Así se repite la tesis de Viljanen: la ontología de Spinoza postula una relación causal o de inferencia entre dos estratos distintos en lo que se refiere a las cosas singulares.

Esta separación lo lleva al autor a defender una lectura en la que las esencias formales de las cosas singulares pueden o no actualizarse. En otras palabras, en la que perfectamente podemos pensar esencias formales sueltas, abstractas, sin existencia real o actual. Esto es, en palabras de Garrett, una cantidad de “posibilidades in-actualizadas”. Es decir, una multiplicidad de esencias formales que pueden o no comenzar a existir, o actualizarse (GARRETT, 2009, p. 287).

Un poco más adelante, Garrett establece que la diferencia entre las esencias formales y las cosas singulares de las cuales son esencias es

2 “Las ideas de las cosas singulares – o sea, de los modos - no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios”

radical: las primeras son modos infinitos, mientras que las últimas son modos finitos. Con las siguientes palabras lo expresa el autor:

La esencia formal de una cosa singular no es, sin embargo, idéntica a la cosa misma. La cosa singular, teniendo una existencia finita y determinada (por 2d7), es un modo finito, mientras que su esencia formal es un modo infinito. Como ya hemos dicho, el ser de la esencia formal de una cosa singular, no es él solo suficiente para que la cosa singular exista (GARRETT, 2009, p. 290, la traducción es nuestra).

La brecha se vuelve insondable. Su propuesta termina en un dualismo radical: las esencias formarán parte de lo infinito, las existencias, de lo finito. Esto lo lleva a nuevas concesiones duales: la distinción entre los ámbitos de la eternidad y la temporalidad no tarda en llegar. El autor establece que mientras que la cosa singular existe durante una duración limitada, la modificación del atributo que constituye la esencia formal de la cosa es permanente y se sigue de la naturaleza absoluta del atributo, tal como se espera en un modo infinito (GARRETT, 2009, p. 290). De esta manera, a las cosas singulares existentes pertenece la duración, mientras que a las esencias formales de estas, la eternidad.

Christopher Martin en *The Framework of essence in Spinoza's Ethics* (2008), en continuidad con el planteo dual, defiende la “dualidad de las esencias modales”. Así, separa entre la esencia única de la cosa (esencia actual), y la esencia que comparte al formar parte de una misma especie (esencia formal). La esencia actual es el *conatus*, es particular y es durable. La formal es común a muchos modos y eterna. Entre ambas establece una relación al estilo platónico entre Ideas y copias.

El autor parte de ciertas declaraciones indirectas del corpus spi-

noziano para defender una hipótesis que parece estar en las antípodas del planteo de Spinoza: esencias universales (martin, 2008, p. 495). Martin se basa, por ejemplo, en eiv,p31, dem. y eiv,p35, dem., donde aparece la expresión “nuestra naturaleza” para hablar de la naturaleza compartida por cada ser humano, o en ev, donde Spinoza caracteriza la esencia eterna de los modos como impersonal. Todo esto le permite establecer una distinción entre lo que nos hace iguales a todos los seres humanos, y que él identifica como esencia formal, que será eterna y compartida por los miembros de una misma especie, y aquello que nos define y particulariza como individuos, es decir, nuestra esencia actual, que es durable e individual (MARTIN, 2008, p.493).

El dualismo es forzoso: en Spinoza hay dos estratos del ser absolutamente distintos y separados. La “esencia formal y objetiva tiene una existencia independiente de la existencia actual del modo del cual es esencia” (martin, 2008, p. 500, la traducción es nuestra). Esto lleva a Martin a una conclusión muy similar a la de Don Garrett: las esencias formales son identificadas con los modos infinitos o leyes de la naturaleza (MARTIN, 2008, p. 504). Estas funcionan como intermediarias entre la Sustancia/sus atributos y el orden de los modos finitos (MARTIN, 2008, p. 505).

La relación entre las esencias formales y las actuales, o entre infinito y finito, estará planteada en términos platónicos. Martin la asemeja a la “relación entre ideas y copias” (MARTIN, 2008, p. 507), donde las esencias actuales no son más que expresiones o ejemplificaciones particulares de las esencias formales. El autor utiliza palabras como “participación” o “instanciación” (MARTIN, 2008, p. 508) para explicar la manera en que ambas se vinculan.

Tad Schmaltz, en *Spinoza on Eternity and Duration* (2015), también realiza una lectura platónica de la ontología spinoziana, haciendo hincapié fundamentalmente en la dupla eternidad-duración, que termina recayendo en la de esencia formal-esencia actual. Para esto rastrea la dualidad no solo en la *Ética*, sino también en *Pensamientos Metafísicos* y en la Epístola XII.

El autor distingue entre la Sustancia y las esencias formales comprendidas en sus atributos, a los que atribuye la nota de eternidad, y los modos, que solo poseen una existencia durable (SCHMALTZ, 2015, p. 206). Esto lo lleva a establecer que las cosas, a las que otorga el adjetivo de “creadas” (SCHMALTZ, 2015, p. 207), poseen un “modo de existencia” y un “modo de esencia”, que son distintos. Lo que no sucede en el caso de Dios, donde su esencia y su existencia son una y la misma cosa. Así, lo infinito y lo finito parecen estar en las antípodas: de un lado está Dios, los atributos y las esencias formales, que son eternos; del otro está la existencia actual de las cosas finitas, que es durable, y nada posee en común con el ámbito de la infinitud.

La proposición 8 de eii, le sirve a Schmaltz para terminar de separar ambos ámbitos. Sobre esta dice el autor: “La indicación del Corolario de eii, p8 parece ser que las esencias formales de los modos no existentes, que están contenidas en los atributos divinos, poseen una existencia que difiere de la que los modos tienen en la medida en que se dice que duran” (schmaltz, 2015, p. 217, la traducción es nuestra). En este sentido, continúa, la esencia formal de una cosa singular difiere de lo que Spinoza llama en la *Ética* “la esencia actual” de esa cosa. Esta última es identificada por el autor con el *conatus*, que no es más que la cosa singular perseverando en su ser. De este modo, esencia actual y cosa singular se vuelven una: esta esencia no puede existir sin la cosa singular

que persevera en el ser, ni tampoco la cosa puede ser sin su esencia actual. Ahora bien, no parece suceder lo mismo con las esencias formales. Estas están presentes atemporalmente en los atributos, independientemente de si la cosa existe o no (SCHMALTZ, 2015, p. 217).

Por su parte, Charles Jarrett en *Spinoza's distinction between essence and existence* (2001), realiza una lectura en esta misma línea, analizando el tipo de relación que se da entre esencia y existencia en una ontología como la de Spinoza. Para esto, el autor parte de la distinción que nuestro filósofo hace entre ambos conceptos, para investigar de qué tipo es.

En este sentido, su trabajo se dedica a investigar tres vías posibles: que esta sea una distinción 1) real 2) modal 3) de la razón. El autor toma estas posibles vías de Descartes, quien, según él, las toma de Suárez (JARRETT, 2001, p. 248). Así, establece que una distinción real entre dos cosas se da cuando ambas pueden existir separadas, es decir, cuando son independientes una de la otra. La distinción modal sucede cuando una cosa puede existir sin la otra, pero no viceversa. Finalmente, la distinción de la razón se da cuando una y la misma cosa es concebida por nosotros de dos maneras distintas, es decir, cuando podemos formarnos dos conceptos diferentes de la misma cosa.

La tesis de Jarrett es que lo que Spinoza establece entre esencia y existencia es una distinción modal, en la que la existencia no puede darse sin la esencia, pero sí viceversa. De esta manera, sostiene que la existencia durable de una cosa no es algo que sea por derecho propio, sino más bien una característica in-esencial de la cosa o un estado de ella (jarrett, 2001, p. 251). En este sentido, equipara la postura spinozista con la de Maimónides, según quien la existencia es un accidente perteneciente a todas las cosas y, por lo tanto, un elemento adicionado a la esencia.

Denominamos con este nombre a aquellas interpretaciones que sostienen que la ontología spinozista revela una dualidad solo superficial, ya que lo que en realidad postula no es más que un solo ámbito del ser a costa de anular el otro. Es decir, a aquellas que defienden un monismo en el cual no hay lugar para dualidad alguna, donde la diferencia inicial queda, en un segundo momento, reducida a un solo ámbito de lo real: o la Sustancia y lo infinito, o la multiplicidad finita. En el primer caso se lo acusa de acosmista por anular toda finitud posible; en el segundo de panteísta por suprimir a Dios.

Entre aquellos autores que consideran que, en un sistema como el spinozista, el único ámbito que acaba por existir es el de lo infinito o la Sustancia, hallamos a Hegel y a María Zambrano. La lectura de Spinoza que hace Hegel marca un hito en la recepción de la obra spinoziana, e influye en las interpretaciones de autores posteriores. En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (1955), a pocos renglones del inicio del análisis que dedica a Spinoza, el autor escribe acerca de su muerte: “Spinoza murió el 21 de febrero de 1677, a los 44 años, víctima de una tuberculosis que desde hacía mucho tiempo venía minando su organismo; fue una muerte muy a tono con su sistema, en el que todo lo individual y lo particular desaparece en la sustancia una” (HEGEL, 1955, p.282).

