

ESENCIA Y EXISTENCIA DE LAS COSAS SINGULARES, O LA UNIVOCIDAD DEL SER COMO PROLEGÓMENO DE LA DOCTRINA DE LA TEMPORALIDAD SPINOZIANA

GUILLERMO SIBILIA

Universidad de San Andrés (Buenos Aires)

RESUMEN: La primera parte de la Ética de Spinoza tiene como uno de sus objetivos mostrar que el ser infinito (Dios sive sustancia), en la infinidad de sus órdenes de existencia (atributos) y según las modalidades infinitas de su existencia (modos infinitos), está siempre presente en todas las modalidades finitas de su potencia. Ahora bien, cuando dirigimos la atención a esos efectos, más precisamente a los modos finitos, la ontología spinoziana se abre a interrogantes difíciles, que interesa abordar en este artículo: ¿cómo surgen los modos finitos y cómo debemos pensar la relación entre su esencia y su existencia? ¿Cómo concibe Spinoza la esencia formal y la esencia actual de esos modos? El objetivo de este artículo es responder a estas preguntas y dar una interpretación posible a la relación que existe entre la esencia y la existencia de las cosas singulares finitas, que sirva de prolegómeno a su teoría de la temporalidad.

PALABRAS CLAVE: ontología; esencia; existencia; finitud.

Essence and existence of singular things, or the univocity of being as a prolegomenon of the doctrine of Spinozian temporality

ABSTRACT: The first part of Spinoza's Ethics has as one of its objectives to show that the infinite being (God sive sustancia), in the infinity of his orders of existence (attributes) and according to the infinite modalities of his existence (infinite modes), is always present in all the finite modalities of his potency. Now, when we turn our attention to these effects, more precisely to the finite modes, Spinozian ontology opens itself to difficult questions, which we are interested in addressing in this article: how do the finite modes arise and how should we think of the relation between their essence and their existence? How does Spinoza conceive the formal essence and the actual essence of these modes? The aim of this article is to answer these questions and to give a possible interpretation of the relation between the essence and the existence of finite singular things, which serves as a prolegomenon to his theory of temporality.

KEY WORDS: Ontology; Essence; Existence; Finiteness.

INTRODUCCIÓN

La primera parte de la Ética, en la que Spinoza expone y demuestra los principios de su filosofía, se puede dividir *grosso modo* en dos secciones: por un lado, un primer movimiento deductivo se refiere a la naturaleza de la esencia divina o de lo absoluto, y permite demostrar las propiedades características de esa esencia (existencia necesaria, indivisibilidad, unicidad); por el otro, la deducción se dirige específicamente a la potencia divina, a su causalidad esencial, para extraer de allí una comprensión de sus efectos necesarios. En ese cuadro, la proposición 16 juega un papel central, en la medida en que, sin solución de continuidad, cierra

un movimiento deductivo y, simultáneamente, abre otro. El lector encuentra allí la afirmación de un principio muy importante del spinozismo, según el cual de la necesidad de la naturaleza divina, esto es, de la esencia del ser absolutamente infinito que es identificado con Dios o la Naturaleza, deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos. O lo que viene a ser lo mismo para Spinoza: debe seguirse «todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito» (*omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt*)¹. A partir de esa proposición el discurso está dominado por el esquema de la productividad y de la potencia, uno de cuyos temas centrales es el de la acción divina. Spinoza afronta esta cuestión célebre de la historia de la filosofía sosteniendo de manera deliberada una tesis polémica: no hay creación en sentido tradicional, el «despliegue» causal de la acción del ser infinito no implica en absoluto la separación o división entre la esencia y la potencia divinas, o mejor dicho, entre la causa eficiente inmanente y sus efectos necesarios. En otras palabras, no hay abismo ni discontinuidad que requieran una acción divina trascendente, pero tampoco un «pasaje» —de la sustancia a los modos en que ella se afirma— bajo la forma de una realización de lo potencial en lo actual. El *ens realissimum* es absolutamente necesario y, en sí mismo, indivisible.

Sin embargo, como declara en un escolio importante del primer movimiento deductivo, aquellos individuos que no juzgan las cosas por sus primeras causas y no distinguen la sustancia y sus modificaciones, tampoco «saben cómo se producen las cosas»². La deducción que comienza en la proposición 16 se propone aclarar y demostrar precisamente ese aspecto decisivo de la ontología de Spinoza. El principio que plantea supone algo muy importante y polémico: lo posible no depende para nada de una voluntad omnipotente para ser actualizado. Es decir, no hay puras esencias posibles «esperando» en el entendimiento infinito su realización por parte de un Dios benevolente; no hay privilegio ontológico alguno por el que «deban» existir ciertos posibles en vez de otros. Al contrario, la acción causal de Dios (de la que se sigue eventualmente todo lo que cae en su entendimiento infinito) es la expresión —por así decir inmediata— de su naturaleza absoluta. Esto significa que es de acuerdo a una única y misma necesidad que Dios (o el ser infinito) existe y actúa³.

¹ SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2009, p. 52 (G II, p. 60). A partir de ahora citamos esta obra con la letra «E», seguido por el número romano correspondiente a la parte de la obra, luego en números arábigos la proposición, y cuando corresponde, se señala si se trata de una demostración o un escolio). Utilizamos la edición canónica de Carl Gebhardt de las obras completas de Spinoza y, para todos los textos, las traducciones al español de Atilano Domínguez.

² E I, 8 esc. 2, *op. cit.*, p. 42. Esta crítica alcanza a la escolástica y a Descartes; se trata, desde la perspectiva de Spinoza, de filosofías que no respetan el orden verdadero del filosofar; lo que las lleva tanto a confundir la sustancia con sus modificaciones, como también a aprehender las relaciones causales entre los modos como si fueran la producción de sustancias unas por otras. Cf. al respecto: CHAUÍ, M., *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo, 1999, p. 829.

³ De allí la interpretación de esta proposición que más adelante hace el propio Spinoza. En el Prefacio de la Tercera Parte dice: «[...] la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas [...] son en todo tiempo y lugar las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas [...]» (E III, Prefacio, *op. cit.*,

Ahora bien, cuando dirigimos la atención a los *efectos* de la acción causal divina, esto es, a los modos (finitos e infinitos), la ontología spinoziana se abre a interrogantes difíciles. Por ejemplo: ¿de dónde o cómo surgen los modos finitos, y cómo debemos pensar la relación entre su esencia y su existencia? ¿Cómo concibe Spinoza la esencia formal y la esencia actual de los modos finitos, ya sea que las consideremos como existentes *hic et nunc* o como no existentes? El objetivo de este artículo es responder a estas preguntas y, con ello, dar una interpretación posible a la relación que existe, según Spinoza, entre la esencia y la existencia de las cosas singulares finitas, cuestiones relevantes no sólo para la ontología de Spinoza sino para la doctrina de la temporalidad que se sigue de ella, esto es, para la relación entre la duración y la eternidad de las cosas, y sobre todo de los seres humanos.

1. LAS COSAS SINGULARES PRODUCIDAS POR DIOS

Comencemos fijando algunos conceptos y el contexto en que se inscriben. Como sabemos, Spinoza sostiene que en la Naturaleza no se dan más que la sustancia (o la potencia absolutamente infinita) y sus modos (efectos reales, parcialidades de esa potencia). La primera existe autodeterminándose y produciendo, en sus infinitos órdenes de existencia y por su propia fuerza, «infinitas cosas en infinitos modos», es decir, todo lo real (modos infinitos y finitos). En cambio, los segundos son *efectos* de esa fuerza inagotable. Para Spinoza esto significa que las *esencias de modo* no implican *por sí mismas* la existencia necesaria (de la cosa). En otros términos, a diferencia de la sustancia, la *existencia de los modos* no puede ser concebida a través de su sola definición. Por eso los efectos determinados de la potencia absolutamente infinita son siempre *modus* de la sustancia, sin la cual no pueden existir ni ser concebidos adecuadamente.