Desde el comienzo, el filósofo alemán expone su punto de vista acerca de la filosofía spinoziana, y lo que para él será una de sus fallas fundamentales: la anulación de toda multiplicidad y particularidad. Spinoza, según Hegel, termina por reducir todo a una Sustancia que carece de determinación, es decir, a una infinitud absolutamente inmóvil (HEGEL, 1955, p. 286) y carente de vida.

Según su lectura, las distinciones que se hallan en la *Ética* entre Sustancia, atributo y modo, aparecen como definiciones entrelazadas, y no son más que eso: definiciones. No se ve el modo en que los atributos brotan de la Sustancia, ni los modos de los atributos (HEGEL, 1955, p.294). En realidad, para Hegel, no se ve el modo en que pueda pensarse el universo como algo dotado de realidad en una ontología como la spinoziana. Es por esto que el filósofo alemán defiende al holandés ante la acusación de ateísmo, para hacer que recaiga sobre él una mucho más dura: la de acosmismo. Con las siguientes palabras lo expresa Hegel:

[...] Sería falso llamar a Spinoza ateo simplemente porque no distingue entre Dios y el universo. Con la misma o mayor razón, podríamos llamar al spinozismo, y estaríamos más en lo cierto al hacerlo así, acosmismo, ya que por este camino no se hace valer y se perenniza a la esencia del mundo, a la esencia finita, al universo, sino simplemente a Dios, como lo sustancial.

Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues solo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo esto se lanza al abismo de una identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: esta no posee verdad alguna; para Spinoza, solamente Dios es.

La verdad es, pues, exactamente lo contrario de lo que afirman quienes acusan a Spinoza de ateísmo: en él, Dios es demasiado (HEGEL, 1955, p. 303).

Así, lo que desaparece en Spinoza, lejos de ser Dios, es la finitud. Lo verdaderamente real es la Sustancia general y absoluta, como lo no particular. Todo lo particular y lo individual, no serán más que simples negaciones, como todo lo determinado en general (hegel, 1955, p. 308). Las consecuencias para la Sustancia serán, bajo esta óptica, también,

drásticas. Si lo finito desaparece, lo infinito perece: la Sustancia spinozista no será más que totalidad muerta.

Pierre Macherey, en su libro *Hegel o Spinoza* (2006), resume de manera magistral la interpretación hegeliana de la ontología spinozista. Acerca de esto dice: “El punto de vista de la Sustancia expresa lo absoluto a su manera: sin la vida que lo anima y lo hace existir. Es el espíritu fijado y muerto que no es más que sí, en una restricción originaria que lo condena desde el principio” (MACHEREY, 2006, p. 37).

María Zambrano, en su artículo *La salvación del individuo en Spinoza* (1936), defiende una lectura en total continuidad con la hegeliana, afirmando que para Spinoza ser individuo, ser modificación, en realidad no es ser nada. De este modo, contra las lecturas platónicas, lee en Spinoza un monismo Sustancial, pero a costa de eliminar la temporalidad, la singularidad y, en última instancia, la existencia, lo que vive.

A esta conclusión llega la autora, a partir de establecer que en Spinoza no hay ningún criterio que nos permita entender en qué sentido el Ser del individuo se distingue del Ser de la Sustancia. No hay, según Zambrano, ningún principio de individuación o separación que permita a los modos ser distintos y múltiples. Esto, la lleva a proclamar la ilusión de toda particularidad. Con las siguientes palabras lo expresa:

¿Pero qué quiere decir que el individuo no esté, en cuanto a su ser, separado? Quiere decir, por lo pronto, que para ser lo que es no necesita de metafísica soledad, que no tiene nada de peculiar, privativo suyo, nada esencial a su naturaleza que sea él y solo él; quiere decir que su ser es idéntico no solo al de los demás individuos, sino, y es lo más grave, que es idéntico a lo demás que hay en el mundo y que no es él; quiere decir, en suma, que su situación de existencia como tal individuo es solo un terrible equívoco, una tremenda falsificación con que se encuentra y que

es preciso a todo trance deshacer. El individuo que reconoce esto tiene que empezar por deshacer la situación en que por lo pronto se encuentra cuando se da cuenta de sí y comenzar a desvivirla, a vivir en contra de ella, como si se tratase de una ilusión, de un engaño de visión suya, como si él mismo, su persona, fuese un fantasma, apariencia de ALGO NO REAL (ZAMBRANO, 1936, p. 16).

Según esta lectura, la ontología spinoziana conduce ineludiblemente a la ficción de lo modal, a la apariencia de lo finito, a su carencia de ser. Al partir de la identidad entre naturaleza, Dios y ser humano, la separación se elimina desde el principio. La esencia de los modos no existe separadamente de la esencia de la sustancia (ZAMBRANO, 1936, p. 17).

¿Qué lugar ocupa, entonces el individuo en la propuesta spinoziana? Allí la individualidad es el resultado de un proceso imaginativo, la consecuencia de un equívoco, y, también, la causa de todo dolor humano. La razón nos muestra que no somos nada fuera de la Sustancia, nos pone en conocimiento de nuestra nulidad. Al error de la separación lo resuelve una idea clara y distinta: el conocimiento adecuado en Spinoza nos enseña que nuestra esencia coincide con la de Dios (EIVP37 dem.) (ZAMBRANO, 1936, p. 17).

Esta tesis, según Zambrano, se ve expresada a lo largo de toda la *Ética*, que no es más que un desarrollo circular de lo mismo. En ella “no existe un punto de partida y uno de llegada, sino que se llega allí mismo de donde se parte; es un viaje a través de las zonas del ser del universo en el cual se comprueba siempre la misma verdad, la enunciada en la primera proposición del libro primero de la *Ética*: solo hay una sustancia, solo existe un algo que es y que es éste: el que es” (ZAMBRANO, 1936, p. 18). Esto, para la autora, lleva ineludiblemente a no poder “reprimir la desoladora impresión de que al no existir más que un solo ser, estamos de nuevo, a la vuelta de todo este viaje, en la nada” (ZAMBRANO, 1936, p. 18).

En resumen, para Zambrano, la ontología de Spinoza no hace más que postular un solo ámbito del ser, pero no como la superación de las distinciones, no como la unión de todas las expresiones a partir de la Sustancia, sino como la aniquilación de todas ellas, como la supresión de toda particularidad y singularidad. Dios termina por ser lo único que es, lo único real. La dualidad se elimina antes de nacer, aplastada por lo único que tiene realidad: la Sustancia. Así, concluye la autora, “el mundo se ha despersonalizado, se ha quedado sin personas, reducido a un ser absoluto que lo es todo, pero que quizá por eso mismo no sea nada” (ZAMBRANO, 1936, p. 18).

En la vereda opuesta a lecturas como las de Hegel y Zambrano se halla la que realiza Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico* (2010). Este autor comparte con aquellos la hipótesis unilateral, es decir, la hipótesis de que en Spinoza solo uno de los ámbitos del ser subsiste como consecuencia de la anulación del otro. Sin embargo, se opone a ellos en la elección de cuál: para Bayle, no hay más que modificaciones. Según su perspectiva, al identificar la Sustancia y los modos, Spinoza cae en un panteísmo absoluto en el que la Sustancia infinita termina por anularse, por diluirse en sus expresiones.

El análisis de Bayle se basa, principalmente, en mostrar las absurdas consecuencias que se generan a partir de sostener que Dios es extenso, tal como afirma Spinoza. El autor sostiene que la inmutabilidad de Dios es incompatible con la naturaleza de la extensión, ya que la materia sufre realmente la división de sus partes (bayle, 2010, p. 364). En este sentido, hace fundamental hincapié en el concepto de “modificación” spinoziano, y muestra cómo una ontología que plantea la modificación de una Sustancia que es extensa, es una ontología sin Dios. Según Bayle, Spinoza utiliza el término “modificación” o “modalidad” para evitar el

uso del concepto “parte” (bayle, 2010, p. 363), pero a fin de cuentas los términos poseen el mismo sentido: la división de la Sustancia. La propuesta spinoziana no hace sino multiplicar a Dios en cuantos modos hay, es decir, da lugar a infinitas Sustancias finitas. Con las siguientes palabras lo explica Bayle:

Las modalidades son seres que no pueden existir sin la sustancia que modifican; es preciso por lo tanto que la sustancia se encuentre en todo sitio que haya modalidades, es preciso incluso que ella se multiplique en la medida en que se multipliquen las modificaciones incompatibles entre sí: de manera que en todo lugar que haya cinco o seis de esas modificaciones habrá cinco o seis sustancias. Es evidente, ningún spinozista podría negarlo, que la figura cuadrada y la figura circular son incompatibles en el mismo trozo de cera. Es preciso, por lo tanto, necesariamente, que la sustancia modificada por la figura cuadrada no sea la misma sustancia que la modificada por la figura redonda. De manera que, cuando veo una mesa redonda y una mesa cuadrada en una habitación, puedo sostener que la extensión que es sujeto de la mesa redonda es una sustancia distinta de la extensión que es sujeto de la otra mesa (BAYLE, 2010, p. 364).

Así, lo que quedan no son más que modos sustancializados, o múltiples sustancias. Spinoza no puede escapar de un Dios que se vuelve mutable y corruptible. De donde resulta, dice Bayle, “que el Dios de los spinozistas es una naturaleza actualmente cambiante y que pasa continuamente por diversos estados que difieren interior y realmente unos de otros. No es para nada, por lo tanto, el ser soberanamente perfecto en el cual no hay ni sombra de cambio ni variación alguna” (BAYLE, 2010, p. 366).