A partir de la proposición 24 de la primera parte, la Ética se concentra precisamente en este aspecto de la realidad modal finita. Es decir, considera lo Real (i.e. la única sustancia modificada), no a partir de su naturaleza absoluta sino en referencia a sus efectos, finitos sí, pero ciertamente también necesarios. ¿De qué manera expresan esa necesidad? Spinoza sostiene que la «esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia»⁴. Y agrega que la demostración es evidente por la definición 1, esto es, por la definición de *causa sui*. Esa referencia no puede sorprendernos: si las cosas son, como dice la proposición, «producidas», es manifiesto que su esencia no implica (*involvit*) la existencia, puesto que si lo hiciese, serían —de acuerdo a la definición 1— causa de sí mismas y no causadas por otro (*per alium — ab alio*), característica sin embargo propia de los modos, según la definición 5⁵. La consideración de Spinoza apunta entonces a subrayar en primer lugar

p. 126. Subrayado nuestro). En el mismo sentido, haciendo referencia explícitamente a la doctrina de la *causa seu ratio*, en el Prefacio de la Cuarta Parte sostiene: «La razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe es, pues, una y la misma» (E IV; Prefacio, *op. cit.*, p. 184). Cf. además: *Tratado teológico político*, VI, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994, pp. 170-171 (G IV, pp. 82-83).

⁴ «*Rerum a Deo productorum essentia non involvit existentiam*» (E I, 24, *op. cit.*, p. 58; G II, p. 67).

⁵ Cf. E I, def. 5 y E I, 24 dem., *op. cit.*, pp. 39 y 58, respectivamente.

la diferencia de la sustancia y los modos finitos a partir de la distinción en estos últimos de su esencia y su existencia.

Ahora bien, para el filósofo holandés, que defiende un determinismo irrestricto, afirmar que la esencia de las cosas producidas no implica la existencia no significa de ninguna manera que deban ser colocadas en un espacio de contingencia por el que podrían volverse indeterminadas, o por el cual debería decirse que son posibilidades a la manera de Leibniz. Significa, al contrario, que para que ellas existan es necesario que se de *otra causa* que las determine. Spinoza ya lo decía provocativamente en el segundo escolio de la proposición 8: «[...] de cada cosa que existe, se da necesariamente alguna causa determinada por la que existe»⁶. El corolario de E I, 24 precisa ahora, en este momento de la deducción, que esa causa necesaria no puede ser sino Dios:

De aquí se sigue que Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, o sea (por usar un término escolástico), que Dios es causa del ser de las cosas. Porque, existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración. Y, por tanto, *la esencia de las cosas no puede ser causa ni de su existencia ni de su duración, sino tan sólo Dios*, el único a cuya naturaleza pertenece existir⁷.

El texto, más allá de ciertos problemas que plantea⁸, a los que nos referiremos enseguida, es claro en lo siguiente: las cosas *finitas* no son sustancias, *no implican en sí mismas* la existencia necesaria; por el contrario, comienzan a existir, y dejan de hacerlo, por —o a causa de— algo distinto de su esencia. Es decir, no existen y son determinadas *a se*, como el Dios-sustancia, sino *ab alio*⁹. Es en este sentido, haciendo referencia de manera explícita a la tradición escolástica que sin embargo está criticando, que el filósofo holandés afirma en el corolario que únicamente o, para ser precisos, «tan sólo Dios» (*tantum Deus*) es causa del «ser» de las cosas

⁶ E I, 8 esc. 2, *op. cit.*, p. 43. Recordemos que se trata del escolio en el que Spinoza pide que se comprenda adecuadamente la *distinción* entre la sustancia y los modos; es decir, en donde el filósofo holandés pide que no se le atribuyan a los modos propiedades exclusivas de la sustancia.

⁷ E I, 24, cor., *op. cit.*, pp. 58-59. Subrayado nuestro.

⁸ En efecto, ¿qué significa que podemos atender a la esencia de una cosa aún cuando no existe? ¿Qué significa el término «duración» que emplea Spinoza? ¿Se distingue de la existencia tomada en absoluto? ¿O acaso refiere a la modalidad específica que define la existencia de los modos en la definición 5 de E II? ¿Hay que considerar que la proposición 24, y más precisamente su corolario, se refiere en realidad, y exclusivamente, a los modos infinitos, a los que Spinoza parecería imputar la duración, luego de haber afirmado su eternidad en E I, 21? No son cuestiones sencillas, y la diversidad de interpretaciones da cuenta de ello. Por otro lado, la resolución de estos problemas requiere poner en juego otras proposiciones, tales como: E I, 25 y escolio; E I, 28 y escolio; E II, 8 corolario; E II, 45 escolio; E V, 29 escolio. Intentaremos dar una respuesta a estos problemas más adelante, cuando hayamos analizado esas proposiciones. Adelantemos brevemente, sin embargo, una cosa: tal como señalan Deleuze y Jaquet, el uso que hace allí Spinoza del término *duratio* no es el mismo que el de la definición 5 de la segunda parte, que define a las cosas singulares en la medida en que continúan existiendo. Se trata, en cambio, de un uso «genérico» y provisorio.

⁹ Cf. E I, def. 7, *op. cit.*, p. 40: «Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí (*a se*) a actuar (*ad agendum*). Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada (*coacta*), aquella que es determinada por otra (*ab alio*) a existir y obrar (*ad existendum et operandum*) según una razón cierta y determinada». Cf. asimismo E I, 26 y 28.

(*causa essendi rerum*)¹⁰. Por consiguiente, una conclusión importante de esto consiste en que, aunque no son por sí mismas necesarias, las cosas finitas sin duda gozan de cierta necesidad en virtud de la causa inmanente que las produce, y por la que se conciben adecuadamente.

En esa senda, el filósofo holandés puede entonces completar su argumentación sosteniendo, en la proposición 25, que Dios no sólo es causa eficiente de la *existencia* de las cosas finitas, sino también de su *esencia*¹¹. Como señala Gueroult, Spinoza tiene allí como adversarios principales a los platónicos, para quienes las esencias —inmutables y eternas— son increadas, a diferencia de las existencias, que, concebidas como temporales y cambiantes, pertenecen exclusivamente al mundo de lo creado¹². Postulan así una división neta e insuperable, sin comunicación posible, entre un mundo eterno de las esencias y un mundo temporal de las existencias, tornando a su vez ininteligible la relación entre la esencia y la existencia de las cosas, a no ser que se recurra a la mediación de un entendimiento infinito y de una voluntad omnipotente y contingente. Sólo un demiurgo parece poder salvar ese supuesto abismo.

Una posición como esa no tiene sentido en la ontología spinozista, que afirma la univocidad del ser y sostiene que las esencias no son «arquetipos» que sirven de modelos para la creación (o actualización) de las existencias. No hay primero esencias singulares eternas en el entendimiento divino, como posibilidades abstractas, y después existencias concretas, puesto que dada la naturaleza divina debe concluirse tanto la esencia como la existencia de las infinitas cosas que produce (*ex data natura divina tam rerum essentia quam existentia debeat necessario concludi*)¹³.

¹⁰ Como señala Marilena Chauí, Leibniz creía que la proposición 24 implicaba una auto-contradicción del pensamiento de Spinoza, en la medida en que las cosas que no implican la existencia necesaria parecerían implicar meramente una existencia posible; con lo cual, según filósofo alemán, se echa por tierra la tesis del determinismo universal. Sin embargo, como sostiene Chauí, es precisamente el corolario de E I, 24 el que constituye una respuesta *avant la lettre* a la objeción de Leibniz. En efecto, lejos de introducir la idea de cosas posibles, la proposición y su corolario introducen con mayor fuerza su *necesidad*. Porque, si bien la esencia de las cosas no implica la existencia necesaria, es decir, aunque no son causa de sí, esas cosas existen necesariamente por la fuerza de su causa, que se afirma en ellas de manera inmanente. Cf. CHAUI, M., *op. cit.*, p. 882.

¹¹ «*Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae*» (E I, 25, *op. cit.*, p. 59; G II, p. 67). Esta idea volverá en la segunda parte de la Ética, cuando Spinoza sostenga que «Dios no sólo es causa de las cosas según el devenir; como dicen, sino también según el ser» («*Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, ut ajunt, sed etiam secundum esse*») (E II, 10 escolio 2, *op. cit.*, p. 85; G II, p. 93). La similitud de esta afirmación y de la que citamos antes es sorprendente; nos invita a subrayar el hecho de que, para Spinoza, es siempre Dios la causa que hace que las cosas existentes sean lo que son (modos, efectos) y que no pueda concebirse un momento en que esa causa no es efectiva.

¹² GUEROUT, M., *Spinoza*, t. 1, *op. cit.*, p. 331. Para una crítica de la posición de Gueroult, véase: GIANCOTTI, E. (ed.), *Ética*, Editori Riuniti, Roma, 1988, p. 373, nota 33. Allí, la intérprete italiana sostiene que el planteo de Gueroult contradice lo que Spinoza afirma en E II, def. 2, a saber: la reciprocidad entre la esencia y la existencia de las cosas singulares.