Lejos, entonces, de coincidir con lecturas como la hegeliana, que ven al Dios spinoziano como uno, fijo e inmóvil, Bayle lo considera como cambiante, múltiple, y contradictorio, o sea, un no-Dios. Así concluye:

He allí la imagen del Dios de Spinoza; el mismo tiene la fuerza de cambiarse o modificarse en tierra, en luna, en mar, en árbol, etc., y es absolutamente uno y sin composición de partes alguna. Es verdad, por lo tanto, que se puede asegurar que la tierra es Dios, que la luna es Dios, que la tierra es enteramente Dios, que también lo es la luna, que Dios es la tierra, que es la luna, que Dios es enteramente la tierra, que Dios es enteramente la luna (BAYLE, 2010, p. 400).

LECTURAS UNÍVOCAS

Por último, encontramos las lecturas unívocas o anti-platónicas que han dominado la escena en los últimos años. Estas defienden la univocidad del ser spinoziano, afirmando que no hay más que un mismo proceso de causalidad, expresión o existencia de la Sustancia y sus modos, negando así cualquier tipo de trascendencia o dualismo. Es decir, leen en Spinoza la proclamación de un monismo sustancial que se expresa en una infinitud de modificaciones finitas.

Gilles Deleuze, con su monumental *Spinoza y el problema de la expresión* (1996), erige una bisagra en la interpretación de la filosofía spinoziana. Su postulación del término “expresión” como aquel que permite una lectura absolutamente inmanente de la ontología de Spinoza, inaugura una línea de interpretaciones que abrazan la absoluta univocidad del ser. Así, en lugar de pensar la sustancia, sus atributos y sus modificaciones como distintos estamentos de lo real, Deleuze unifica las distinciones en una y la misma expresión de lo que es. De este modo, establece que “en primer lugar, la sustancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa una esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen, y cada modo expresa una modificación” (deleuze, 1996, p. 10).

Este “expresar” se relaciona de forma directa, según Deleuze, con los conceptos “explicar” y “englobar”, lo que permite pensar la inmanencia de modo radical. Con las siguientes palabras lo explica el filósofo:

Explicar es desarrollar. Englobar es implicar. Sin embargo, ambos términos no son contrarios: solo indican dos aspectos de la expresión. Por una parte, la expresión es una explicación: desarrollo de aquello que se expresa, manifestación del Uno en lo múltiple (manifestación de la substancia en sus atributos; después, de los atributos en sus modos). Pero, por otra parte, la expresión múltiple engloba el Uno. El Uno permanece englobado en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un englobar (DELEUZE, 1996, p. 12).

En este sentido, la univocidad se vuelve innegable: la Naturaleza comprende todo, contiene todo, al mismo tiempo de ser explicada e implicada por cada cosa (deleuze, 1996, p. 13). En este contexto, la relación entre lo infinito y lo finito pierde su oscuridad para volverse la más acabada manifestación de inmanencia. Esto se muestra, según Deleuze, en que, si bien sustancia y modos no se dicen en el mismo sentido, el ser se dice en el mismo sentido en ambos:

La univocidad de los atributos no significa que la substancia y los modos tengan el mismo ser o la misma perfección: la substancia es en sí, las modificaciones son en la substancia como en otra cosa. Lo que es en otra cosa y lo que es en sí no se supone en el mismo sentido, pero el ser se dice formalmente en el mismo sentido de lo que es en sí y de lo que es en otra cosa: los mismos atributos, tomados en el mismo sentido, constituyen la esencia de lo uno y son implicados por la esencia de lo otro. Más aún, ese ser común no es en Spinoza, como en Duns Scoto, un Ente neutralizado, indiferente al finito y al infinito, al *in-se* y al *in-alio*. Al contrario, es el Ente calificado de la substancia, en el que la substancia permanece

en sí, pero también en el que los modos permanecen como en otra cosa. La inmanencia es pues la nueva figura que toma la teoría de la univocidad en Spinoza (DELEUZE, 1996, p. 161).

Así, se establece, contra toda lectura dualista, la igualdad de todas las formas del ser spinozianas, y la consecuente univocidad de lo real que deriva de ella. “Desde todos los puntos de vista, la filosofía de la inmanencia aparece como la teoría del Ente-uno, del Ente igual, del Ente-unívoco y común. Busca las condiciones de una afirmación verdadera, denunciando todos los tratamientos que retiran al ser su plena positividad, es decir su comunidad formal” (DELEUZE, 1996, p. 163).

Vittorio Morfino en *Esencia y relación* (2015) brinda una lectura en total continuidad con la deleuziana. Allí, defiende una interpretación basada en la identificación de la esencia, la existencia y la potencia spinozianas, sosteniendo que en Spinoza se refieren a lo mismo (morfino, 2015, p. 2).³ Su propuesta es pensar la ontología spinoziana como una “ontología de la relación”, donde “la esencia dejaría de ser aquella cosa “íntima” (tre), para situarse en el nudo que conecta cada cosa singular con las otras, siendo indistinguible de la existencia-potencia del individuo” (MORFINO, 2015, p. 1).

Para esto, Morfino propone entender el “ser en otro” de los modos, no como el ser en la sustancia, sino como el ser en el tejido de las relaciones en las que se encuentra inserto. Es decir, el ser modo como estar constituido de modos, en una relación de intercambio con modos, y entrando en la constitución de modos. La consecuencia, respecto al problema dualista, es radical: “así como no se da una esencia divina

3 Allí Morfino señala, incluso, que la esencia es posterior a la existencia.

que preceda su existencia-potencia, no se dan esencias de las cosas que precedan a su existencia-potencia, es decir, se dan al interior de la trama relacional tejida desde la causalidad inmanente divina” (MORFINO, 2015, p.2).

La univocidad se ve también expresada, según Morfino, en la unidad entre eternidad-duración o simultaneidad-sucesión. El autor, contra todo platonismo, establece que “la eternidad no puede ser una simultaneidad en la que la sucesión se encuentra concentrada, y a la que ‘después’ sigue la serie de las cosas finitas según el camino ofrecido por la eternidad. La eternidad y la duración no están en dos ‘lugares’ diferentes, sino en el mismo ‘lugar.’” (MORFINO, 2015, p. 21).

La división entre estos dos planos de lo real -a un lado la serie de las cosas fijas y eternas, al otro la de las cosas mutables- no tiene lugar en la “ontología de la relación” propuesta por Morfino. En los siguientes términos lo expresa el autor:

La eternidad, entonces, no puede ser el punto panorámico desde el cual es posible observar la sucesión (como lo es, por ejemplo, en Tomás), precisamente porque no está dado ni el punto panorámico, ni la flecha orientada de la sucesión. La eternidad es el tejido mismo, la trama, la textura de las duraciones, y en este sentido no dura y no puede estar pensada en términos temporales. Cada cosa singular es eterna en cuanto su existencia se da en la trama, en el tejido, en la textura compleja de relaciones que, sin embargo, no existe antes de su duración, sino en su duración misma. Y es que la duración de una cosa singular no es pensable como una sucesión de estados en el tiempo, sino como un *cum durare*, para usar un término lucreciano que a Spinoza le gusta mucho, como un *concurrere* (por lo demás la cosa singular misma es definida como un *concurrere* de más individuos en una *actio* que genera un solo efecto) (MORFINO, 2015, p. 21).

Si la duración es una trama de duraciones, la eternidad no es nada distinto a ella. Esta es la complejidad de esas tramas. El punto de vista de la eternidad es el que puede entender esta complejidad, sin parcialidades, sino en su totalidad (MORFINO, 2015, p. 22).

Marilena Chaui en *O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário* (2008), realiza una lectura con este mismo espíritu, centrándose, fundamentalmente, en la distinción necesidad-contingencia. El objetivo del artículo es mostrar cómo Spinoza encarna una metafísica de lo necesario, contra cualquier lectura que deje lugar a la posibilidad y la contingencia. Nos interesa de su análisis, particularmente, la interpretación unívoca que realiza de la dupla esencia-existencia.

Con relación a esta, Chaui hace hincapié principalmente en la definición 2 de eii, que reza del siguiente modo: “Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa -y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ni ser ni concebirse” (spinoza, 2016, p. 122). Esta, al defender la identidad entre la esencia y la existencia de las cosas singulares, evidencia la radical diferencia entre la ontología de Spinoza y las ontologías de lo posible. Con las siguientes palabras lo expresa la filósofa: “La subversión spinoziana reside en el pequeño e inmenso viceversa, puesto que es esto lo que determina la identidad de la esencia y la existencia singulares, dejando de lado la hipótesis de esencias universales posibles que estarían a la espera de existir” (CHAUI, 2008, p. 19).

Así, la posibilidad no es más que una muestra de nuestra ignorancia. Las cosas son necesarias o imposibles, no hay lugar para lo posible ni para lo contingente (CHAUI, 2008, p. 23; 37). Esto lleva a Chaui a defender

que, en Spinoza, las existencias singulares son tan necesarias como sus esencias. Las esencias de las cosas particulares están comprendidas en la naturaleza de los atributos de la sustancia y, por consiguiente, sus existencias están determinadas por la potencia de esos mismos atributos (CHAUI, 2008, p. 27). Así, no hay manera de pensar esencias sin existencia, ambas están determinadas por la acción de lo absolutamente infinito a ser de modo necesario.

La lectura que la autora hace, tanto de la dupla necesidad-contingencia, como de la de esencia-existencia, se inscribe en la línea que sostiene la unidad de lo infinito y lo finito. Para Chauí, en Spinoza no es posible pensar una dualidad de lo real, en su ontología “la necesidad causal que rige las cosas particulares, esto es, finitas y con existencia y duración determinadas, constituye una red causal infinita y eterna de cosas finitas y duraderas. En otros términos, el infinito actual de los atributos y de los modos infinitos se efectúa como tal en las series infinitas de causas finitas” (CHAUI, 2008, p. 29, la traducción es nuestra).

Así, la necesidad es parte de la finitud, porque es solo en las causas finitas donde lo infinito se expresa de modo absolutamente necesario y determinado. Esto no es más que la inmanencia de la naturaleza, que se ordena a sí misma de modo espontáneo, que se diferencia sin fragmentarse ni separarse, conservándose presente en cada una de sus expresiones (CHAUI, 2008, p.34). Así, lo infinito no es más que, en palabras de Borges retomadas por Chauí, “mapa de Aquel que es todas sus estrellas” (BORGES, 1969).

Tanto las interpretaciones platónicas como las unilaterales comparten, según nuestra creencia, el error de leer en una ontología de la absoluta inmanencia una dualidad ontológica. Ambas ven en el corpus spinoziano una postulación trascendente, en la que hay dos estratos de lo real. Para los platónicos estos dos ámbitos coexisten, uno con prioridad, el otro como derivado. Las lecturas unilaterales también parten de una afirmación dualista pero para eliminarla, sosteniendo que el planteo spinozista termina por subsumir un ámbito dentro del otro.

Lo que sucede con las lecturas unívocas es lo opuesto: estas, en su oposición férrea a cualquier separación o división, muchas veces terminan por caer en la supresión contraria que los platónicos. Es decir, pretenden fundar la unidad ignorando por completo la dualidad que se cuela permanentemente en los textos.

Por esa razón, indagaremos, por último, la vía del “perspectivismo”. Llamaremos con este nombre a los intentos por pensar la dualidad spinozista como gnoseológica, es decir, introducida por el hombre a partir de sus modos de acceso a lo real. Creemos que este camino nos permitirá explorar una salida que no implica renunciar ni a la univocidad, ni a dualidad, sino unir las en la absoluta plenitud y afirmación del ser.

Las tentativas por pensar la ontología spinozista como inescindible de su teoría del conocimiento han sido pocas e inconsistentes, con excepción del análisis realizado por Julie Klein, que comentaremos luego. Los autores que han puesto de relieve el lugar que ocupan las maneras de conocer del hombre en relación a las duplas que han dado lugar a las objeciones dualistas ya planteadas, han brindado análisis limitados o accesorios. Ninguno de ellos ha tomado estos modos de concebir como los únicos causantes de las distinciones. Tampoco han realizado un análisis

sistemático de esta problemática, que permitiría no solo evitar cualquier objeción dualista, sino también brindar una comprensión más acabada de la propuesta e intención spinoziana.

Tal es el caso, por ejemplo, de Mogens Laerke, quien en su artículo *Aspects of Spinoza's Theory of Essence, Formal essence, non-existence, and two types of actuality* (2017), con el fin de brindar una lectura unívoca y anti-platónica de la ontología spinozista, introduce lo que él denomina “aspectual reading”. El autor define esta lectura como aquella que entiende la esencia formal, la esencia objetiva, la existencia, la no-existencia y la actualidad spinozianas, como calificaciones que expresan distintos aspectos de una y la misma cosa, en lugar de como siendo distintas cosas (LAERKE, 2017, p. 14). De este modo, la propuesta busca superar la proliferación de entidades realmente heterogéneas, y poder proclamar la unidad de lo real.

Esta hipótesis de lectura es utilizada, por ejemplo, para pensar la relación entre esencia formal y esencia actual. Para Laerke, estas no serán más que aspectos de la misma cosa. Entre ambas no habrá distinción ontológica ni, mucho menos, prioridad o causalidad. Con las siguientes palabras lo explica el autor:

Consecuentemente, cuando Spinoza habla del *conatus* como de la “esencia actual” de una cosa, esto no implica que debamos distinguir esta esencia actual de alguna otra esencia no actual, que sea la esencia formal. Su objetivo es, contrariamente, enfatizar que, del mismo modo que todas las cosas poseen una forma o *ratio* característica, que es el aspecto formal de su esencia, estas muestran un poder distintivo o *conatus*, el aspecto actual de su esencia, que hace que la cosa persevere en la existencia. Todas las cosas tienen un aspecto actual de poder o *conatus* que no necesita ser explicado por nada que esté más allá de esa esencia (LAERKE, 2017, p. 34, la traducción es nuestra).

El mismo esquema se repite a la hora de distinguir entre existencia eterna y existencia durable. Estas, afirma, no son más que una y la misma existencia entendida bajo dos aspectos distintos, dependiendo de si esta es concebida como propiedad de la sustancia o como propiedad de los modos. Así, la diferencia entre eternidad y duración no corresponde a dos niveles del ser: esencia y existencia, sino que se relaciona con la distinción spinoziana entre *natura naturans* y *natura naturata* (EII, p29, s). Acerca de esto, dice:

Cuando consideramos la esencia de una cosa, concebimos el aspecto de esa cosa que se halla directamente relacionado con la *natura naturans*, o con la esencia de Dios. Esta es la clase de concepción que Spinoza llama “conocimiento intuitivo”, o tercer género de conocimiento, que ‘procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, al conocimiento adecuado de las esencias de las cosas’ (Eii, P40, S). Por el contrario, cuando consideramos la existencia de una cosa, concebimos el aspecto de la cosa que se relaciona con la *natura naturata*, es decir, la consideramos como un modo relacionado con otros modos, que existe o no dependiendo de si los otros modos causan su existencia o su no existencia. En suma, cuando concebimos el aspecto de la cosa que es meramente duracional (LAERKE, 2017, p. 41).

Ahora bien, si bien la lectura aspectual se encuentra en la propuesta, esta solo lo está de modo intermitente o irregular. No aparece como una apuesta fuerte del autor. De hecho, la hipótesis se muestra ausente en momentos en los que hubiese sido de mucha ayuda. Un ejemplo claro de esto es el modo en que Laerke explica la objeción dualista de eii, p8, donde Spinoza parece sugerir las esencias formales de modos no existentes. Lejos de recurrir a las distintas perspectivas humanas como modo de resolver el problema, termina por brindar una explicación que complica aún más el panorama ontológico spinoziano. Para esto, toma la demostración de la proposición 11 de ei, donde Spinoza establece que

“debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia” (SPINOZA, 2016, p. 67), y sostiene que es en virtud de esas determinadas causas o razones de no-existencia que debemos pensar que las esencias formales de los modos no existentes están contenidas en los atributos (LAERKE, 2017, p. 30). En otras palabras, desde esta perspectiva, cuando una cosa existe, su esencia formal está contenida en los atributos en virtud de las causas que lo llevan a existir, cuando no existe, su esencia formal está contenida en virtud de las causas que lo excluyen de la existencia (LAERKE, 2017, p. 32).

Así, la explicación parece derivar en aquello que quería evitarse. Si se admite la argumentación de Laerke, debemos aceptar que las esencias formales no necesitan, para ser, de la existencia, lo que creemos que está en total discrepancia con su propio pensamiento, y con el de Spinoza. Lo curioso es que el autor no utilice en este caso la hipótesis “aspectual” que propone, que hubiera evitado todo este embrollo.

El trabajo de Morfino (2015) también puede inscribirse dentro de esta corriente. Si bien no utiliza la hipótesis gnoseológica para brindar una solución definitiva al problema ontológico, hace uso de ella en ciertos casos puntuales, sobre todo para buscar salida a ciertas proposiciones problemáticas que parecen violar la univocidad. En este sentido, analiza, al igual que Laerke, la proposición 8 de Eii, y la resuelve, contrariamente a lo realizado por este autor, a partir de los modos en que los hombres acceden a lo real. Para esto, hace hincapié en el escolio a esta proposición, donde Spinoza brinda el ejemplo del círculo y los rectángulos en él contenidos. Allí, nuestro filósofo distingue entre los infinitos rectángulos contenidos en la idea del círculo, y su diferencia con aquellos realmente trazados o existentes: D y E. Morfino dice sobre esto:

[...] si efectivamente los infinitos rectángulos contenidos en el círculo son a las cosas singulares comprendidas en los atributos de Dios, como los rectángulos formados desde los segmentos de las líneas D y E son a las cosas singulares que duran, significa que la diferencia no está en una adición externa, como parece sugerir Herbart, ni en un paso de lo posible a lo real o de lo virtual a lo real, como sugieren Althusser y Deleuze, sino en el diferente modo en el cual es posible concebir una misma cosa. Cada modo está comprendido en Dios y al mismo tiempo dura. Cada modo es una trama de relaciones y al mismo tiempo un individuo que persevera en su ser: simplemente, la duración del individuo no es concebible a través de una flecha temporal orientada, como un segmento recortado sobre una recta por dos puntos, que constituirían el origen y el fin, sino como una compleja trama de ritmos temporales que no son inherentes a un sustrato último, precisamente porque el individuo spinoziano no es ni átomo, ni sustrato (MORFINO, 2015, p. 23).