¹³ Spinoza, en efecto, fundamenta la crítica a esa tradición en la proposición 16 de la primera parte. Ya mencionamos una de las consecuencias más importantes de ese rechazo: Dios concibe con su entendimiento infinito las cosas que se siguen de la necesidad de su naturaleza, y en ese sentido son «actuales», esto es, son (existan o no existan en la duración) esencias reales y no posibilidades lógicas. El escolio lo expresa sin ambages: «*Esta proposición se sigue más claramente de 1/16*. Pues de ella se sigue que de la *naturaleza divina* dada debe concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas» (E I, 25, *esc.*, *op. cit.*, p. 59. Subrayado nuestro).

Para precisar todavía más este punto, Spinoza dice entonces que «*en el mismo sentido* en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas»¹⁴. *Eo sensu*: completando la doctrina de los modos infinitos, esto significa que en el movimiento inmanente de la *causa sui* —afirmándose *en el mismo sentido* para Dios y las cosas singulares— no hay pasaje de la virtualidad a la realidad, de las esencias en potencia a las existencias en acto. Las cosas particulares finitas fluyen del interior del plano infinito, por la acción omnipotente de la causa absoluta (inmanente) que, al causar su propia esencia y existencia, produce *in se* todas las cosas singulares y sus leyes universales. Exactamente en esto radica la originalidad de la doctrina de Spinoza: en el hecho de que la «génesis» de las determinaciones singulares finitas —a partir de (y en) lo infinito— nunca debe pensarse como una representación temporal, con un comienzo absoluto asignable, sino, en palabras de un intérprete, «como el paso (intemporal) de la constitución de una estructura a su actualización»¹⁵. Actualización que, agreguemos, nunca puede acabar ni agotarse porque es infinitamente positiva y eterna.

Esas proposiciones muestran que, de acuerdo con Spinoza, Dios no sólo es causa del hecho de que las cosas particulares o singulares comiencen a existir en algún momento, sino que es aquello que hace que las cosas (que comienzan a existir) *sean* siempre lo que efectivamente *son*: «modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera»¹⁶. ¿Pero cómo lo hacen? Es decir, ¿cómo se expresan en la existencia? Ciertamente, las cosas finitas no se expresan como Dios, cuya existencia necesaria se sigue de su sola definición, y está por eso absolutamente presente en todo lo que es o tiene un ser¹⁷. Tampoco como los atributos u órdenes infinitos de existencia, porque constituyen la esencia de la sustancia y son eternos, es decir, su presencia también es absoluta. ¿Acaso lo hacen como los modos infinitos? Sabemos que la esencia de los modos —cualesquiera que sean— no es causa de su existencia, y que por eso necesitan la fuerza de su causa para ser y continuar existiendo. En esto no hay pues distinción alguna al interior de la realidad modal. Sin embargo, a diferencia de los modos infinitos, que son eternos y existen siempre porque se siguen de la naturaleza absoluta de Dios (inmediata o

¹⁴ E I, 25 esc., *op. cit.*, p. 59 (subrayado nuestro); G II, p. 68: «[...] *eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est*». En el mismo sentido, dice en el *Tratado político* que «la potencia por la que existen y actúan las cosas naturales es la mismísima potencia de Dios» (*Tratado político*, II, § 3; Alianza Editorial, 2004, p. 90 (G III, p. 276). Traducción modificada. Domínguez traduce «*potentia*» por poder. Nos parece que hay que conservar el término «*potencia*» para subrayar el hecho de que se trata siempre de una acción necesaria y efectiva, y no un poder de acción que podría permanecer virtual.

¹⁵ BOVE, L., *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Tierra de nadie Ediciones, Madrid, 2009, p. 159.

¹⁶ «*Res particulars nihilsunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinate modo exprimuntur* (E I, 25, cor., *op. cit.*, p. 59; G II, p. 68). Como nos recuerda Macherey (MACHEREY, P., *Ethique I*, PUF, Madrid, 1994, p. 177), esta última frase es muy importante puesto que es un indicador de la finitud —es decir, de la limitación— de las cosas particulares, que procede del hecho de que los modos finitos son «sobredeterminados». Es decir, procede del hecho de que los modos finitos son determinaciones de la sustancia infinita, de la que expresan positivamente su potencia inagotable determinándose y negándose entre sí en un juego infinito de relaciones intra-modales.

¹⁷ E I, ax. 1, *op. cit.*, p. 40.

mediatamente), las cosas particulares tienen según Spinoza una existencia determinada y finita. Y por eso, no se siguen de la naturaleza de Dios sino en la medida en que se la considera afectada por alguna modificación finita, con una existencia determinada.

La *existencia* de las cosas singulares finitas, entonces, sin duda depende «tan sólo» de Dios, que es siempre su causa eficiente (inmanente). Ahora bien, como explica Spinoza en la proposición 28, la condición bajo la cual Dios produce, auto-produciéndose a sí mismo, la existencia de las cosas finitas, es simultáneamente la de la determinación de un modo finito por otro modo finito, en un juego o secuencia necesaria que no tiene un comienzo absoluto ni un fin predeterminado en esa serie¹⁸. Esta es por lo tanto la situación concreta de las cosas particulares: tienen una *esencia* propia y singular («*quantun in se est*» dice Spinoza E III, 6), en la cual se expresa «de una cierta y determinada manera» la sustancia (o mejor dicho: los atributos de la sustancia); y *existen* en exterioridad unas respecto de las otras, en un encadenamiento —o en una red— interminable de determinaciones modales. Puede quizás parecer insatisfactorio, pero ante la eventual pregunta de por qué hay o existe una cosa finita, la respuesta no puede entonces ser otra que la siguiente: porque necesariamente hay o existe otra cosa singular o modo finito, el cual también existe por otra cosa singular, y así indefinidamente.

Como vemos, aunque de acuerdo con esta ontología de la inmanencia (ontología del «ser en Dios» que caracteriza a todo modo), ser finito —como lo es toda cosa singular— es ciertamente ser limitado —lo cual supone que hay (o existe) otra cosa mayor por la que se concibe lo limitado¹⁹—, la *determinación* de toda cosa singular no se reduce a su ser limitada por otra de la misma naturaleza: la causa inmanente, que se afirma «en el mismo sentido» (*eo sensu*) en Dios y en sus afecciones, se efectúa y está presente en todas las cosas particulares, actúa en ellas, y en esa medida las determina positivamente. Por eso, a pesar de Hegel, hay un concepto positivo, absolutamente afirmativo, de la determinación en Spinoza, y no simplemente la idea de la determinación como coacción recíproca intra-modal²⁰. La determinación es, en este sentido, la acción divina misma, que *actúa* la sustancia en sí misma en todas sus manifestaciones concretas, esto es, en cada cosa singular que expresa su potencia infinita «de cierta y determinada manera».

Podemos entonces extraer una consecuencia importante: los modos finitos son «sobredeterminados» (o doblemente determinados), de acuerdo a la necesaria relación de exterioridad que mantienen en la existencia con los otros modos finitos (determinación extrínseca), y de acuerdo a su vínculo «esencial» con la sustancia de la cual son simplemente una modificación (determinación intrínseca)²¹. Esto nos permite comprender mejor la naturaleza del vínculo que une la causa sustancial a sus efectos particulares como una «alteridad sin distancia»²². En efecto, hay

¹⁸ E I, 28, *op. cit.*, p. 60.

¹⁹ E I, def. 2, *op. cit.*, p. 39.

²⁰ Cf. MACHEREY, P., *Hegel o Spinoza*, Tinta limón Ediciones, Buenos Aires, 2007, p. 213.

²¹ La expresión «doblemente determinadas» pertenece a Gueroult; la de la «sobredeterminación», a Macherey.

²² La expresión es de Pascal Severac (SEVERAC, P., *Spinoza. Union et desunion*, Vrin, Paris, 2011, p. 54). El intérprete francés subraya la *distinción* de la sustancia y sus modos, y critica explícitamente la idea de una «identidad» entre ambas.

«alteridad» porque, si bien no existe la sustancia sin la producción de sus efectos necesarios, es posible concebirla adecuadamente sin ellos. En términos rigurosos, esto significa —como vimos— que la esencia de la sustancia no es idéntica a la esencia de los modos: la sustancia existe y se concibe *per se*; los modos, en cambio, *ab alio* y *per alium*. Pero la distinción no es nunca real sino modal. De allí que se trate de una diferencia «sin distancia»: no hay exterioridad, «ser en otro», y «ser por otro» no convierte a las cosas singulares en puras negatividades, porque su ser o esencia, aquello que las define en su singularidad, consiste precisamente en ser una expresión parcial positiva de la potencia absolutamente infinita, de la fuerza de producción inagotable de lo real. La distinción del ser de la sustancia y del ser de los modos, entonces, no es más que la distinción interior de una misma y única realidad absolutamente infinita (i.e. la de la única sustancia modificada). En este sentido, comprendemos además que, según Spinoza, la articulación de lo infinito y lo finito es inteligible a partir de la idea de inmanencia, según la cual no hay dos planos irreductibles. Hay un único plano, un único nivel ontológico de la existencia, que se expresa sin embargo de diferentes maneras. En definitiva: para Spinoza, aunque lo finito existe necesariamente en lo infinito que lo contiene, es por otra cosa finita que existe actualmente²³.

2. UNA RESPUESTA SPINOZIANA A LAS LECTURAS PLATONIZANTES

Comprendidas las coordenadas básicas de la ontología de la inmanencia spinoziana podemos abordar ciertas dificultades que parecen desprenderse de ella, o que han sido planteadas por ciertas lecturas que asocian la filosofía de Spinoza con la de Platón. Por ejemplo, si aceptamos la descripción expuesta antes, ¿qué puede significar la afirmación de Spinoza, según la cual cuando (o «mientras») las cosas singulares no existen, sus esencias formales están contenidas (o «existen») en los atributos de Dios, así como sus ideas (i.e. las ideas de las cosas singulares que no existen) deben estar comprendidas en su idea infinita?²⁴ ¿Cómo debemos entender el pasaje que citamos antes del corolario de la proposición 24, según el cual «existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración»?²⁵ ¿Acaso la *esencia formal* de un modo finito preexiste a la *existencia actual* del modo del que es esencia?

Estas preguntas son importantes no sólo porque apuntan al problema de la relación de la *esencia* y la *existencia* de las cosas singulares, sino también porque son la evidencia de que la teoría de Spinoza puede prestarse a equívocos que la orientan en una dirección ajena, por así decir, a su intención más polémica. Recientemente, en efecto, un intérprete ha llamado la atención del peligro que corre la doctrina spinoziana cuando se la interpreta en términos «platonizantes», esto es, cuando se

²³ Cf. ROUSSET, B., *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Vrin, París, 1968, p. 49; CHAUI, M., *op. cit.*, p. 886.

²⁴ E II, 8, *op. cit.*, p. 82: «Las ideas de las cosas singulares o modos que no existen, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios del mismo modo que las esencias formales de las cosas singulares o modos están contenidas en los atributos de Dios» (G II, p. 90).

²⁵ E I, 24, cor., *op. cit.*, p. 59 (G II, p. 67).

sostiene que, de acuerdo con la ontología de Spinoza, hay niveles irreducibles de existencia, cuya diferencia puede ser aprehendida en (o comprendida por) la supuesta dicotomía que opone las esencias formales a las esencias actuales²⁶.

Permítasenos citar aquí, al igual que hace Moegens Laerke en un interesante y reciente artículo, dos expresiones que resumen la posición de estas lecturas «platonizantes». La primera la podemos encontrar en la obra citada de V. Viljanen, según quien «el pensamiento de Spinoza pertenece a —y de hecho es el punto culminante de— la tradición esencialista que se origina con Platón, y que funciona como el trasfondo compartido por los escolásticos [...]»²⁷. La segunda, más radical todavía, es obra de E. Scribano, quien dice que «en la metafísica de Spinoza, el doble aspecto de la existencia de los modos finitos reproduce la tradicional teoría platónica, de acuerdo con la cual el tiempo es una imitación en el mundo sensible de una realidad más verdadera que está fuera del tiempo»²⁸. Según algunas de estas lecturas, o bien la esencia formal y la esencia actual son dos seres realmente distintos, o bien la esencia actual es la esencia formal actualizada²⁹. En cualquiera de estos casos, con más o menos énfasis, se supone sin embargo una división neta y —digámoslo así— «abismal» del ser absolutamente infinito, es decir, de la única sustancia modificada. Habría así un mundo de las esencias y un mundo de las existencias, con un claro (aunque misterioso) correlato temporal, porque el primero existiría antes en o desde la eternidad, y el segundo después en la duración, en un momento ulterior. Habría así un tiempo antes del tiempo.

Tomando como hilo conductor lo que sostuvimos en el primer apartado, intentemos resolver algunas de las cuestiones planteadas por esas lecturas platonizantes, siguiendo para ello dos caminos que se complementan en la argumentación. El primer camino busca dar una respuesta a la *aparente* contradicción que existe entre los pasajes comentados de las proposiciones 24 y 25 y la célebre definición 2 de la segunda parte de la *Ética*. El otro, íntimamente relacionado con este último, intenta explicar el significado de la no-existencia de las cosas. O más precisamente,

²⁶ LAERKE, M., «Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal Essence, non-existence, and two types of actuality», 2016, al momento inédito. Citamos el artículo de la versión electrónica: <https://hiw.kuleuven.be/ned/agenda-archief/laerke-aspects-of-spinozas-theory-of-essence.pdf>. Manteniendo diferencias entre sí, son ejemplos de estas lecturas platonizantes los siguientes autores y obras: VILJANEN, V., *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; SCRIBANO, E., *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Laterza Editori, Roma, 2008; GARRETT, D., «Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal», en: KOISTINEN, O., *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009; MARTIN, Ch., «The Framework of Essences in Spinoza's *Ethics*», *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3, 2008; SCHMALTZ, T., «Spinoza on Eternity and Duration: the 1663 Connection», en: MELAMED, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, Oxford, pp. 205-220.

²⁷ VILJANEN, *op. cit.*, p. 15. Traducción nuestra.

²⁸ SCRIBANO, *op. cit.*, p. 45. Citamos y traducimos a Scribano del texto de Laerke, *op. cit.*, p. 1. Como vemos, desde el punto de vista de Scribano, la duración es reducida a una imagen imperfecta de la eternidad, afirmación que se encuentra en las antípodas de nuestra perspectiva.

²⁹ Cf. LAERKE, M., *op. cit.*, pp. 9-10. El intérprete sostiene que las versiones más agudas de estas lecturas corresponden a Viljanen, Scribano y Schmaltz. Para el análisis minucioso y para la crítica de estas lecturas, me permito entonces reenviar al artículo de Laerke, que explica muy bien qué problemas hay en cada caso, y resuelve las cuestiones en el marco de un estudio preciso de los textos de Spinoza.

el significado que reviste el ser de la esencia formal de cosas que no existen actualmente en el plano de la determinación intra-modal. Así, como veremos, el problema de la relación entre esencia y existencia de las cosas se traslada necesariamente al de la comprensión —en un universo siempre actual— de la existencia y la no-existencia de las cosas.

Para comenzar, es preciso detenerse en el concepto de *esencia*. La Ética carece de una definición precisa de ella. Pero hay un lugar de la obra de Spinoza que nos ofrece elementos importantes para comprender lo que es, y sobre todo lo que implica, para él ese concepto: la célebre definición 2 de la segunda parte. Allí podemos leer lo siguiente: «Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa; o sea (*vel*), aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido»³⁰. Como en muchas otras ocasiones, Spinoza construye esa frase dividiéndola en dos partes que parecen equivalentes³¹. Separadas por la conjunción latina «*vel*», en efecto, la frase parecería repetirse una y otra vez. Pero como sabemos, y como nos lo recuerda con razón —entre otros— Vittorio Morfino, esa conjunción no indica una simple equivalencia sino una «disyunción inclusiva»³². Es decir, sus dos partes no dicen estrictamente lo mismo. La primera afirma que a la esencia de una cosa pertenece algo (*quid*) que pone o suprime esa cosa. Si la segunda expresara exactamente lo mismo, debería decir que a la esencia pertenece aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida, y nada más. Pero Spinoza agrega algo en medio de esa segunda parte: «*et viceversa quod sine re*». De manera que no sólo pertenece a la esencia de una cosa «aquello sin lo cual la cosa» no puede ser ni ser concebida, sino también «aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido».