Thomas Lennon en *The rationalist conception of substance* (2005), utiliza lo que él llama “The subespecie model” para pensar, entre otras cosas, la relación que Spinoza establece entre la Sustancia y sus atributos. Si bien la discusión entre los intérpretes que establecen entre ambos una distinción objetiva, y los que defienden una meramente subjetiva, es vasta y excede el propósito de este trabajo, lo que nos interesa del artículo de Lennon es el modo en que caracteriza el modelo. El autor sostiene que este modelo de conocimiento es el que pregona el racionalismo, para el que “el conocimiento se trata de establecer conexiones necesarias, lo que solo es posible de hacer porque vemos la misma cosa bajo diferentes aspectos” (LENNON, 2005, p. 13).

Julie Klein, como hemos anticipado, realiza un trabajo profundo y de máxima precisión que es un antecedente innegable del problema que nos compete. La autora en su artículo *By eternity I understand: Eternity according to Spinoza* (2002), parte de la proclamación de lo que para no-

sotros es el único punto de partida posible: el cruce entre la teoría del conocimiento spinoziana y su ontología. Lo que en primera instancia interesa a Klein, tal como el título lo indica, es el problema de la eternidad. Su propuesta es la de analizar éste en relación con el conocimiento humano, “relacionando las nociones de tiempo, duración, y eternidad con los diferentes modos o tipos de percepción analizados en la *Ética*” (KLEIN, 2002, p. 295, la traducción es nuestra).

Klein establece que la definición de eternidad que Spinoza brinda en la primera parte de la *Ética* — “Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna” —, muestra cómo esta no es considerada por el filósofo en términos de “ser”, sino más bien de “entender”. La eternidad es la existencia misma entendida en términos de necesidad (KLEIN, 2002, p. 296). Lo que Spinoza dice en la explicación — “En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin”-, sirve a la autora para distinguir entre esta eternidad y la duración. Todo parece indicar lo mismo, nos seguimos moviendo en el ámbito del conocimiento: así, considerar el tiempo y la duración no nos ayudará a entender la eternidad (KLEIN, 2002, p. 297).

La identificación de eternidad y duración con modos de percibir, le permite a Klein establecer una distinción modal, y no real entre ambas. Las expresiones “bajo el aspecto de” (*sub specie*) y “en la medida en” (*quatenus ad*), apuntan en el mismo sentido: la misma cosa puede ser considerada desde diferentes perspectivas y en distintos respectos. De esta manera, las frases *sub specie aeternitatis* y *sub specie durationis* son en Spinoza

dos modos de experimentar y percibir el mismo Dios–Naturaleza–Sustancia (KLEIN, 2002, p. 297).

Cuando llega la hora de explicitar la manera en que los modos de conocimiento humano dan lugar a las distinciones, Klein lo explica de modo sencillo: El primer género de conocimiento o imaginación se caracteriza por la pasividad, el desorden y las conexiones incorrectas. Para éste, la necesidad de la Naturaleza se vuelve oscura, y no logra aprehender el despliegue de las cadenas causales. Así, separa las modificaciones de la sustancia y de la forma en la que fluyen desde la eternidad (KLEIN, 2002, p. 302), y las asocia a las nociones de tiempo y duración. El segundo género o conocimiento racional, comprende las cosas bajo el aspecto de la sistematicidad, la necesidad y las relaciones causales. Es decir, es una preparación para el tercer género de conocimiento (KLEIN, 2002, p. 306). Esta razón concibe las cosas sin relación con el tiempo, y desde una cierta perspectiva de eternidad. Por último, se encuentra el tercer género de conocimiento. Cuando pensamos o entendemos la Naturaleza según éste, Spinoza le da el nombre de eternidad (KLEIN, 2002, p. 299). Con las siguientes palabras lo explica Klein:

[...] estas dos maneras conciben la misma cosa, primero bajo el aspecto de la duración, aislando la Naturaleza a un determinado tiempo y lugar, segundo, bajo el aspecto de la eternidad, esto es como efecto inmanente de Dios. Concebir las cosas ‘de acuerdo a’ o ‘en la forma de’ la duración, las estructura como entidades separadas y relacionadas, cuyo carácter es explicado por el regreso al infinito de las causas determinadas (Ei, P28; Eii, P9). Concebirlas como “contenidas en Dios” y “bajo el aspecto de la eternidad” (*sub specie aeternitatis*) nos mueve en la dirección de la infinitud. A fin de cuentas, sin embargo, estamos concibiendo la misma cosa de dos maneras distintas (KLEIN, 2002, p. 314, la traducción es nuestra).

GÉNEROS DE CONOCIMIENTO

Continuando en esta misma línea interpretativa, nuestra propuesta será la de explicar todas y cada una de las dualidades que se encuentran a lo largo de los textos spinozistas como diferentes perspectivas de lo real, la Naturaleza o Dios. De este modo, se volverá evidente la unidad coherente entre univocidad y dualidad en la propuesta spinozista.

En la segunda parte de su *Ética*, Spinoza distingue y caracteriza los diferentes tipos de percepción o conocimiento humanos. Allí establece que el primer género, o imaginación, conoce de modo mutilado y confuso. Éste, a partir de tener ideas inadecuadas de las cosas, no logra asir la totalidad de lo que es, sino más bien escorzos. En este sentido, está asociado a la falsedad (SPINOZA, 2016, p.181), que Spinoza describe como una privación de conocimiento (SPINOZA, 2016, p. 171). Así, el resultado de este modo de conocer no consiste en una privación absoluta, ni tampoco en una completa ignorancia, sino en una carencia o falta. En otras palabras: la imaginación conoce deficitaria o insuficientemente. Su perspectiva es limitada.

Al conocer de este modo parcial y sesgado, el primer género de conocimiento solo puede concebir las cosas como contingentes. Jamás logra percibir lo necesario de lo real. Su contacto con el mundo es directo e inmediato, y no puede establecer con certeza nada respecto del pasado ni del futuro. A ella todo se le presenta como revistiendo posibilidad. El tiempo y la duración son consecuencia de su actividad. Éstos surgen a partir del hecho de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros (SPINOZA, 2016, p. 185).

Spinoza describe al segundo género de conocimiento, o razón, como aquel que nos permite tener nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (SPINOZA, 2016, p. 179). Todos los cuerpos, dice nuestro filósofo, concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente (SPINOZA, 2016, p. 175). Eso en que concuerdan serán las nociones comunes, caracterizadas como “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo”, y serán descritas por Spinoza como los fundamentos de nuestro raciocinio (SPINOZA, 2016, p. 176). Ahora bien, dice nuestro filósofo, al percibir lo común, estas nociones “no constituyen(n) la esencia de ninguna cosa singular” (SPINOZA, 2016, p. 173).

Así, parece que el conocimiento racional nos pone en contacto con otra perspectiva del ser, la de lo común. Pero también tiene carencia: a la razón se le escapa la singularidad. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (SPINOZA, 2006), Spinoza es bastante más explícito respecto a esto. Acerca del segundo género de conocimiento⁴ dice: “Hay un conocimiento en que la esencia de una cosa se infiere de otra cosa, pero no de una manera adecuada; lo que ocurre sea cuando de un efecto cualquiera inferimos la causa, sea cuando deducimos una conclusión de algún universal que se acompaña siempre de la misma propiedad”. En la nota al pie que acompaña a este párrafo, establece que, a partir de

4 Es sabido que en el tre Spinoza no utiliza el término *ratio* para describir este tipo de conocimiento, y que las características que brinda sobre éste cambian considerablemente en su obra principal, la *Ética*. Este cambio se deja ver, sobre todo en la nota de “inadecuación” que posee en este tratado el segundo género de conocimiento, que en la *Ética* será adecuado, y en la ausencia del concepto de “nociones comunes” que aparecerá luego en su obra central. Sin embargo, nos parece significativo el modo en que Spinoza relaciona en este texto este género de conocimiento con el desconocimiento de las esencias singulares.

esta clase de concepción, “no comprendemos de la causa sino lo que observamos en el efecto”, y que “solo afirmamos sus propiedades y no la esencia particular de la cosa” (SPINOZA, 2006, p. 34). Este género de conocimiento, concluye, “nos da la idea de la cosa y nos permite sacar conclusiones sin peligro de error. No obstante, no será por sí mismo el medio para lograr nuestra perfección” (SPINOZA, 2006, p. 36).

Así, tanto el primer género como el segundo parecen ser limitados en algún sentido. Ahora bien, la privación de la razón es, en cierto modo, mejor que la de la imaginación. La explicación parece radicar, simplemente, en que su perspectiva posee mucha mayor afinidad con el último y más excelso modo de conocer: la ciencia intuitiva. ¿Por qué? Porque las notas con las que conoce la razón son la necesidad y la eternidad, características que también posee el tercer género de conocimiento.

Con las siguientes palabras lo explica en la *Ética*:

Es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como necesarias, y no como contingentes. La razón percibe esta necesidad de las cosas verdaderamente, es decir, tal como es en sí. Ahora bien: esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios; luego es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas desde esa perspectiva de eternidad. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones que explican lo que es común a todas las cosas, y que no explican la esencia de ninguna cosa singular; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad (SPINOZA, 2016, p. 186).