¿Qué nos enseña entonces esa definición? Que hay una relación de reciprocidad absoluta y directa entre la *esencia* de una cosa y el hecho de que la cosa, de la que la esencia es esencia, *exista*³³. Por lo tanto, no sólo no hay cosa sin esencia, sino que no hay esencia sin la cosa cuya existencia acontece *hic et nunc* y que tiene determinadas propiedades constitutivas de esa esencia. Podría decirse entonces, forzando un poco las palabras, que la cosa es la esencia misma en la medida que existe actualmente.

Ahora bien, esto parece estar en contradicción con la proposición 24 que citamos antes, en donde se afirmaba que la esencia de las cosas producidas no implica la existencia. Todavía más, el corolario agregaba que, «existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni

³⁰ E II, def. 2, *op. cit.*, p. 77. Subrayado nuestro.

³¹ Cf. por ejemplo E I, def. 1, def. 3 y def. 5.

³² MORFINO, V., «Esencia y relación», *Revista Pensamiento Político*, edición electrónica, p. 3.

³³ Sobre la relación de reciprocidad entre esencia y existencia de las cosas, véase: GIANCOTTI, E., *op. cit.*, p. 296; CHAUI, M., *op. cit.*, *passim*; MORFINO, V., *op. cit.*, pp. 3-4. Recordemos aquí que ya en los tempranos *Pensamientos metafísicos*, apelando al discurso escolástico creacionista con el que sin embargo estaba rompiendo, Spinoza parecía suponer esta relación de reciprocidad. En efecto, en el capítulo 2 de la primera parte (SPINOZA, B., *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 248) afirmaba, por un lado, que el «ser de la esencia» consiste en el «modo como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios», y por otro lado, que el «ser de la existencia» es «la misma esencia de las cosas, en cuanto se las considera fuera de Dios y en sí mismas»; en este caso, «se atribuye [esa existencia] a las cosas después que fueron creadas por Dios».

existencia ni duración»³⁴. ¿Cómo podemos resolver esto? En primer lugar, podemos decir que el filósofo holandés no utiliza allí el término «*duratio*» en su sentido estricto, esto es, tal como será definido más adelante en la segunda parte. Deleuze y Jaquet, en efecto, subrayan que la noción es usada en un sentido genérico, conforme a la escolástica con la que discute en ese corolario³⁵. De manera que Spinoza no está allí presuponiendo que las esencias duran. Ahora bien, aún cuando fuera su sentido técnico (conforme a la definición 5 de E II), Spinoza está afirmando lo contrario, a saber: que la esencia de las cosas producidas por Dios no implica en ella misma existencia ni duración. Más allá de esta consideración, en esos pasajes ciertamente *pareciera* decirse que hay un momento en el tiempo en que se dan esencias posibles; como si las cosas estuvieran esperando en la eternidad *qua pos-sibilitas* su actualización.

Spinoza nos ofrece una solución a este problema, a través de un indicio importante que se repite a sí mismo. En el escolio de la proposición 45 de la segunda parte, reenviando explícitamente al corolario de E I, 24, sostiene:

Aquí no entiendo por existencia la duración, esto es, la existencia en cuanto que es concebida abstractamente y como una especie de cantidad. Pues hablo de la misma naturaleza de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos (ver 1/16). Hablo, digo, de la *existencia misma de las cosas singulares, en cuanto que son en Dios*. Pues, aunque cada una esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios. Sobre lo cual véase 1/24c³⁶.

Más adelante, en el escolio de la proposición 29 de la quinta parte, es a este último pasaje al que nos reenvía Spinoza para aclarar un aspecto de la concepción *sub specie aeternitatis*:

Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que *existen en relación con cierto tiempo y lugar*, o en cuanto que concebimos que están *contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina*. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios, como hemos mostrado en 2/45, y véase también 2/45e³⁷.

³⁴ Cf. E I, 24 y cor. La definición 2 también parece contradecirse con el axioma 1 de la segunda parte, que sostiene que la esencia del hombre no implica la existencia necesaria E II, ax. 1, *op. cit.*, p. 78.

³⁵ Cf. DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1999, p. 185; y JAQUET, Ch., *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, París, 1997, p. 192. Más recientemente, Pascal Severac (*Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, París, 2005, pp. 49-52) ha ofrecido una lectura distinta de ese corolario, lectura que admite vincular la esencia de las cosas con la duración. Sin embargo, en lo esencial, o mejor dicho en sus conclusiones, Severac afirma lo mismo que Jaquet y Deleuze. Por otro lado, no parece un error relacionar la esencia con la duración, porque, como veremos más adelante, lo que Spinoza llama «esencia actual» de los individuos mantiene efectivamente una relación estrecha con su duración indefinida.

³⁶ E II, 45, escolio, *op. cit.*, pp. 112-113. Subrayado nuestro.

³⁷ E V, 29 escolio, *op. cit.*, p. 260. Subrayado nuestro.

Dejemos para otro lugar la solución del vínculo que une aparentemente de manera indisociable la duración de las cosas a una forma de existencia abstracta, y que la reduce —como dice el escolio de E II, 45— a una «especie de cantidad» (*quantitatis specie*). Detengámonos, en cambio, en la clara distinción que opera Spinoza en esos pasajes entre dos modalidades de lo actual de las cosas finitas. Por un lado, nos dice que «son en Dios», o que «están contenidas en Dios»; por el otro, que duran, esto es, que existen en relación con cierto tiempo y lugar. En el primer caso, se trata de la naturaleza misma de la existencia de las cosas (*ipsa natura existentiae*), que se les atribuye en la medida en que se siguen necesariamente de la esencia divina. En el otro, se trata de la duración de las (mismas) cosas, que depende del orden común de la naturaleza, es decir, en los términos que postula la proposición 28, de la determinación existencial y recíproca de los modos finitos. En otras palabras, podríamos decir que allí se opera una discriminación entre la *naturaleza de la existencia actual de las cosas mentadas por la esencia*, que se siguen —como vimos en el primer apartado de este capítulo— necesariamente de y en Dios (determinación intrínseca) y pueden ser el objeto de una idea *sub specie aeternitatis*, y la *duración de la existencia actual de las cosas*, que se siguen de y en Dios por una modificación finita (determinación extrínseca). Si en la primera forma de actualidad el acento está puesto en la fuerza u omnipotencia intrínseca por la cual las cosas perseveran en la existencia, en la segunda lo está en el hecho de que esa perseverancia se efectúa en ciertas y determinadas coordenadas espacio-temporales.

Para una cosa finita, entonces, comenzar a existir (como dice el corolario de E I, 24) exige lógicamente una potencia que no puede ser la de la esencia del modo en cuestión. Pero tanto ese comienzo como la continuación (o perseverancia) de la existencia no deben confundirse con la fuerza que se afirma intrínsecamente en las cosas³⁸. Jaquet explica esto de forma muy clara, y subraya un aspecto sumamente importante para nosotros: según ella, «si bien las cosas finitas perseveran en el ser, eso no significa *ipso facto* que ellas duran. No hay que confundir la perseverancia con el esfuerzo por perseverar en el ser. Únicamente el esfuerzo por perseverar en el ser implica una duración indefinida [...] La fuerza (*vis*) que hace que cada cosa persevere en su ser toma la forma de un esfuerzo (*conatus*) en razón de la presencia de causas exteriores que la determinan. Su perseverancia en el ser es por lo tanto en parte eterna porque «la fuerza (...) con que cada una persevera en la existencia se sigue de la necesidad eterna de Dios», y en parte temporal, porque su esfuerzo es a veces contrabalanceado por la potencia de otras cosas singulares»³⁹.

Comprendemos entonces que cuando Spinoza sostiene en la proposición 24 que la esencia de los modos no implica la existencia, ciertamente quiere decir en primer lugar que la esencia no es causa de la existencia del modo. Pero quiere decir

³⁸ Cf. por ejemplo *Pensamientos metafísicos* I, 3, *op. cit.*, p. 254: «[...] ninguna cosa creada hace algo con su propia fuerza, del mismo modo que ninguna comenzó a existir por su propia fuerza. Y de ahí se sigue que nada se hace, si no es por la fuerza de la causa que todo lo crea, es decir, Dios que todo lo procrea a cada momento con su concurso» (G I, pp. 242-243). Más allá del lenguaje escolástico y cartesiano, señalemos una cosa importante para lo que estamos analizando aquí: se trata de cosas «creadas» o procreadas a cada instante; es decir, cosas que ya tienen una duración actual. En otras palabras, Spinoza está refiriéndose al «ser de la existencia» de las cosas, y no al «ser de la esencia».

³⁹ JAQUET, *op. cit.*, p. 194.

también, o sobre todo, como indica el corolario, que la esencia modal no es causa de sí misma, sino que lo es necesariamente Dios⁴⁰. Eso mismo subraya de manera polémica la proposición 25: aunque expresen verdades eternas, puesto que son expresiones necesarias de los atributos divinos, las esencias son *producidas*. Ahora bien, como sostiene Deleuze, esta teoría no debe confundirse con la cartesiana, cuyas apariencias son análogas. En sus propias palabras: «[...] cuando Descartes dice que Dios produce incluso las esencias, quiere decir que Dios no está sometido a ley alguna, que crea todo, incluso lo posible. Spinoza quiere decir al contrario que *las esencias no son posibles, sino que tienen una existencia plenamente actual que les corresponde en virtud de su causa*. Las esencias de modos no pueden ser asimiladas a posibles sino en la medida en que las consideramos abstractamente, es decir, en que las separamos de la causa que las plantea [o pone] como cosas reales o existentes»⁴¹.

En definitiva, como vemos, ni la proposición 24 ni su corolario están en contradicción con lo que se afirma en la definición 2 de la segunda parte, porque en uno y otro caso se considera la actualidad de las cosas desde dos puntos de vista distintos. En efecto, en la proposición 24 Spinoza subraya el estatus ontológico de los modos finitos, esto es, el hecho de que las cosas singulares —existan o no en el plano de la duración— son actual y eternamente en otro y se conciben por otro, a diferencia de la sustancia que, según la definición 3, es en sí y se concibe por sí (*in se est et per se concipitur*). En la definición 2 de la segunda parte, en cambio, se trata de la consideración de las esencias individuales de cosas que se definirán inmediatamente en la definición 7 por su existencia actual y que, por lo tanto, están en recíproca implicación con la existencia, o mejor dicho, con la cosa existente en acto. En otras palabras, la definición 2 se refiere a las esencias singulares de cosas que, necesariamente por causas externas, tienen su existencia en la duración, en un espacio y un tiempo determinados. Por eso, si queremos comprender a Spinoza, hay que distinguir en las cosas singulares «producidas», aquello que *implica* su esencia y aquello que le *pertenece*⁴². Por motivos similares, la proposición 25 —que afirma la dependencia de las esencias de la causa eficiente— tampoco debe inducirnos a malos entendidos. De ninguna manera supone la afirmación de la distribución de la productividad divina (de las cosas singulares) en dos tiempos distintos, como si Dios produjese primero las esencias y luego las existencias. Ya lo hemos visto: en la eternidad de la acción divina no hay ni antes ni después; todo es intemporal o necesario.

La articulación entre la esencia y la existencia de las cosas singulares puede entonces considerarse de dos maneras (no excluyentes): por un lado, puede decirse que la esencia de las cosas no implica la existencia, porque la fuerza de su perseverancia no explica el hecho de que esa cosa tenga una existencia y dure; es decir, una esencia singular nunca es causa de su propia existencia, ni de la cosa de la que la esencia es esencia. Se requieren causas finitas y determinadas para que una cosa finita (por ejemplo, mi cuerpo) exista *hic et nunc*, e incluso para que continúe existiendo. Pero, por otro lado, no debe olvidarse que la esencia singular —sobre

⁴⁰ Cf. DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 185.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 186-187. Subrayado nuestro.

⁴² La esencia de Pablo no implica en sí misma la existencia concreta, aquí y ahora, de Pablo; pero, en la medida en que hubieron causas necesarias que determinaron su nacimiento en un momento y lugar, a su esencia le pertenecen todas las propiedades que Pablo tiene en la existencia.

todo en la ontología de la inmanencia de la Ética— implica siempre una fuerza de perseverancia en la existencia que expresa intrínsecamente la omnipotencia y eternidad divinas. El *conatus* es una parte de la potencia infinita. En este caso, lo que se considera es la existencia del modo finito como el producto necesario de la acción eterna de Dios: por lo tanto, en cuanto se relaciona a la actividad divina, de la que es una «parte» intrínseca, la esencia no se distingue de la existencia⁴³. Puede decirse incluso que, en virtud de su causa inmanente, implica una necesidad de existir.

Pasemos al segundo problema. En función de lo anterior, ¿cómo debemos leer la proposición 8 de la segunda parte, que tanto ha preocupado a los intérpretes? A pesar de la dificultad que sin duda presenta, veremos que puede echar todavía más luz en la comprensión del vínculo que mantienen la esencia y la existencia de las cosas singulares con la potencia divina, y por consiguiente también en el significado de esa modalidad de existencia o actualidad que Spinoza distingue de la duración. Recordemos lo que afirma la proposición: «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»⁴⁴. En el corolario, buscando aclarar lo anterior, el filósofo holandés agrega lo siguiente:

De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo o sus ideas no existen sino en cuanto que existe la idea infinita de Dios. Y, cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino además en cuanto que se dice que duran, sus ideas implicarán también la existencia, por la que se dice que duran⁴⁵.

Ciertamente, pareciera volver el problema aparente del que ofrecimos una respuesta. Es más, puesto que Spinoza habla allí de «esencias formales», podría pensarse que su «existencia» eterna consiste en cierta latencia o espera, que sería actualizada cuando las cosas comienzan a existir en la duración: sólo entonces podría hablarse de la «esencia actual» de una cosa. Tad Schmaltz, por ejemplo, sostiene que la *essentia actualis* se identifica con una cosa singular que se esfuerza por perseverar en su existencia, pero que de ninguna manera se identifica con su esencia formal, presente atemporalmente en los atributos⁴⁶.

⁴³ SEVERAC, P., *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., pp. 44-ss.

⁴⁴ E II, 8. Para esta proposición hemos utilizado la traducción de Vidal Peña, que respeta más la literalidad del latín (Ética, Editorial Alianza, Madrid, 2001, p. 119). El original dice: «*Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur*» (G II, 90). Atilano Domínguez (Ética demostrada según el orden geométrico, op. cit., p. 82) traduce: «Las ideas de las cosas singulares o modos que no existen, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios del mismo modo que las esencias formales de las cosas singulares o modos están contenidas en los atributos de Dios».

⁴⁵ E II, 8 cor., op. cit., p. 82.

⁴⁶ Cf. SCHMALTZ, T., «Spinoza on Eternity and Duration. The 1663 Connection», en: MELAMED, op. cit., p. 217. Si bien estamos de acuerdo con Schmaltz cuando afirma que una cosa que dura se identifica con su esencia actual o *conatus*, y cuando sostiene que la esencia formal existe eternamente contenida en Dios, no creemos —como pretende el intérprete— que no pueda identificarse la cosa que dura con su esencia formal. Al contrario, puede decirse que la cosa que dura

¿Cómo debemos interpretar esa proposición y su corolario? ¿Cómo comprender que «existe» una idea en el entendimiento de Dios, aunque la cosa (de la que aquella es la esencia objetiva) no exista? Para comenzar a desentrañar estas cuestiones, podemos considerar primero la aparente asimetría que postula la proposición entre *esencias formales* que están contenidas en los atributos, por un lado, e *ideas* comprendidas en el entendimiento divino, por el otro. Spinoza dice en la demostración que eso «es evidente por la anterior [proposición], pero [que] se entiende más claramente por el escolio precedente»⁴⁷. Allí, como sabemos, sostiene la célebre doctrina de la *identidad o correspondencia del orden y conexión* de las ideas y las cosas, según la cual, no importa qué atributos consideremos, siempre hay «uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas, es decir, se siguen las mismas cosas en todos ellos»⁴⁸. Parece extraño, pero es precisamente esa identidad la que fundamenta la asimetría. El filósofo holandés lo dice claramente antes en el corolario:

De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de actuar. Es decir *todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios*⁴⁹.