El tercer género de conocimiento recibe el nombre de “ciencia intuitiva”. Éste “progresas, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (SPINOZA, 2016, p. 179). Nos parece intere-

sante pensar este modo de concebir en relación con la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, célebre por resumir el núcleo duro de la propuesta ontológica spinozista: “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (SPINOZA, 2016). El último género de conocimiento surge como respuesta a esta proposición: la única manera de concebir adecuadamente las cosas singulares es concebirlas a partir de Dios, entenderlas bajo el atributo del que son modos, implicando el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios (SPINOZA, 2016, p.187). Este camino está reservado solo al entendimiento y la intuición.

Así, no es de extrañar que este último modo de conocer sea descrito por Spinoza como el único que “aprehende la esencia adecuada de la cosa sin peligro de error” (SPINOZA, 2006, p. 37). En este sentido, este será el género que me permitirá acceder a la perspectiva total y adecuada del ser. Dejando atrás la perspectiva de la imaginación, que me presentaba lo dado como singular, durable, existente aquí y ahora; pero también superando la perspectiva de la razón, que me ponía en contacto con lo común, lo eterno y lo necesario, pero perdiendo de vista lo particular, la esencia singular.

Antes de pasar al análisis que nos permita relacionar estos modos de conocer con las dualidades tematizadas, nos interesa insistir sobre el lugar que ocupa la falsedad en la teoría del conocimiento spinoziana. Si bien nuestra hipótesis de lectura puede leerse, en algún sentido, como “ascendente”, es decir, como una escalera en la que se parte de la imaginación, se sube a la ratio, y se llega a la ciencia intuitiva, no por esto sostenemos que haya géneros de conocimiento ficticios o erróneos. El propio Spinoza describe la falsedad como carencia. Esto implica que, aún en el registro imaginativo, el hombre conoce algo de lo real. La

perspectiva de este género es auténtica y legítima, aunque incompleta y deficitaria.

Lo que sucede desde el punto de vista ético es cosa distinta. Spinoza no duda en sostener que hay modos de conocer mejores que otros, más completos, más plenos. Sobre todo por la utilidad que tienen para nuestras vidas. El siguiente párrafo lo sintetiza a la perfección:

Así pues, en la vida es útil, sobre todo, perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón, y en eso solo consiste la suprema felicidad o beatitud del hombre, pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento (SPINOZA, 2016, p. 398).

DUALISMO GNOSEOLÓGICO

Son innumerables las veces en que nuestro filósofo asocia los géneros de conocimiento a las dualidades, de pretendido origen ontológico, que tanto problema le han dado. A continuación, indagaremos los pares duales de esencias-existencias, eternidad-duración, infinito-finito, sustancia-modos, y mostraremos no solo el origen gnoseológico de todas estas distinciones, sino la coherencia que, en relación con este tema, posee todo el corpus spinoziano.

En *Pensamientos Metafísicos* (1988), apéndice que acompaña a los *Principios de Filosofía de Descartes*, nuestro filósofo introduce los conceptos de contingencia y necesidad como modo de encarar la distinción entre esencias y existencias. Allí dice lo mismo que repetirá a lo largo de toda su obra:

Hay algunos que los tienen (a lo posible y a lo contingente) por afecciones de las cosas, cuando no son, en realidad, sino defectos de nuestro entendimiento [...] En efecto, si examina la naturaleza y cómo esta depende de Dios, no hallará nada contingente en las cosas, es decir, algo que en realidad pueda existir o no existir, o que, como dice el vulgo, sea un contingente real (SPINOZA, 1988, p. 240).⁵

Aquí la contingencia es asociada, nuevamente, a un “defecto de nuestro entendimiento”. El conocimiento imaginativo o, en las palabras que aquí usa Spinoza, el modo de concebir del vulgo, introduce la parcialidad o la falsedad. Esto se relaciona de modo inmediato con la dupla esencia-existencia. Cuando percibimos una cosa singular desde el primer género de conocimiento, la “recortamos” de su pasado y su futuro, de las causas que la llevaron ineludiblemente a existir, y de las consecuencias que inevitablemente tendrá. En otras palabras, la separamos de Dios y de lo que es su esencia. La imaginación, al concebir las cosas como inmediatas, actuales y durables, no logra captarlas esencialmente y, en este sentido, no puede comprender la necesidad que poseen. Si conociera el orden de las esencias necesarias, comprendería que las existencias son necesarias de exactamente el mismo modo. No hay nada contingente o posible en ellas.

5 En ei, p29 y p33 se repite esto mismo de modo casi textual.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza repite lo mismo acerca del primer género de conocimiento y su relación con la distinción entre esencias y existencias.⁶ Allí, nuestro filósofo diferencia entre dos niveles dentro del conocimiento imaginativo, a los que llama “de oídas” y “por experiencia vaga”. Y establece: “en lo que atañe al primero, además de ser completamente inseguro, es evidente, que de oídas no conocemos ninguna esencia (...), pero como la existencia singular de una cosa cualquiera solo es conocida, como luego veremos, si se conoce su esencia, resulta claro que toda certeza adquirida de oídas debe excluirse de las ciencias” (spinoza, 2006, p.36). Sobre el segundo, se repite el problema en torno al desconocimiento de las esencias. Acerca de este establece:

En cuanto al segundo, tampoco se puede decir, de ningún modo, que dé idea de aquella proporción que busca. Además de ser cosa sumamente incierta e indefinida, nadie podrá percibir jamás con este modo sino los accidentes de las cosas de la Naturaleza, los cuales nunca se comprenden claramente si no se conocen previamente las esencias. Por tanto, este modo también debe excluirse (SPINOZA, 2006, p. 36).

Así, la conclusión es clara: las esencias son inaccesibles a la imaginación, que solo conoce las existencias durables. O, tal como nosotros lo entendemos, el modo de conocer de la imaginación es existencial, y, entonces,

6 Spinoza establece explícitamente a lo largo de esta obra que existencia y esencia son modos de conocimiento. En §52 dice: “Como todo conocimiento lo es, ya de la cosa considerada como existente, ya de la sola esencia, y como la mayor parte de las imaginaciones se producen con motivo de cosas consideradas como existentes, hablaré, en primer lugar, de estas, en las que solo se imagina la existencia y donde la cosa imaginada en tal caso es comprendida o se supone comprendida.”

el término “existencia” no alude ya a una manera de ser, sino de entender o comprender. La existencia no es más que la percepción de una cosa como durable y temporal (SPINOZA, 2016, p. 133), cosa que solo hace la imaginación.

¿Qué pasa con las esencias? Llamamos esencia formal a la cosa singular, cuando la pensamos fuera de todo tiempo, en su ratio o proporción interna no durable. En este sentido, la concebimos como necesaria y eterna. Esto parece realizarlo la razón, la que, si bien percibe la cosa desde cierta perspectiva de eternidad y, por lo tanto, de modo más verdadero, al quitarle toda existencia actual, termina por perder de vista la esencia singular. Lo que queda de la cosa, entonces, es su esencia formal, desposeída de toda existencia.

A esto hace referencia la polémica proposición 8 de eii, que establece: “Las ideas de las cosas singulares -o sea, de los modos- no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios”. Si la pensamos desde la hipótesis gnoseológica, esta afirmación no reviste ninguna objeción al planteo spinozista. Es perfectamente posible pensar esencias de modos no existentes. La constitución cognitiva del hombre lo permite, y permite hacerlo de modo verdadero. A esto se refiere Spinoza cuando establece que “podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes; supuesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está, sin embargo, comprendida en otra cosa, de tal modo que pueden concebirse por medio de esta” (SPINOZA, 2016, p. 63). Así, si logro deshacerme de las percepciones imaginativas y captar el orden racional de la concatenación necesaria de las esencias, es absolutamente factible concebir con verdad que tal cosa existirá en el futuro, o que

existió en el pasado. Esto no implica objeción alguna al planteo monista. La univocidad del ser se mantiene, pero este es capaz de ser pensado desde distintos registros.

Ahora bien, hay una perspectiva que nos muestra la complejidad y unidad de lo real. Que no piensa parcialidades, ni separa características de lo real para hipostasiarlas. Esta perspectiva es la de la ciencia intuitiva. En ella, el conocimiento no me brinda una perspectiva sesgada de la Naturaleza, ni confunde una nota de lo real con lo real, sino que capta la unidad de lo múltiple. Consideramos que Spinoza habla desde el tercer género de conocimiento cuando afirma, en la definición 2 de la segunda parte de la *Ética*: “Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquella dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa -y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ni ser ni concebirse” (SPINOZA, 2016, p. 122).

Mediante la ciencia intuitiva la cosa es percibida en su totalidad y, por lo tanto, aprehendida adecuadamente, sin peligro de error (spinoza, 2006, p.37). Esto es, en la fusión y articulación de sus perspectivas: esencia y existencia aparecen unidas de modo definitivo. Con la misma claridad lo establece una nota al pie de *Pensamientos Metafísicos*, donde dice:

Pero decimos también que la necesidad de existir realmente no es distinta de la necesidad de la esencia. Es decir, cuando afirmamos que Dios ha decretado que existirá el triángulo, no queremos decir sino que Dios ha establecido también el orden de la naturaleza y de las causas, de forma que el triángulo existirá necesariamente en tal tiempo. De suerte tal que, si comprendemos el orden de las causas, tal como ha sido fijado por Dios, comprobaremos que el triángulo existirá realmente en tal tiempo, con la misma necesidad con que comprobamos ahora, si examinamos su naturaleza, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos (SPINOZA, 1988, p.241).