Cuando tengo la idea adecuada de una cosa, esto es, cuando la cosa está contenida objetivamente en el entendimiento divino, debe darse *con la misma necesidad* la esencia formal en el atributo correspondiente. Y esto vale para todas las cosas, de las cuales hay necesariamente una idea en Dios. La diferencia que plantea y busca subrayar la proposición 8, entonces, depende de una distinción de puntos de vista: las ideas en el entendimiento de Dios están consideradas en relación con su objeto (en este caso, modos que no existen más, o que no existen todavía); las esencias formales contenidas en los atributos, en cambio, son consideradas en sí mismas, como productos necesarios de la potencia dinámica de su causa. En otras palabras, mientras las ideas o esencias objetivas designan una cosa singular en la medida en que alguna idea constituye su objeto (que puede existir o no), las esencias formales designan no importa qué ser en su realidad interna, sea una cosa corporal o una idea, o cualquier otro modo que en las limitaciones humanas no conocemos. De esta manera, como señala Severac, podemos considerar el

es la reproducción en la duración de la esencia formal o *ratio* que define su estructura (o forma interna) singular. Por otro lado, como sostiene Deleuze (DELEUZE, G., *op. cit.*, pp. 188-190), aunque no podamos tener ideas que nos representen las esencias de los modos no existentes como partes extrínsecas del atributo, ni como partes extrínsecas entre sí, las esencias se distinguen, unas de otras y del atributo que las contiene intrínsecamente, como grados irreductibles de potencia. En otras palabras, las esencias (siempre singulares) se distinguen del atributo que las contiene a todas como la intensidad se distingue de la cualidad. Marilena Chaui (CHAU, M., *op. cit.*, p. 660) también subraya el hecho de que las esencias de los modos finitos, así como las esencias objetivas, son siempre singulares. Martin y Garrett, en cambio, sostienen que cada esencia formal es un modo infinito.

⁴⁷ E II, 8 dem., *op. cit.*, p. 82 (G II, p. 90)

⁴⁸ E II, 7, esc., *op. cit.*, p. 82 (G II, p. 90)

⁴⁹ E II, 7 cor., *op. cit.*, p. 81. Subrayado nuestro, Spinoza anticipaba esto en la proposición 16 de la primera parte, al sostener que todo lo que se sigue de la naturaleza de Dios es todo aquello que está en su entendimiento infinito.

pensamiento mismo de Dios desde dos puntos de vista diferentes: por un lado, tal como es en sí y sin relación a objeto alguno, el atributo del pensamiento designa la potencia infinita, esto es, la producción eterna de fenómenos «ideales»; por otro lado, la idea infinita designa el mismo pensamiento divino como el pensamiento de alguna cosa⁵⁰.

Ahora bien, la proposición 8 y su corolario no dicen simplemente que las esencias formales no son ideas de cosas; sostienen algo más de suma importancia, a saber: que incluso cuando o mientras (*quamdiu*) las cosas singulares no existen en la duración, sus ideas deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios⁵¹. Hay que reconocer que, en un primer momento, parece difícil entender esta inclusión en el entendimiento divino de ideas de cosas que no existen en la duración. Sin embargo, si traemos a la memoria los pasajes que citamos antes, comprendemos de qué se trata esa inclusión. Es una modalidad de lo actual irreducible a la duración, que Spinoza vincula con la omnipotencia eterna de Dios y que consiste en la «existencia misma de las cosas singulares, en cuanto que son en Dios»⁵². Es decir, en cuanto que se siguen necesariamente, más tarde o más temprano pero necesariamente, de su esencia infinita, y son por eso ellas mismas necesarias y no meramente posibles⁵³.

El corolario de la proposición 8 de la segunda parte no dice entonces una cosa diferente a lo que ya mencionamos antes. Hay dos maneras de «existir» para una cosa, o mejor dicho, dos modalidades de lo actual: como contenida en acto y eternamente en los atributos de Dios, por un lado, y como una cosa que dura, es decir

⁵⁰ Cf. SEVERAC, P., *Spinoza. Union et desunion*, op. cit., p. 91; LAERKE, M., op. cit., p. 13

⁵¹ Giannotti relaciona estas afirmaciones con algo que Spinoza dice antes en la Ética, más precisamente en el segundo esolio de la proposición 8 de la primera parte. Allí, luego de distinguir lo que ha de entenderse por «sustancia» (i.e. «aquello que es en sí y se concibe por sí») y por «modificaciones» (i.e. «aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es»), Spinoza dice: «De ahí que podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes, puesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está de tal modo comprendida en otra cosa que pueden ser concebidas por medio de ésta [...]» (E I, 8 esc. 2, op. cit., p. 43). Podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes en acto fuera del entendimiento, porque su «verdad» depende del hecho de que la esencia (de esas cosas no existentes) está comprendida en otra cosa (*in alio comprehentur*). ¿A qué refiere esa otra cosa? La intérprete italiana considera la respuesta más obvia: se trata según ella de los atributos divinos, esto es, de la esencia de la sustancia. Los modos no son sustancias, sino afecciones de sus atributos, por medio de los cuales se conciben adecuadamente. No podemos sino estar de acuerdo con esta lectura, siempre y cuando no se piensen las cosas singulares (que no existen) como esencias que estarían esperando en la eternidad ser actualizadas. Agreguemos aquí que todavía es posible resolver esta cuestión siguiendo otro camino, recientemente explorado por M. Laerke, quien dice que esas «otras cosas» son otros modos (causas) determinados que excluyen la presencia de una cosa. Según el intérprete, en efecto, la realidad de las cosas que no existen (su ser formal o sus esencias formales), pueden concebirse a través de cosas (causas determinadas) que sí existen en el presente, en la medida en que las últimas excluyen la existencia actual de las primeras. Por supuesto, las cosas no existentes no pueden concebirse como existiendo o durando a través de las cosas que excluyen su existencia; pero estas últimas, reiteremos, permiten sin embargo concebir la esencia de esas cosas como no existiendo actualmente, esto es, como cosas que no existen más o todavía en la duración. Cf. LAERKE, M., op. cit., pp. 14-18.

⁵² E II, 45 esc., op. cit., pp. 112-113.

⁵³ ROUSSET (Cf. *La perspective finale de l'Éthique et la cohérence du spinozisme*, op. cit., pp. 78-84) dice que se trata de una «presencia implícita».

con una presencia —también en acto— en el tiempo, por el otro. Por lo tanto, Spinoza nos enseña allí que no hay que confundir *la existencia actual* de un modo y la *actualidad de su esencia* en cuanto que existe contenido en un atributo de Dios⁵⁴. En el primer caso, concebimos la esencia o *conatus* de una cosa que existe concretamente, esto es, que existe *hic et nunc* por causas finitas determinadas. En el segundo, en cambio, concebimos una esencia como un *esse in alio*, es decir, concebimos el ser «en acto» de una esencia, siempre determinada por el atributo que la causa y contiene, esto es, al que expresa de cierta y determinada manera. Ambas modalidades de lo actual, sin embargo, pertenecen a la misma cosa: ya sea en virtud de la necesidad que actúa intrínsecamente en ella, ya sea en virtud de la necesidad que la determina «desde el exterior».

Pero quizás es más importante lo que Spinoza deduce en su filosofía práctica de todo esto. En efecto, también nos enseña que este «ser eterno» —de suma importancia para comprender el aspecto «ético» de su filosofía porque concierne a la manera como experimentan la eternidad los individuos humanos— no debe interpretarse como una existencia «anterior» (o «posterior») a la existencia concreta, esto es, a la duración de la cosa. En primer lugar porque, como vimos, de esa forma introduciríamos momentos temporales en la acción-producción divina, y eso supondría *ipso facto* temporalizar la eternidad misma, que de ninguna manera precede a la duración sino que es, por así decir, contemporánea con aquella⁵⁵. En segundo lugar porque podríamos reintroducir lo posible en lo real; y para Spinoza la eternidad de una cosa, su estar contenida en Dios como una verdad eterna, no designa en absoluto una existencia posible anterior o posterior a su existencia real y temporal. Creer eso es imaginar la eternidad y supone confundirla con la duración; al igual que lo es el hecho de representarse la existencia de las cosas como continuando luego de que han desaparecido⁵⁶. Así como no hay esencias eternas *antes* de que existan sus modos respectivos; no hay *después* un cielo de las formas que sería el premio por la virtud de esta vida.

⁵⁴ Ciertamente, como reconoce por ejemplo Laerke (LAERKE, M., *op. cit.*, p. 20), muchos de los equívocos dependen del hecho de que Spinoza utiliza el adjetivo «actual» indistintamente para calificar tanto la noción de esencia (por ejemplo en E III, 7 habla del *conatus* como la «esencia actual» de la cosa), como también la noción de existencia (por ejemplo, cuando sostiene en E II, 11 que lo primero que constituye el ser actual de la mente humana, no es más que la idea de otra cosa singular, i.e. el cuerpo humano, «que existe en acto»). Como indica Laerke, en ninguno de esos casos, el adjetivo agrega algo nuevo: en el primer caso, porque no hay esencias posibles sino sólo seres actuales, producidos efectivamente por Dios; en el segundo, porque sólo se señala el modo como es percibida por la mente la cosa que constituye su esencia.

⁵⁵ Cf. MATHERON, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, 1971, pp. 163-165. La misma idea encontramos en otros intérpretes. Véase por ejemplo: JAQUET, Ch., *op. cit.*, *passim*; SEVERAC, P., *op. cit.*, p. 93; LAERKE, M., *op. cit.*, pp. 18-25.

⁵⁶ «Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su mente; pero que la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que creen que permanece después de la muerte» (E V, 34 escolio, *op. cit.*, p. 263).

CONCLUSIÓN

Spinoza se opone a cualquier forma de emanantismo. En efecto, de acuerdo con su ontología de la inmanencia, los modos infinitos no son mediaciones que garanticen un pasaje gradual de la sustancia absolutamente considerada a los modos finitos. Dios produce en un mismo acto perfecto e infinito todo, simultáneamente lo que se sigue inmediata y mediatamente de su esencia, y aquello que es una expresión «relativa» (*certo et determinato modo*) de su potencia. No hay pues primero sustancia y atributos, produciendo en un momento preliminar las modificaciones infinitas y, finalmente, en otro momento, las cosas particulares. Muy por el contrario, el *De Deo* tiene como uno de sus principales objetivos mostrar que el ser infinito y perfecto (Dios-sustancia-*ens realissimus*), en la infinitud de sus órdenes o formas de existencia (atributos) y según las modalidades infinitas de las determinaciones de su existencia (modos infinitos), está siempre presente en todas las modalidades finitas de su potencia, que son, en este sentido, las concretizaciones —extrínseca pero también intrínsecamente determinadas— de esas determinaciones infinitas⁵⁷.

Con la misma radicalidad, y por motivos similares, hay que rechazar las lecturas platonizantes de la ontología de Spinoza. Esto significa que no hay dos órdenes de realidad absolutamente irreductibles, uno sustancial, infinito y eterno, y otro modal, finito y sometido inexorablemente a la corrupción del tiempo. Lo real no se divide en ser cuya esencia implica la existencia y ser cuya esencia implica sólo una existencia posible. No hay nada posible, ni en la producción de la potencia infinita, ni en los efectos producidos. Nada rompe la unidad del *Deus sive Natura*, del ser infinito que es afirmación absoluta de la existencia en sus modos. Existe una única y misma realidad, continua e indivisible, absolutamente afirmativa y determinada por leyes eternas, en las que lo finito y lo infinito se articulan de manera necesaria. Parafraseando a Macherey, podríamos decir que, de acuerdo con la ontología de la inmanencia de Spinoza, no se puede pensar entre la sustancia y los modos ningún «pasaje» o mediación que signifique un proceso de descomposición de lo infinito en lo finito, y que, por eso, la sustancia spinozista está entera y eternamente presente en todas sus afecciones y no puede ser pensada fuera de ellas, como tampoco aquellas pueden ser pensadas sin la sustancia⁵⁸. Dicho de otra forma, el «paso» de lo absoluto a lo relativo, de lo infinito a lo finito, no se realiza en el spinozismo como el paso de la potencia al acto, precisamente porque *todo* es en acto, o para decirlo todavía con otras palabras, «la totalidad» (*omnia*, incluso los modos finitos) incluye los actos reales y efectivos de la potencia absolutamente infinita.

Para concluir, podría decirse entonces que, de acuerdo con la perspectiva de nuestro autor, las cosas singulares existen actualmente o no existen. En este segundo caso, no debemos pensar que están de alguna forma esperando «eternamente» ser producidas por Dios; no son esencias formales esperando ser actualizadas. La no-existencia, de la que nos habla la proposición 8 de la Segunda Parte, no implica existir en algún estado indeterminado de posibilidad, sino simplemente no existir

⁵⁷ Cf. ROUSSET, B., *op. cit.*, p. 75-76; MACHEREY, P., *Hegel o Spinoza, op. cit.*, p. 185; CHAU, M., *op. cit.*, pp. 888-ss.

⁵⁸ MACHEREY, P., *Hegel o Spinoza, op. cit.*, p. 257. Como veremos, en cierta medida puede decirse lo mismo de la relación entre la eternidad y la duración.

por causas determinadas y reales, que excluyen la duración (o existencia actual) hoy y aquí de esa cosa, y que son causas tan reales como las causas por las que existen las cosas. En todo caso, por lo tanto, la reflexión de Spinoza nos conduce simplemente a lo siguiente: sin postular jamás una separación en una misma cosa entre su esencia formal y su esencia actual, hay dos maneras de aprehenderla: podemos concebir la existencia misma (*ipsam existentiam*) de la cosa ya sea a partir de su participación inmanente en Dios, o bien en referencia a su esfuerzo determinado por otros esfuerzos determinados. Como dice Spinoza en el escolio de la proposición 29 de la quinta parte, ya citado, las cosas son concebidas como actuales de dos maneras: «o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios [...]»⁵⁹.

En definitiva, la radicalidad de la causalidad inmanente, por la cual una cosa singular implica la existencia, nos prohíbe pensar la eternidad como un «antes» de las duraciones: así como no hay un antes *en* lo eterno en acto, no hay un antes *para* una cosa que existe eternamente. La ontología de lo necesario que expone Spinoza en la Ética, base y prolegómeno de su reflexión estrictamente ética o práctica, y de su teoría de la temporalidad, nos prohíbe pensar entonces la oposición de lo eterno y lo durable. Pero ciertamente no torna imposible la concepción de una diferencia irreductible entre esas dos modalidades de la misma existencia. Aunque la salvación o la beatitud eterna sólo puede realizarse para las cosas finitas en esta vida, ella exige una modificación de los hábitos y una «reforma» de la vida. En este sentido, la elucidación de la relación entre la esencia y la existencia de los modos finitos sirve de prolegómeno no sólo a su doctrina de la temporalidad, esto es, a la relación de la duración de los modos finitos (sobre todo de los seres humanos) y su eternidad; también es el preámbulo para una comprensión adecuada de la parte ética de la Ética, referida a la posible liberación y salvación de los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bove, L. (2009). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid: Tierra de nadie ediciones.
- Chauí, M. (1999). *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Garrett, D. (2009). «Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal», en: Koistinen, O., *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giancotti, E. (1988). *Ética*. Roma: Editori Riuniti.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza, t. I. Dieu*. París: Aubier Montaigne.
- Jaquet, Ch. (1997). *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. París: Kimé.

⁵⁹ E V, 29 escolio, *op. cit.*, p. 260

- Laerke, M. (2007). «Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal Essence, non-existence, and two types of actuality», 2016. Citamos el artículo de la versión electrónica: <https://hiw.kuleuven.be/ned/agenda-archief/laerke-aspects-of-spinozas-theory-of-essence.pdf>.
- Macherey, P., *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (1994). *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la cinquième partie: les voies de la libération*. París: PUF.
- Martin, Ch. (2008). «The Framework of Essences in Spinoza's *Ethics*», *British Journal for the History of Philosophy*, 16:3.
- Matheron, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne.
- Morfino, V. (2015). «Esencia y relación», *Revista Pensamiento Político*, No. 6.
- Rousset, B. (1968). *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. París: Vrin.
- (2000). *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. París: Kimé.
- Schmaltz, T., «Spinoza on Eternity and Duration: the 1663 Connection», en: MELAMED, Y. (ed.), *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, Oxford, pp. 205-220.
- Scribano, E. (2008). *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*. Roma: Laterza Editori.
- Severac, P. (2005). *Le devenir actif chez Spinoza*. París: Honoré Champion.
- (2011). *Spinoza. Union et désunion*. París: Vrin.
- Spinoza, B. (1972). *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 5 vols. C. Gebhardt (ed.). Heidelberg: Carl Winter, (1925, 1ª edición).
- (2009). *Ética*. Madrid: Trotta.
- (1987). *Ética*. Peña, V. (introducción, traducción y notas). Madrid: Alianza Editorial.
- (1986). *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Ediciones Altaya.
- (1986). *Tratado Político*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1988). *Pensamientos Metafísicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Viljanen, V. (2011). *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.

Universidad de Buenos Aires
guillermosibilia@gmail.com

GUILLERMO SIBILIA

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]