Si comprendemos el orden de las causas, comprendemos que no hay esencias sin existencias. Y comprendemos, a la vez, que esencia y existencia no son más que notas de lo real, modos de aprehender, fracturar, conocer lo único que hay: la Sustancia modificada.

DURACIÓN-ETERNIDAD

La distinción entre eternidad y duración también es abordada desde los albores de su filosofía por Spinoza. En *Pensamientos Metafísicos* dice acerca de la duración que “es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real”. Sobre la eternidad, establece que “es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios” (spinoza, 1988, p. 243).

Conservando el orden expositivo previo, no queda más que señalar el paralelismo de los conceptos o términos. El modo de conocer de la imaginación está asociado a la duración, y tiene como consecuencia el tiempo. En otras palabras, la duración no es más que un modo de pensar lo real. Cuando pienso las cosas desde la imaginación, las concibo como durables. Nos parece ilustrativo, en este sentido, lo que Spinoza dice un poco más adelante en esta misma obra, refiriéndose al tiempo como a “un simple modo de pensar”. Allí establece que “del hecho de que comparamos unas cosas con otras, van surgiendo ciertas nociones, las cuales, sin embargo, no son, fuera de las cosas mismas, más que modos de pensar. Esto se ve en que, si queremos considerarlas como cosas que existen fuera del pensamiento, ipso facto, hacemos confuso su concepto, que antes teníamos claro” (SPINOZA, 1988, p. 243). Esta será la tarea del hombre: no hacer confuso lo claro. No trastocar lo que es una nota de

mi pensamiento, con lo real. No pensar la duración como un estrato ontológico, sino como lo que es: un modo de pensar la Naturaleza.

Lo que sucede con la eternidad es lo mismo. Esta no es más que la manera de concebir las cosas desde la razón. Este género de conocimiento, como ya ha establecido Spinoza, me permite pensar lo que hay “desde cierta perspectiva de eternidad”, como fuera de todo tiempo. Lo que equivale a percibir las esencias formales y necesarias de las cosas, pero perdiendo de vista toda duración, actualidad y devenir.

Tanto la *Ética* como la Epístola XII (SPINOZA, 2007), abordan la dupla eternidad-duración en los mismos términos. En su obra central, vuelve a insistir en describir la duración como un modo de conocer imaginativo o insuficiente. En el escolio a la proposición 29 de la quinta parte de la *Ética*, Spinoza se vale del término “concebir” para distinguir entre la duración y eternidad. Allí dice:

Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios (SPINOZA, 2016, p. 447).

Así, vuelve a explicar la dualidad desde un punto de vista gnoseológico. A lo largo de toda la *Ética* se observa la insistencia en entender la eternidad como un modo de acceso a lo real, una perspectiva sobre el ser: la

que me brinda la razón.⁷ En la cuarta parte, lo resume muy claramente repitiendo que “todo cuanto el alma concibe teniendo a la razón por guía, lo concibe bajo la misma perspectiva de la eternidad, o sea, de necesidad, siendo afectada por todo ello con la misma certeza” (SPINOZA, 2016, p. 384).

La Carta XII, o Epístola del infinito, insiste en lo mismo. Allí, Spinoza explica de dónde nacen los conceptos de eternidad y duración, estableciendo que “nosotros concebimos la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos” (SPINOZA, 2007, p. 55), y que de allí nace la diferencia. Pues, por medio de la duración solo podemos explicar la existencia de los modos, pero la sustancia solo podemos explicarla por medio de la eternidad. Así, repite de modo casi idéntico lo que ya dejó establecido en *Pensamientos Metafísicos*, pero reemplazando la dupla esencias-existencias por la de sustancia-modos. Lo que no hace más que mostrar que las dualidades son equivalentes.

¿Qué es lo que me permite comprender el tercer género de conocimiento? Lo mismo que sucedía con las esencias y las existencias debe pensarse respecto de la eternidad y la duración. Concebir a Dios como durable, como mudable, como existente aquí y ahora, me permite tener solo un conocimiento parcial de él. Es lo que sucedía con interpretaciones como las de Bayle: en la que Dios era identificado solo con una de sus perspectivas y, por lo tanto, su concepto se volvía oscuro. La consecuencia era drástica: la sustancia terminaba por diluirse en una multiplicidad cambiante y finita. Lo contrario surge de concebir lo real solo desde la perspectiva de la eternidad. Esto nos lleva a una lectura muy similar a la

7 Ver ev, p29, p30, p31, p36.

hegeliana, donde toda finitud se vuelve ilusoria, desaparece aplastada por lo único que hay: una sustancia absolutamente infinita.

La propuesta spinoziana es mucho más rica, porque no cae en ninguna de estas conclusiones, justamente porque no parte de la dualidad ontológica. Lo que me permite pensar el tercer género de conocimiento es la eternidad, pero como la unión de todas las duraciones necesarias. O la necesidad de todas esas duraciones recibiendo el nombre de eternidad. Nos parece interesante, en este sentido, lo que Spinoza dice en su Epístola XII:

Pues como son muchas las cosas que de ninguna manera podemos aprehender con la imaginación, sino solo con el entendimiento, como la sustancia, la eternidad, y otras; si alguien intentara explicar esas cosas con nociones de esa índole (la medida, el tiempo, el número), que son meros auxiliares de la imaginación, no haría otra cosa que esforzarse en delirar con su imaginación. Y tampoco podrán comprender jamás rectamente los modos mismos de la sustancia, mientras se confundan con tales entes de la razón o auxiliares de la imaginación. Pues cuando hacemos eso los separamos de la sustancia y del modo por medio del cual fluyen de la eternidad; sin los cuales, sin embargo, no pueden ser entendidos rectamente (SPINOZA, 2007, p. 57).

Los modos de la Sustancia, que a partir de la imaginación son concebidos como durables y contingentes, y que desde la razón solo podemos comprender lo que es común y eterno en ellos, son pensados desde el tercer género de conocimiento como la unidad de estas dimensiones. Comprender rectamente los modos implica concebirlos como modificaciones durables y eternas. Como lo que es aquí y ahora fluyendo de la eternidad.

Así como esencias-existencias y eternidad-duración no parecen ser más que modos de conocer lo real, perspectivas sobre Dios, sostenemos que lo mismo sucede con la dupla infinito-finito, las dualidades son equivalentes. Es fundamental para el análisis de esta dupla la Carta xii. En ella, Spinoza responde a su corresponsal y amigo Luis Meyer acerca del problema del infinito. Allí leemos un Spinoza que, si bien responde en tono amigable a un interlocutor al que aprecia, no deja de mostrarse un tanto ofuscado por las dificultades que ya le estaba dando este tema. La solución al problema no tarda en llegar. Ya en las primeras líneas de la carta nuestro filósofo brinda a esta cuestión una respuesta en total continuidad con nuestra hipótesis, estableciendo que el problema del infinito se ha vuelto tan difícil e inextricable porque sus lectores no lograron distinguir entre “lo que podemos solamente entender pero no imaginar, y lo que también podemos imaginar” (SPINOZA, 2007, p.54).

Si no se tiene en cuenta el aspecto del conocimiento humano, el análisis del problema del infinito se vuelve oscuro y hasta ininteligible. A continuación, lo explicita Spinoza diciendo que “si hubiesen tenido en cuenta esto [...] nunca se hubieran visto agobiados por una multitud tan enorme de dificultades. Pues entonces, hubiesen comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes ni puede tenerlas y, por el contrario, cuál puede tenerlas, sin contradicción” (spinoza, 2007, p. 55). Es decir, en qué sentido podemos pensar lo mismo desde distintas perspectivas y, dependiendo de cómo lo aprehendamos, pensarlo como uno o como múltiple, como infinito o finito. Y, lo más importante, hacerlo sin contradicción. ¿Por qué? porque estos modos de pensar lo real no implican contradicción cuando los pensamos desde la ciencia intuitiva. La contradicción surgirá, como ya demostramos, de volver

estas perspectivas del ser cosas reales. Cuando los contemplamos desde la perspectiva adecuada, no solo no son incompatibles, sino que se reclaman mutuamente.

Debemos distinguir entre aquello que entendemos, y aquello que imaginamos. Los problemas surgen de olvidar que la dualidad es gno-seológica. Y, justamente por eso, de esta constatación deben surgir las soluciones. En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Spinoza describe la finitud como un modo de conocer imaginativo. Allí dice:

De donde también se deduce con cuánta facilidad pueden cometer grandes errores aquellos que no distinguen entre la imaginación y la intelección. Entre otros, el error de que la extensión deba estar en un lugar, que deba ser finita, que sus partes se distingan realmente entre sí, que sea el primero y único fundamento de todas las cosas, que ocupe en cierto momento más espacio que en otro, y muchas otras cosas semejantes, todas enteramente contrarias a la verdad (SPINOZA, 2006, p. 56).

El escolio a la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*, sostiene lo mismo, pero agregando la perspectiva del entendimiento, es decir, el modo de concebir la Naturaleza como infinita. Allí Spinoza establece:

La cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como sustancia, lo que solo hace el entendimiento. Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación -que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia- aparecerá finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto Sustancia — lo cual es muy difícil —, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento:

sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay solo distinción modal, y no real (SPINOZA, 2016, p. 77).

SUSTANCIA-MODOS

Esta última cita deja en evidencia como, en Spinoza, la Sustancia y, correspondientemente, los modos, deben ser interpretados como maneras de percibir. Allí, el autor dice que la cantidad es concebida por nosotros como sustancia cuando conocemos mediante el entendimiento. Y más adelante establece que cuando “la concebimos en cuanto Sustancia”, aparece como infinita, única e indivisible.

En sus *Pensamientos Metafísicos*, Spinoza ya aludía a este mismo problema, pero utilizando los términos uno-múltiple. Allí deja establecida su distancia con los “metafísicos”, quienes “confunden entes de razón con el ser real” al sostener que todo ser es uno, verdadero y bueno, como si esos términos fuesen sus afecciones, y establece: “Nosotros, en cambio, decimos que la unidad ni se distingue en modo alguno del ser ni le añade nada, sino que solo es un modo de pensar, con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma con ella”. Y sigue:

[...] a la unidad se opone la multitud, la cual tampoco añade nada a las cosas, ni es más que un modo de pensar [...] Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres se puede denominar uno; pero en cuanto que no puede haber varios de la misma naturaleza, se puede llamar único. No obstante, si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizás pudiéramos demostrar que solo impropriamente decimos que Dios es uno y único. Pero este asunto

no tiene mayor importancia o, mejor dicho, no tiene ninguna para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres (SPINOZA, 1988, p. 244).

Podemos pensar lo real como uno, y entonces lo llamaremos Sustancia o Dios. O podemos pensarlo como múltiple, que es el modo de pensarlo a partir de sus infinitas modificaciones. El ser no cambia, es el mismo siempre, ya lo pensemos como infinito y uno, o como finito y múltiple, porque justamente el ser es todo eso junto. El modo en que Spinoza deja zanjada la cuestión en esta obra es asombroso. Estas distinciones, dualidades o separaciones no son reales, y es obvio que no deben importarle a quien tenga un interés real por las cosas, es decir, por la Naturaleza o el ser. Esta discusión debe ser concluida antes de comenzar, pues se corre el riesgo de confundir lo esencial o lo en sí, con el modo de llamarlo o de denominarlo.

CONCLUSIÓN

De este modo, queda demostrada la coherencia con que Spinoza se manifiesta acerca de esta problemática a lo largo de toda su obra. Su contundencia respecto al origen gnoseológico de las dualidades, nos permite pensar una vía de lectura que supere las dificultades en las que caían tanto las interpretaciones platónicas y unilaterales, como las unívocas. Es decir, que nos posibilite superar la lectura ingenua y maniquea de Spinoza, que ve en la dualidad una enemiga de la univocidad y viceversa. Creemos que de esta manera se respeta el auténtico espíritu spinozista: el de un proyecto ontológico que solo puede comprenderse de modo acabado como “onto-gnoseológico”.

UNIVOCIDADE VERSUS DUALIDADE EM ESPINOSA. HISTÓRIA DE UMA CONFUSÃO

RESUMO: O presente trabalho aborda o problema do dualismo na ontologia espinosana. Este pretende reconstruir brevemente a história da discussão em torno desta problemática, com o fim de analisar como a tradição interpretou essência-existência, eternidade-duração, infinito-finito, substância-modos. O objetivo será expor os erros que surgem tanto por entender essas distinções como ontológicas quanto por ignorá-las. A nossa aposta será, em troca, uma leitura que permita reivindicar a dualidade em Espinosa, mas que ao mesmo tempo deixe ver que se trata de uma dualidade gnosiológica e não ontológica. Quer dizer, mostrar de que maneira as dualidades que encontramos na obra de Espinosa se referem a uma questão de perspectivas ou de modos de conhecer o real e não de extratos do ser. Acreditamos que deste modo a dualidade não só envolve uma compatibilidade com a unidade do ser, mas também permite uma compreensão mais acabada do autêntico espírito da filosofia de Espinosa.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza, Dualismo, Univocidade, Infinito, Finito, Ontologia, Gnoseologia.

UNIVOCITY VS. DUALITY IN SPINOZA. STORY OF A MISUNDERSTANDING

ABSTRACT: The following paper addresses the problem of dualism in Spinoza's ontology. It aims to briefly reconstruct the story of the discussion

around this problem in order to analyze how the philosophical tradition has interpreted the dualities of essence-existence, eternity-duration, infinite-finite, substance-modes. The goal is to shed light on the inaccuracies that arise from understanding these as ontological distinctions as well as from ignoring them entirely. Our proposal is to expose an interpretation that allows us to claim Spinoza's duality, in a way that presents it as a gnoseological duality instead of an ontological one, that is, to show how the duplicity refers to perspectives or ways in which humans conceive reality. We believe that, in this way, duality does not only become compatible with the univocity of being but also provides a deeper comprehension of the authentic Spinozistic spirit.

KEYWORDS: Spinoza, Dualism, Univocity, Infinite, Finite, Ontology, Gnoseology.

referencias

- BAYLE, P. (2010). *DICCIONARIO HISTÓRICO Y CRÍTICO*. BUENOS AIRES: EL CUENCO DE PLATA.
- BORGES, J. L. (1969). "SPINOZA", IN: *EL OTRO EL MISMO*. BUENOS AIRES: EDICIONES NEPERUS.
- CHAU, M. (2008). "O FIM DA METAFÍSICA: ESPINOSA E A ONTOLOGIA DO NECESSÁRIO", IN: TATIÁN, D., *SPINOZA: CUARTO COLOQUIO*. CÓRDOBA: ED. BRUJAS.
- DELEUZE, G. (1996). *SPINOZA Y EL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN*. TRAD. HORST VOGEL. BARCELONA: MUCHNICK EDITORES.
- GARRETT, D. (2009). "SPINOZA ON THE ESSENCE OF THE HUMAN BODY AND THE PART OF THE MIND THAT IS ETERNAL", IN: KOISTINEN, O., *CAMBRIDGE COMPANION TO SPINOZA'S ETHICS*. CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
- HEGEL, G. W. F. (1955). *LECCIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA FILO-*

- SOFLA, IN: GAOS, J., COLECCIÓN DE TEXTOS CLÁSICOS: GRANDES OBRAS, TOMO I. MÉXICO-BUENOS AIRES: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA.
- JARRETT, C. (2001). "SPINOZA'S DISTINCTION BETWEEN ESSENCE AND EXISTENCE", IN: *IYYUN: THE JERUSALEM PHILOSOPHICAL QUARTERLY* 50, UNIVERSIDAD DE JERUSALÉN, JULIO 2001, PP. 245-252.
- KLEIN, J. (2002). "BY ETERNITY I UNDERSTAND: ETERNITY ACCORDING TO SPINOZA", IN: *OLYUN. THE JERUSALEM PHILOSOPHICAL QUARTERLY* 51, UNIVERSIDAD DE JERUSALÉN, JULIO 2002, PP. 295-324.
- LAERKE, M. (2017). "ASPECTS OF SPINOZA'S THEORY OF ESSENCE. FORMAL ESSENCE, NON-EXISTENCE, AND TWO FORMS OF ACTUALITY", IN: M. SINCLAIR (ED.), *THE ACTUAL AND THE POSSIBLE*. OXFORD: OXFORD UNIVERSITY PRESS.
- LENNON, T. (2005). "THE RATIONALIST CONCEPTION OF SUBSTANCE", IN: NELSON, A. *A COMPANION TO RATIONALISM*. UNITED KINGDOM: BLACKWELL PUBLISHING.
- MACHEREY, P. (2006). *HEGEL O SPINOZA*. BUENOS AIRES: TINTA LIMÓN.
- MARTIN, C. P. (2008). "THE FRAMEWORK OF ESSENCES IN SPINOZA'S ETHICS", IN: *BRITISH JOURNAL FOR THE HISTORY OF PHILOSOPHY*, 16:3, PP. 489-509.
- MORFINO, V. (2015). "ESENCIA Y RELACIÓN", IN: *REVISTA PENSAMIENTO POLÍTICO*, N. 6, ABRIL, CHILE, UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES.
- SCHMALTZ, T. (2015). "SPINOZA ON ETERNITY AND DURATION: THE 1663 CONNECTION", IN: MELAMED, Y. (ED.), *THE YOUNG SPINOZA. A METAPHYSICIAN IN THE MAKING*. OXFORD: OXFORD UNIVERSITY PRESS.
- SPINOZA, B. (1988). *TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO/PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES, PENSAMIENTOS METAFÍSICOS*. TRAD. ATILANO DOMÍNGUEZ. MADRID: EDITORIAL ALIANZA.
- SPINOZA, B. (2006). *TRATADO DE LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO*. TRAD. OSCAR COHAN. BUENOS AIRES: CACTUS.

SPINOZA, B. (2007). *EPISTOLARIO*. TRAD. OSCAR COHAN. BUENOS AIRES: ED. COLIHUE.

SPINOZA, B. (2016). *ÉTICA DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO*. TRAD. VIDAL PEÑA. MADRID: ED. ALIANZA.

VILJANEN, V. (2011). *SPINOZA'S GEOMETRY OF POWER*. NEW YORK: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

ZAMBRANO, M. (1936). "LA SALVACIÓN DEL INDIVIDUO EN SPINOZA", IN: *CUADERNOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS* N. 3, FEBRERO-MARZO, MADRID, UNIVERSIDAD COMPLUTENSE.